
Library Regt No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTE-NEUVIÈME



IMP. CAMIS ET Cie, PARIS. — SECTION ORIENTALE A. BURDIN, ANGERS

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

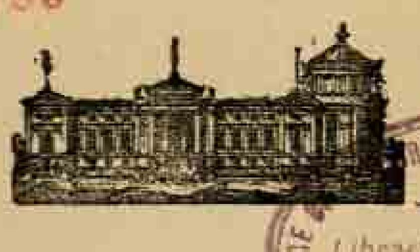
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

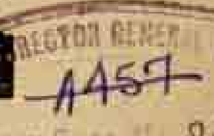
AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI; G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, C.-P. TIELE, ETC.

DIX-NEUVIEME ANNÉE

TOME TRENTE-NEUVIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1899

ÉTUDES

DE

MYTHOLOGIE SLAVE

(*Suite*)

Svarog, Svarojitch, Svarasici

Dans le chapitre consacré à Dajbog[1] nous avons cité un fragment traduit du grec (d'après le texte dit *hypatievsky*) de Georges Hamartolos, dans lequel le nom de *Svarog* paraît traduit de Ἥφαιστος. Ce nom de *Svarog* ne se rencontre que dans ce seul texte.

En revanche, un Svarojitch ou fils de Svarog se rencontre dans des textes russes du xive, du xve et du xvie siècle[2]. Ils expliquent *Svarojitch* par le feu : « Ils invoquent le feu, l'appelant Svarojitch. »

Ce Svarojitch fait naturellement penser à un dieu Zuarasici dont Thietmar signale l'idole dans le temple de Redigast chez les Rhétariens (VI, 23) : « Dans l'intérieur du temple se dressent des dieux faits à la main, portant chacun leur nom gravé, vêtus de façon terrible de casques et de cuirasses ; le premier d'entre eux s'appelle Zuarasici, il est honoré plus que tous les autres par tous les païens. Auprès de ces dieux sont leurs étendards qui ne quittent le temple que pour les expéditions. » D'autre part, l'existence d'un démon, c'est-à-dire d'un dieu païen, ap-

1) Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 170 (1898).
2) Voir Krek, p. 395.

pelé Zuarasici, nous est attestée par une lettre de saint Bruno à l'empereur d'Allemagne Henri II. Ce document date des premières années du XI[e] siècle. Henri II, pour faire la guerre aux Polonais, s'était allié au peuple slave des Vélètes païens. Bruno lui reproche cette alliance et l'interpelle ainsi : « Bonumne est persequi christianum et habere in amicitia populum paganum? Quæ conventio est Christi ad Belial (Saint Paul aux *Corinthiens* II, VI, 15)? Quæ comparatio lucis ad tenebras? Quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius? Qua fronte coeunt sacra lancea et diabolica vexilla[1]! » Ce qui résulte très nettement de ce texte c'est que le Zuarasici des Slaves de l'Elbe est un dieu guerrier[2]. Ce dieu est évidemment apparenté au Svarojitch russe qui paraît lui-même dérivé de Svarog. Mais Svarojitch est-il un dieu indigène russe ou tout simplement importé en Russie? M. Jagić (*Arch. für sl. Ph.*, IV, 412) suppose que Zuarasici = Svarojitch a tout simplement été importé par des étrangers et que sur cette forme patronymique on aura construit une forme *Svarog*.

L'hypothèse est assurément ingénieuse. M. Jagić fait remarquer que Svarog et Svarojitch ne figurent pas dans les plus anciennes chroniques russes, qu'ils n'apparaissent que fort tard; qu'ils viennent probablement de Novgorod qui était en rapport avec les Slaves baltiques. D'autre part, le traducteur ayant à interpréter le nom d'Ἥφαιστος a pu penser au verbe russe *svariti*, *svarivati*, forger. Si cette hypothèse est exacte, elle n'ôte rien à la réalité du Svarozici, ou Suarasici de Thietmar et de Bruno.

M. Krek (p. 332) tient pour l'authenticité de Svarog et lui donne une interprétation indo-européenne (sanscrit *svargà*, le ciel mouvant, le ciel nuageux). Mais on ne s'explique pas comment *Svarog* aurait donné *Svarojitch*. *Nebo*, ciel, donne *nebesky* (d'un thème *nebes*). Svarog, au sens de ciel, aurait dû donner Svarožsky. M. Syrku (*Journal russe du Ministère de l'Instruction*

1) Je cite d'après Bielowski, *Monumenta historica*, t. I, p. 226.
2) Un Svaraviz figure aussi dans la *Knytlinga saga* (Jagic, *Arch. f. slavische Phil.*, IV, p. 424).

publique, mai 1887) signale en roumain un mot *Svarog* qui veut dire sec, maigre, surchauffé. Ce mot n'est certainement pas d'origine latine. M. Sirku suppose qu'il a pu être emprunté aux langues slaves où il avait le sens de « soleil ». M. Miklosich (*Dict. étym.*, sub voce *svarogŭ*) a relevé, comme nom de localité chez les Kachoubes, Svarożeno. Il suppose une racine *svr*, qu'il ne justifie point d'ailleurs par d'autres exemples. Il serait intéressant de déterminer avec précision la localité appelée Svarożeno ; mais Miklosich ne fournit pas d'indications précises.

En somme, il est certain qu'il y a chez les Slaves de l'Elbe un dieu — très probablement un dieu de la guerre — qui s'appelle Suarasici. La terminaison paraît patronymique. Mais nous n'avons dans ce que nous savons de mythologie slave aucun exemple de famille ou de filiation de divinités. Nous ne savons qui est le père de Suarasici. Le Svarog russe paraît essentiellement suspect. C'est dommage ; car ce serait la clef de voûte du système mythologique russo-baltique [1].

Stribog

L'idole de ce dieu figure à Kiev en compagnie de Peroun, de Khors, de Mokoch.

Son nom est formé comme celui du Czernebog de Helmold, du Dajbog des chroniques russes. En dehors de la Chronique il ne se retrouve que dans les textes douteux tels que le *Dit de la bataille d'Igor*. Or la façon même dont il y figure est un des arguments que j'invoque pour contester l'authenticité de ce texte : La vie du fils de Dajbog périt, dit l'auteur de ce poème en prose. Est-il possible qu'un chrétien au XIIe siècle ait l'idée de désigner ses compatriotes et coreligionnaires comme petits-fils d'un dieu païen? Un peu plus loin il appelle les vents les petits-fils de Stribog. Si cette désignation était authentique et exacte, elle

1) Voir le mémoire de Safařik sur Svarob dans les *Rozpravy z oboru věd Slovanských*, Prague, 1865.

pourrait nous éclairer sur le rôle et les attributs du dieu. Miklosich renonce à expliquer son nom. M. Jagić le fait venir[1] d'un verbe **stĕrĕti*, lith. *styrieti*, *starr*, *steiff sein*, *erstarren*, être raide ou glacé. Ce serait le dieu du froid. Il n'a point d'analogues chez les autres peuples slaves.

Triglav

Nous revenons maintenant aux dieux du système baltique dont nous avons déjà étudié le principal représentant, Svantovit[2].

Après lui l'un des principaux était Triglav. Son existence nous est surtout attestée par les historiens de l'évêque Otto de Bamberg[3]. Il y avait à Stettin, dit l'un d'eux, quatre *continae* (Herbord, II, 32), c'est-à-dire quatre temples. Ce mot *continae* l'Allemand Herbord ne s'en embarrasse guère : « Sclavica lingua, dit-il, in plerisque locis latinitatem attingit et ideo puto ab eo quod est *continere continas* esse vocatur. » Avec de pareilles étymologies on peut aisément tirer Svantovit de sanctus Vitus[4]. Le com-

1) *Arch. für slavische Phil.*, t. I., p.

2) Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 1 et suiv.

3) Voir ce que nous en avons dit dans la *Revue*, t. XXXV, p. 167.

4) A propos de Svantovit = sanctus Vitus, j'ai recueilli dans les *Scriptores rerum germanicarum* un certain nombre de fausses étymologies ou traductions qui peuvent marcher de pair avec celle-là.

Thietmar, ch. II, 37, interprète Meleburu par *Mel prohibe*. Le mot veut dire : la forêt riche en miel.

Une bulle pontificale d'Eugène III citée par Jaffé (II, 2908) appelle *mons Silentii* le *mons Silensis* de Thietmar (VIII, 59).

Thietmar (I, 2) explique ainsi le nom de Mersebourg qui, suivant lui, avait été construite par les Romains : « Et quia tunc fuit haec apta bellis et in omnibus semper triumphalis antiquo more Martis signata est nomine. Posteri autem Meso, id est, mediam regionis nuncupabant eam, vel a quadam virgine sic dicta. » En réalité Mezibor veut dire « Ville située au milieu des bois ».

Thietmar, VI, 37, cite un bois appelé Zutiburc. Il faut lire *Zuentibor*. Ce mot veut dire « le bois sacré ». Il est devenu en allemand *Schkeitbar* !

Helmold prétend que le nom de la Baltique vient de *balteum*, parce que cette mer s'étend comme une ceinture.

Herbord (II, 1) explique bien le nom de la Poméranie (*juxta vel circa mare sita*). Mais il croit que le préfixe est *pome*. C'est po.

Ebo (II, 1) prétend que le nom de la ville de Julin vient de Jules César :

mentateur moderne de l'édition Pertz n'est guère plus heureux qu'Herbord. Il soupçonne bien que *contina* est un mot slave et il l'interprète par le polonais *konczyna* (*fastigium*). Cette explication est fausse, *konczyna* veut dire : extrémité, bout ; il n'a point d'autre sens. *Kontina* se rattache évidemment à la racine *kont* qui a donné en serbe *kuca*, maison, en bulgare *kašta*, etc.

L'une de ces quatre *continae* qui était la principale, était merveilleusement décorée et ornée de sculptures, représentant des hommes, des oiseaux, des quadrupèdes, si habilement reproduits qu'on les aurait crus vivants, si ingénieusement colorées que ni la pluie ni la neige n'en altéraient les couleurs. Il y a évidemment dans ces lignes quelque exagération. On entassait dans cette *contina* la dîme de tout le butin fait sur l'ennemi, des coupes d'or et d'argent, des cornes dorées incrustées de pierreries, des armes et de la vaisselle précieuse.

Deux de ces temples étaient consacrés au dieu Triglous. Le nom slave est évidemment altéré et il n'est pas difficile de le rétablir sous sa forme réelle : *Triglav*, dieu ou idole à trois têtes. Aujourd'hui encore le mont Triglav (à trois pics, à trois têtes) qui fait partie des Alpes de Carniole est défiguré par les Allemands sous la forme *Terglou*. Nous retrouvons ce nom de Triglav dans une ancienne chronique de la ville de Branibor (Brandebourg)[1].

« Bernardus amore martirii flagrans correpta secure columpnam Julio Cesari a quo urbs Julin nomen sumpsit, dicatam, excidere aggressus est ».

Orderic Vital (qui vivait au XII[e] siècle) confond la mythologie slave et la mythologie germanique (*Mon. germ. hist.*, t. XV, p. 55) et nous apprend que les Lutices adoraient : « Guodersen et Thurum, Freamque. »

Il n'y a pas lieu de s'étonner si des chroniqueurs qui avaient de si singulières idées en matière de critique et d'étymologie ont pu confondre Svantovit avec sanctus Vitus.

1) « Temporibus Svigeri decimi tertii episcopi Brandenburgensis fuit in Brandenburg rex Henricus qui slavice dicebatur Pribislaus, qui, christianus factus, idolum quod in Brandenburg fuit cum tribus capitibus quod Triglav slavice dicebatur destruxit » (Fragments *Chron. Brandenb.*, ap. Mader, p. 254).

C'est à ce dieu et peut-être à ce texte que fait allusion le chroniqueur tchèque Pribik de Pulkava (XIV[e] siècle ; *Fontes rer. Bohemicarum*, t. V, p. 89) : « In illis diebus fuit quidam Henricus rex Prybislaus slavonice nominatus urbis Brandenburgensis et terrarum adjacencium, sicut Brandenburgensis

Otto de Bamberg fut admis à prêcher le christianisme chez les habitants de Stettin. Ils l'accueillirent sans répugnance, convaincus que leurs dieux sauraient bien se défendre. Il usa largement de la tolérance qui lui était accordée; aidé de ses prêtres, il se mit à détruire les *continae* à coups de haches et de serpes. Quand le peuple vit que les dieux ne se défendaient pas, il s'attaqua, lui aussi, aux temples, s'en partagea les richesses et emporta le bois pour faire cuire les aliments. En ce qui concerne l'idole de Triglav, l'évêque en brisa le tronc, emporta les trois têtes et les envoya à Rome pour attester la conversion de la ville (Herb., II, 32). En revanche, il consentit à respecter un chêne sacré, *umbre atque amenitatis gratia.*

Parmi les accessoires du culte de Triglav figurait à Stettin comme à Arkona (voir l'étude sur Svantovit) un cheval sacré. C'était un cheval noir, bien nourri, d'une taille remarquable; nul ne devait le monter et l'un des quatre prêtres du temple était particulièrement chargé de le soigner. Il rendait des oracles. Quand il s'agissait d'entreprendre une expédition sur terre, on déposait sur le sol neuf lances éloignées les unes des autres d'une coudée. Le cheval étant sellé, harnaché, le prêtre le tenait par la bride et lui faisait franchir trois fois dans les deux sens l'espace occupé par les lances. S'il le traversait sans les toucher, c'était un heureux présage et on entreprenait l'expédition. Dans le cas contraire on y renonçait (Herb., II, 35). Pour faire disparaître ce mode de divination, Otto imagina de faire vendre le cheval de Stettin en pays étranger (Herb., II, 3), après avoir persuadé aux habitants qu'il était plus apte à traîner un chariot qu'à rendre des oracles. D'après un autre biographe (Prief., II, 11), la selle du cheval divin était d'or et d'argent et elle était conservée dans l'une des *continae*.

testatur Chronica... Hic dum adhuc gens esset ibi permixta Slavonica et Saxonica, deserviens ritibus paganorum et in urbe Brandenburgensi ydolum tribus capitibus inhonestum ab incolis colebatur. » Le traducteur tchèque traduit : « Imajíce tu kakú modlu *trihlavatu* neetnu i velmi škaředu » (une idole immonde et très laide).

Nous retrouvons l'idole de Triglav dans la ville de Volyn. Après la conversion de cette ville les prêtres restés fidèles au culte des idoles la quittèrent et se retirèrent dans les campagnes (Ebo, II, 13). « Et comme Otto détruisait les temples et les images des dieux, ils emportèrent hors de la province une image d'or de Triglav qui était leur principale divinité et ils la confièrent à une veuve qui vivait dans un petit village, où ce précieux trésor pouvait difficilement être découvert. La veuve enveloppa l'idole dans un vêtement, fit un trou dans le tronc d'un arbre très gros et cacha le précieux dépôt de telle sorte qu'on ne pouvait ni le voir ni le toucher. Elle n'avait ménagé qu'une petite ouverture par laquelle les païens pouvaient offrir les sacrifices ou les offrandes (« solummodo foramen modicum ubi sacrificium inferretur in trunco patebat ») et personne n'entrait chez elle — sinon pour les sacrifices. Otto apprit l'existence de cette idole. Il craignit qu'après son départ elle ne contribuât à ramener au paganisme les indigènes encore peu affermis dans la foi chrétienne et chercha le moyen de s'en emparer par la ruse[1]. Si les prêtres païens avaient été avertis de son dessein, ils auraient peut-être eu l'idée de cacher leur palladium dans un endroit encore plus inaccessible. L'évêque confia cette mission délicate à un de ses compagnons, nommé Hermann. C'était un homme adroit et qui savait la langue des indigènes. Il lui prescrivit de revêtir le costume slave et de se rendre chez la veuve comme pour faire un sacrifice à Triglav. Hermann obéit. Il raconta à la veuve qu'il avait échappé naguère à une terrible tempête, grâce à la protection de Triglav et qu'il voulait lui offrir un sacrifice. La veuve lui indiqua l'arbre sacré et le trou dans lequel il pourrait déposer son offrande, en

1) Ivan Tourguenev m'a raconté jadis une curieuse anecdote de la vie des *raskolniks* russes qui n'est pas sans rapport avec cette épisode. Un fonctionnaire russe, feu Melnikov connu en littérature sous le nom de Petchersky. était chargé de la surveillance des raskolniks. On lui avait signalé dans une forêt d'outre-Volga une chapelle suspecte où les raskolniks se réunissaient pour honorer une image non reconnue par l'Église orthodoxe. S'il réussissait à enlever l'image et à faire abandonner le sanctuaire, on lui promettait la croix de commandeur de Sainte-Anne. Melnikov se faufila parmi les fidèles et au

l'engageant à ne rien révéler à qui que ce fût s'il tenait à sa vie. Il entra dans l'enceinte mystérieuse, jeta par l'ouverture une pièce d'argent, de telle sorte qu'on l'entendit résonner et qu'on put croire qu'il avait sacrifié. Il la retira ensuite et pour montrer son mépris à Triglav, il lui offrit en guise de sacrifice un énorme crachat (*sputaculum ingens*). Puis il examina tout pour voir s'il pouvait s'emparer de l'idole; mais elle était si bien enfermée dans le tronc qu'il était impossible de l'en arracher. Regardant autour de lui, il vit la selle de Triglav suspendue à la muraille. Elle était fort vieille et complètement hors d'usage. Il l'enleva, la cacha et la rapporta en témoignage des efforts qu'il avait faits pour s'emparer de l'idole. »

La fin du récit est assez singulière. On peut se demander si Hermann était réellement de bonne foi et s'il n'a pas inventé l'histoire de la selle pour pallier son échec ou s'il ne s'est pas simplement emparé d'un harnais quelconque. La vieille païenne aurait certainement mis la selle sacrée à l'abri des convoitises des chrétiens.

Après cette infructueuse tentative, l'apôtre des Poméraniens n'insista plus ; il craignait d'être accusé de cupidité s'il persistait à vouloir s'emparer de la précieuse idole. Il eut recours à la persuasion. Il rassembla les princes et les anciens et leur fit jurer d'abandoner le culte de Triglav, de briser son idole et d'employer l'or dont elle était fabriquée au rachat des captifs.

Les biographes d'Otto de Bamberg nous signalent encore le culte de Triglav à Stettin. Cette ville (Ebo, III, 1) renfermait dans son enceinte trois montagnes; la plus haute, celle du milieu, était consacrée au grand dieu des païens, Triglav. Son idole avait trois têtes : un bandeau d'or couvrait ses yeux et ses lèvres. Les prêtres païens expliquaient ainsi ces particularités. Leur grand dieu, disaient-ils, avait trois têtes parce qu'il gouvernait trois royaumes, le ciel, la terre et les enfers : sa face était couverte

moment où ils étaient absorbés par l'extase il s'écria brusquement : *Anna na cheiou!* Sainte Anne au cou! Épouvantées par ce cri mystérieux, les fidèles restent immobiles, Melnikov s'élance sur l'image, la saisit et l'emporte avant qu'ils aient eu le temps de revenir de leur effroi.

d'un bandeau, parce qu'il ne voulait pas voir ni connaître les péchés des hommes. Ces assertions, peut-être imaginaires, ont semblé suspectes à un savant russe M. Kirpitchnikov.

Les Slaves, dit-il, ne devaient pas avoir une idée si nette du monde souterrain. Le péché est une idée chrétienne. Enfin, il n'est guère possible qu'un dieu qui prévoit l'avenir ignore les actions des hommes[1]. M. Kirpitchnikov se demande encore si nous n'avons pas ici une déformation de la Trinité chrétienne; c'est ainsi qu'on a cru voir dans Svantovit un substitut de saint Vit. Avec ce scepticisme on va très loin. Il est pourtant certain, nous l'avons démontré ailleurs, dans l'étude sur Svantovit, que les Slaves baltiques adoraient des idoles polycéphales.

De l'aveu même du biographe d'Otto (Ebo, III, 1) le culte de Triglav et d'autres idoles dont nous ignorons les noms ne disparut pas aisément. Otto convertit ou crut avoir converti Stettin, fit livrer aux flammes les temples païens et construire deux églises dont l'une sur la colline même de Triglav reçut le nom de saint Adalbert. Mais les prêtres idolâtres n'avaient pas renoncé à leur culte, ni surtout aux produits des sacrifices. Ils ne cherchaient qu'une occasion pour ramener le peuple au paganisme. Or il arriva qu'une épidémie éclata dans la ville; la mortalité était grande; les prêtres persuadèrent au peuple que sa conversion était cause de tout le mal, qu'il fallait revenir aux idoles. Tous les habitants, disaient-ils, étaient destinés à mourir si la colère des anciens dieux n'était pas apaisée par les sacrifices accoutumés. Le peuple, excité par ses discours réclame ses idoles, leur offre des sacrifices et s'attaque aux églises chrétiennes (Ebo, III, 1; Herbord, III, 16). Il détruit une moitié de ces édifices, celle qui est réservée aux fidèles, mais il recule devant le sanctuaire. Cette besogne accomplie, les destructeurs se retournent vers le prêtre des idoles : Nous avons, disent-ils, fait ce qui nous regardait : c'est à toi de détruire et de profaner le sanctuaire du dieu allemand (*teutonici dei*). Le prêtre prend une hache, lève le bras et s'arrête subitement paralysé en poussant

1) *Journal du Ministère russe de l'Instruction publique*, sept. 1885.

des cris affreux : « O douleur! quelle est la puissance, quelle est la force de ce dieu allemand et qui lui résistera! Voyez comme il m'a frappé, moi qui me suis attaqué à son sanctuaire. » Le peuple s'étonne et demande ce qu'il doit faire. La réponse rapportée ou probablement imaginée par Ebo, est assez singulière : « Construisez ici la maison de votre dieu à côté de celle du dieu teutonique et honorez-le en même temps que vos dieux, de peur que dans sa colère il ne vous fasse tous périr. » Ils obéirent et jusqu'au retour du pieux apôtre Otto ils restèrent dans cette erreur, servant Dieu et les démons.

Triglav figure encore dans la description des miracles de saint Otto (*Mon. Germ.*, t. XII, p. 91). C'était un démon dont une femme était possédée.

Triglav offre évidemment quelques analogies avec Svantovit, mais il n'y a pas de raison pour ne pas en faire une divinité indépendante. Svantovit avait une idole à quatre têtes, Rugievitch, une à sept têtes, mais nous ne trouvons pas de nom qui eût été Cityrglav, sidmglav ou sedmaruglav. Il n'y a pas de raison sérieuse de douter que Triglav n'ait été une divinité indépendante.

Jula

Jula figure aussi chez les biographes d'Otto de Bamberg; pendant son second séjour à Volyn, Otto engage les habitants à ne pas retourner au culte de Jula et de sa lance et à l'adoration des idoles. Nous ne savons ce que veut dire ce nom. Volyn, aujourd'hui Wollin, s'appelait aussi Julin. S'agit-il d'un dieu de la cité, d'un dieu éponyme? Ce qu'il y a de certain, c'est que les habitants de Volyn adoraient une lance attachée à une énorme colonne située au milieu de la ville (Ebo, II, 1; III, 1; Herb., III, 26); Ebo raconte que Julin a été construite par Jules César et que l'on y adore encore sa lance, *ob memoriam ejus*; au commencement de l'été on célébrait une grande fête en son honneur. Nous avons déjà vu, en parlant de Triglav et de Svantovit, quel rôle jouait la lance dans la divination.

Radigast

Cette divinité a longtemps occupé dans le panthéon slave une situation incontestée. Dans ces dernières années on a mis en doute son existence.

M. Brückner (*Arch. für sl. Phil.*, t. XIV) prétend que Radigast est tout simplement un nom de ville. Examinons un peu les textes. Thietmar, qui est généralement bien informé, dit (VI, 23) : « Est urbs quaedam in pago Riedirierum Riedigost nomine, tricornis ac tres in se continens portas, etc... » Cette ville (je résume la suite du texte) est entourée de tous côtés d'une grande forêt respectée des habitants, objet de vénération. Deux portes de la ville sont ouvertes à tout venant, la troisième conduit à la mer qui est voisine et terrible à voir. Dans cette ville (ou dans cette porte (*in eadem*) il n'y a qu'un temple habilement construit en bois qui est supporté par des cornes de différents animaux[1]. Les murs de ce temple sont ornés à l'extérieur d'images de dieux et de déesses merveilleusement sculptées, à l'intérieur sont des dieux faits à la main ; ils ont leurs noms gravés[2], ils sont revêtus de casques et de cuirasses et d'un aspect terrible. Le premier d'entre eux s'appelle Zuarasici[3] et est plus honoré que tous les autres par tous ces peuples. Les étendards sont conservés ici et ils ne quittent jamais le sanctuaire, sauf en cas d'expédition. Dans ce cas ils sont pris par les fantassins.

Pour garder ces trésors des prêtres ont été spécialement institués. Quand ils se réunissent pour sacrifier aux idoles ou pour apaiser leur courroux, ils s'asseyent tandis que le peuple reste debout, ils se murmurent des paroles inintelligibles (*invicem clanculum mussantes*), ils creusent la terre avec une crainte re-

1) Chez les Slaves chrétiens on trouve des chapelles au dessus des portes des villes, par exemple à Vladimir sur la Kliazma, à Vilna (la porte dite d'Ostra Brama, etc.). Ce temple porté sur des cornes d'animaux ne peut être qu'une espèce de chapelle.

2) Ce texte a donné lieu à beaucoup de commentaires. Nous ne savons rien de précis sur l'emploi de l'écriture chez les Slaves païens.

3) Sur Suarasici, voyez plus haut.

ligieuse, ils consultent ainsi les sorts pour connaître les choses douteuses. Cela fait, ils couvrent de gazon vert un cheval qui est considéré comme le plus grand du pays, ils le font passer avec vénération entre deux lances fixées dans le sol[1] et, en combinant les résultats de cette divination avec les sorts qu'ils ont d'abord consultés, ils tirent finalement des augures. Si les deux divinations donnent le même résultat on entreprend ce que l'on voulait faire ; dans le cas contraire, le peuple s'afflige et abandonne l'entreprise. Ils professaient encore de toute antiquité une autre erreur : ils croyaient que si quelque terrible et longue rébellion les menaçait, un gros sanglier, orné de défenses blanches, sortait du sein de la mer et se vautrait dans les vagues en les agitant avec un bruit terrible.

Autant il y a de districts dans cette région, autant il y a de temples et d'images des démons adorés par les infidèles. Mais la cité dont je viens de parler occupe le premier rang ; c'est elle qu'ils viennent saluer en partant pour la guerre. Quand ils reviennent après une heureuse expédition, c'est à elle qu'ils rapportent le butin : ils s'informent avec soin, par le moyen des sorts et du cheval dont j'ai parlé, de la victime agréable aux dieux qui doit leur être offerte par les prêtres. Le sang des hommes et des animaux domestiques calme leur indicible fureur.

On a beaucoup discuté sur ce morceau. Il contient plus d'un détail invraisemblable ; ce temple qui renferme tant de lourdes idoles et qui est supporté par des cornes d'animaux, ces divinités dont les noms sont gravés, tout cela paraît bien fantastique[2]. Quoi qu'il en soit, il méritait d'être cité en entier.

1) Sur cette divination par les lances, voyez les chapitres consacrés à Svantovit et à Triglav.

2) Moins fantastique pourtant que les détails fournis par le géographe arabe Maçoudi (x[e] siècle). Il n'avait pas visité les pays slaves ; nous ne savons où il avait emprunté les détails qu'il donne sur leurs édifices religieux (Traduction Barbier de Meynard, t. IV, ch. LXVI) :

« Il y avait chez les Slaves plusieurs monuments sacrés ; l'un était bâti sur une des montagnes les plus hautes de la terre, au dire des philosophes. (Serait-ce dans les monts de Bohême ou dans les Carpathes ?) On vante l'architecture de

Thietmar prend le nom de Riedegost pour un nom de ville. Son commentateur, M. Kruse, d'accord avec Lisch, estime qu'il s'est trompé et se rallie à l'opinion d'Adam de Brême qui fait de Radigost le nom d'une divinité honorée dans la ville de Rhetra. Notre compatriote, M. Bernard, dans sa thèse *De Adami Bremensis geographo* (Paris, 1895, p. 66), est du même avis.

Examinons le texte d'Adam de Brême (II, 18) :

« Parmi les peuples slaves qui habitent entre l'Elbe et l'Oder les plus puissants sont les Rhetarii, leur ville la plus fréquentée est Rethra, qui est en même temps le siège de l'idolâtrie. (Il est assez naturel qu'une ville porte un nom analogue à celui du peuple qui l'habite.) Elle possède un temple consacré aux dé-

ce monument, la disposition habile et les couleurs variées des pierres qu'on y avait employées, les mécanismes ingénieux placés sur le faîte de l'édifice (??), les pierres précieuses et les œuvres d'art qui s'y conservaient, lesquelles annonçaient l'avenir et mettaient en garde contre les calamités de la fortune avant leur accomplissement ; on cite enfin les voix qui se faisaient entendre du haut du temple et l'effet qu'elles produisaient sur les assistants.

« Un autre temple avait été construit par un de leurs rois sur la montagne Noire. Il était entouré de sources merveilleuses dont les eaux différaient de couleur et de goût et renfermaient toutes sortes de propriétés bienfaisantes. (Il y a en effet des sources minérales en Bohême et dans les Carpathes, mais on n'a jamais découvert de débris de temple.) La divinité adorée dans ce temple était une statue colossale, représentant un vieillard tenant un bâton avec lequel il évoquait des squelettes hors de leurs tombeaux ; sous son pied droit on voyait des espèces de fourmis ; sous son pied gauche des oiseaux au plumage noir tels que des corbeaux et d'autres oiseaux et des hommes aux formes étranges qui appartenaient à la race des Abyssins et des Zendjs. (Serait-ce par hasard de ce texte que se serait inspiré le faussaire de l'idole trouvée en Galicie ?)

« Un troisième temple s'élevait sur un promontoire entouré par un bras de mer. Il était bâti en blocs de corail rouge et d'émeraude verte (!). Au centre se dressait une haute coupole sous laquelle on avait placé une idole dont les membres étaient formés de quatre pierres précieuses, de béryl, de rubis rouge, d'agate jaune et de cristal de roche (!). La tête était en or pur. (Serait-ce un souvenir de la barbe d'or de Peroun, à Kiev ?) Une autre statue placée en face représentait une jeune fille qui lui offrait des sacrifices et des parfums. Les Slaves attribuaient l'origine de ce temple à un de leurs sages qui vivait à une époque reculée. Nous avons raconté son histoire et ses aventures dans le pays des Slaves, les sortilèges, les stratagèmes et les mécanismes de son invention, à l'aide desquels il sut captiver le cœur, maîtriser et dominer l'esprit de ce peuple, malgré son humeur sauvage et versatile. »

mons dont le prince est Redigast[1]. Son idole est en or, son lit de pourpre. La ville a neuf portes ; elle est entourée partout d'un lac profond : on le traverse sur un pont de bois dont le passage est seulement permis à ceux qui viennent sacrifier ou consulter les oracles. (Ce détail semble indiquer que Rhetra était non pas une ville, mais simplement un lieu de culte.) De ce temple à Hambourg, il y a, dit-on, quatre journées de marche. » Plus loin (livre III, 52), Adam raconte que l'évêque Jean fait prisonnier fut invité à renier la foi ; sur son refus on lui coupa les mains et les pieds ; sa tête fut fichée sur une pique et les païens l'immolèrent (l'offrirent) à leur dieu Redigast. Ces choses eurent lieu le 4 des ides de novembre (10 novembre) dans la métropole des Slaves à Rethra. Par ce mot de métropole Adam de Brême veut, je crois, désigner le centre religieux des Slaves de cette région.

Helmold (I, 2) répète que Rethra est la capitale des Redariens et copie quelques lignes d'Adam de Brême sur le dieu Redigast. Plus loin (I, 22) il parle d'une lutte entre les peuples slaves, les Lutices et les Riaduri qui « à cause de leur antique cité et du fameux temple où l'on montre l'idole de Radigast prétendaient qu'ils étaient les plus nobles parce qu'ils étaient visités par tous les peuples slaves à cause des oracles et des sacrifices annuels. » Enfin (même livre, § 52) il nous apprend que « Prove était le dieu du pays d'Aldenburg, Seiva, déesse des Polabes, Radigast, le dieu de la terre des Obotrites. »

Au xv[e] siècle la chronique saxonne de Botho (*sub anno* 1113)[2] nous représente Ridegast portant sur la poitrine un bouclier avec une tête noire de bœuf ; il tient dans la main une hache ; sur sa tête est posé un oiseau. Un éditeur de la chronique a composé une illustration d'après ces indications et ce dessin, plusieurs fois

1) Leibnitz, dans les *Scriptores rerum Brunswicensium*, I, p. 191, cite le texte suivant rapporté par Lelewell, mais dont je n'ai pu vérifier l'authenticité : « Post mortem Caroli imperatoris quidam non veri christiani praecipue trans Albeam susceptam fidem Christi relinquentes idola sua projecta, Hammon scilicet, Suentobuck (Sventi Bog, comparez Svaptovit) Witelubbe (?) Radegast cum ceteris erexerunt et in loco pristino statuerunt. »

2) Citée par Jagic, *Arch.*, V, p. 201.

réimprimé, a servi au fabricant des prétendues divinités obotrites conservées au Musée de Neu Strelitz. Nous ignorons où Botho en avait pris les matériaux. Probablement dans son imagination. Enfin au XVIIe siècle le chroniqueur de Lubeck, qui commente Helmold, nous raconte que Radigast était un prince des Obotrites qui fut plus tard divinisé. Ce commentaire très tardif est peu vraisemblable; il est en contradiction avec tout ce que nous savons de la mythologie slave où nous ne rencontrons jamais de personnages divinisés.

Pour concilier Thietmar et Adam de Brême on peut supposer que Redigast, Redigost, aurait été le nom slave de la ville que les Allemands auraient appelée Rethra. Dans ce cas Redigost serait tout simplement un dieu éponyme.

On trouve également des noms d'hommes ou de localités terminés en *gost*. Le nom semble composé de deux éléments : *rad*, joyeux ; *gost*, hôte. Il correspond au grec φιλόξενος. Cette épithète peut aussi bien caractériser un individu qu'une localité. Miklosich (dans son mémoire sur les noms slaves) signale un Slovène appelé Radagost qui vivait vers 975 en Carinthie. On trouve chez les Slaves méridionaux un nom identique : *Miligost*[1], *carum hospitium habens, qui hospes carus est*, *Gosticad*, en tchèque *Hostirad*. On rencontre en Pologne des localités appelés Bydgoszcz, all. Bromberg (en Prusse); Radgoszcz est le nom d'un village de Galicie. Dans les monts Beskides en Moravie s'élève une montagne appelée Radhost. L'auteur de la *Moravia sacra*, Stredovsky[2], qui vivait au XVIIe et au XVIIIe siècle, suppose que cette montagne devait son nom à une idole de Radgost. Se fonde-t-il sur une simple ressemblance de noms ou sur une tradition locale? Quoi qu'il en soit, il raconte ce qui suit :

Il y avait sur la montagne un temple de Radhost (*g* devient *h* en tchèque). Là où naguère les païens célébraient la fête de ce dieu aux premiers jours après le solstice d'été, aujourd'hui encore sur cette montagne les fidèles des paroisses de Hochwald,

1) *Rad jugoslav. Akademje*, LXXX.
2) *Sacra Moraviae historia*, Salzbourg, 1710.

de Roznov, de Fridek, même les Slovaques voisins de Hongrie, accourent en grand nombre et, conformément à une coutume fort ancienne, sans qu'il s'y mêle d'ailleurs aucune superstition, ils se livrent au plaisir de boire et de danser. »

Il s'agit, comme on le voit, d'une de ces fêtes si connues du solstice d'été ; il n'y a pas de raison spéciale pour la rattacher au souvenir du culte de Radgost.

Podaga

Nous avons déjà cité le chapitre d'Helmold (I, 83), qui fournit sur les divinités slaves d'assez curieuses indications : « Les Slaves, dit-il, ont des formes très diverses de superstitions: parmi leurs dieux les uns ont des images dans les temples comme cette idole de Plon qui s'appelle Podaga... » Le mot Podaga ne veut rien dire; il peut appartenir aux deux sexes. M. Maretić (*Arch. für sl. Phil.*, X) l'interprète par Budigoj et fait remarquer qu'il y a des noms slaves commençant par *budi* (éveiller), d'autres finissant en *goï* (idée de vie, de force) et il interprète ainsi le nom: *In ea pergefactione validus*. D'après cette interprétation un peu hasardeuse, ce serait le dieu du bon réveil.

J'oserais proposer une interprétation plus simple. Au lieu de Podaga, ne peut-on pas lire *Pogoda*, le temps, la température. Pogoda serait le dieu ou la déesse des phénomènes atmosphériques. L'historien polonais Dlugosz mentionne une déesse de la température qui serait appelée Pogoda (*Arch. für sl. Ph.*, t. XIV, p. 170 et suiv.)[1].

Pripegala

Ce dieu figure dans un document de l'année 1108, une lettre pastorale de l'archevêque Adelgott de Magdebourg (citée par

1) Le mot *porgoda* existe encore aujourd'hui dans la langue des Kaszubes ou Slaves poméraniens. Voir le *Dictionnaire* de Ramult (*sub voce*), Cracovie, 1893.

Bruckner, *Arch. für sl. Phil.*, t. VI, 223). On en a jadis contesté l'authenticité, mais elle paraît, au témoignage de Wattenbach, parfaitement établie. Cette lettre constitue un document important pour l'étude des luttes du paganisme slave contre la propagande germanique. L'évêque écrit : « Ces hommes cruels, les Slaves, se sont soulevés contre nous; ils ont profané par leur idolâtrie les églises du Christ... Ils envahissent notre contrée. Ils coupent la tête des chrétiens et les offrent en sacrifice. Or leurs fanatiques, c'est-à-dire leurs prêtres, disent dans leurs festins : C'est notre Pripegala qui veut ces sacrifices. Pripegala, disent-ils, c'est Priape et Belphegor l'impudique [1]. Ils tiennent devant leurs autels des coupes pleines de sang et hurlant d'une voix horrible : Réjouissons-nous, disent-ils; le Christ est vaincu. La victoire est à Pripegala le victorieux. » L'évêque invite les chrétiens à entreprendre une croisade contre les barbares, « afin qu'on puisse faire entendre des cantiques de joie, au lieu des bruits horribles des Gentils en l'honneur de Pripegala ».

Que veut dire ce nom? M. Brückner a proposé une interprétation fort vraisemblable. Pripegala représente : Pribychval, « celui auquel la gloire arrive, le glorieux ». Ces noms en *pribi* sont fréquents chez tous les Slaves : Pribygoj (*accessit valetudo*), Pribyslav (*accessit gloria*), Pribymir (*accessit pax*), Pribytich (*accessit solamen*) [2]. Ne peut-on pas songer aussi au verbe *přepjékać*, brûler, qui existe encore dans la langue des Slaves poméraniens (*Dict.* de Ramult, *sub voce*). *Prepiekal* ne pourrait-il pas être une épithète du soleil? Je me permet de signaler cette hypothèse qui mérite, je crois, d'être discutée.

Louis Léger.

1) Ici l'évêque invente évidemment. D'où les prêtres païens auraient-ils connu Priape et Belphégor? Il croyait évidemment retrouver dans *Pri* et *Peg* les éléments de ces deux noms.

2) Maretic, *Rad. jug. Acad.*, t. LXXXI.

LE

DIEU AZTEC DE LA GUERRE[1]

III

LES FÊTES

Fréquemment, à la suite de guerres heureuses, d'expéditions couronnées de succès des marchands-espions, de l'élection de certains grands chefs, on offrait très solennellement des sacrifices au dieu de la guerre. De même lorsque se célébrait le *xiuhtlalpilli*[2] « ligature d'années » et à la fin des petits cycles de treize et de quatre ans. Chaque période rituelle de deux cent soixante jours[3], au jour Ce Tecpatl (un couteau, un silex), on faisait aussi de belles offrandes au Benjamin du panthéon aztec. Il avait en outre trois fêtes fixes, pendant les cinquième, neuvième et quinzième mois de l'année solaire de trois cent soixante-cinq jours et avait sa part de celle du second mois.

1° *Fête du cinquième mois.*

Au cinquième mois, *toxcatl* « collier », c'est-à-dire vers la mi-mai, commence au Mexique la saison des pluies. Avant cette époque la sécheresse est très grande, la terre grise et sans herbe, la nature nue, les plantes faibles et languissamment penchées. Quelques jours de pluie, et l'herbe nouvelle couvre le sol, le

1) Voir la livraison précédente, t. XXXVIII, p. 275.
2) Fête célébrée à la fin du cycle mexicain de cinquante-deux ans.
3) C'est donc une fête mobile.

maïs devient d'un beau vert; alors reviennent (ressuscitaient, croyait-on) les colibris, les *huitzitzilin*. La nature était morte, elle vit. Ce mois était celui de l'arrivée de Huitzilopochtli et du départ de Tezcatlipoca. Il n'y a pas à rappeler ici les honneurs rendus alors à ce dernier. On faisait avec du *tzoalli* une statue du Colibri Gaucher d'environ 0m,85 de hauteur. On édifiait dans le grand temple une litière semblable au teoicpalli habituel. Des bâtons de *mizquitl*[1] formaient la charpente intérieure des bras de la statue. Celle-ci achevée, on la couvrait de toutes les parures du dieu. On la revêtait d'une cape peinte de lèvres humaines, puis d'un manteau d'*hennequin*[2] à mailles très larges. Sur sa tête une couronne très ajustée au front s'élargissait vers le haut comme une corbeille; de son milieu sortait une tige couverte de belles plumes et en haut de laquelle s'enchatonnait un couteau d'obsidienne dont la moitié de la lame était jusqu'à la poignée teinte de sang. Un riche manteau de plumes recouvrait tout le reste du vêtement et portait en son milieu une plaque ronde en or battu au marteau. Au pied de l'image, on plaçait des lèvres humaines en tzoalli que venait recouvrir le grand manteau sur lequel étaient peints des membres et des bouches de personnes dépecées; ce manteau avait nom *tlaquaqualo*[3].

On faisait aussi un gros carton épais d'un doigt, large d'une brasse et long de vingt. Un grand nombre de robustes adolescents, se tenant devant la statue, le portaient de chaque côté, le tenant, afin qu'il ne se déchirât, entre des *teomitl*[4] « divines flèches », emplumées près de la pointe, au milieu et à l'extrémité du manche. Ces flèches étaient tenues à chaque bout par un jeune homme dont les mains en serraient à la fois deux, pressant le carton sur les deux faces. Lorsque la statuette était parachevée,

1) Arbre de la famille des légumineuses, appelé aujourd'hui *mezquite* au Mexique, caractérisé par ses épines et ses fruits; on en extrayait une gomme semblable à celle du Sénégal, employée en teinture et qui sert encore à fabriquer de l'encre (*Prosopis dulcis*).

2) Fil d'agave dont l'exploitation est aujourd'hui l'un des plus importants objets du commerce et de l'industrie yucatèques.

3) « On mange ».

4) *Teotl* « divin », *omitl* « flèche ».

divers capitaines et dignitaires la transportaient assise sur son teoicpalli. Devant allaient processionnellement, en chantant un hymne dans lequel ils demandaient au dieu la pluie et la fertilité et en dansant un grand *areyto*[1], les porteurs du carton. Quand on arrivait au pied du grand escalier du temple, on attachait des cordes aux quatre têtes de serpents de la divine litière de façon à pouvoir la maintenir bien horizontale. Arrivés en haut, les porteurs du carton l'enroulaient avec grand soin, sans le briser; leurs teomitl étaient mises en faisceau et confiées à la garde d'un assistant. La statue était déposée sur l'estrade; le carton devant elle. Ensuite tous les profanes redescendaient, les prêtres restaient seuls. Cela avait lieu au coucher du soleil. A la même heure on faisait au dieu des offrandes de *tamalli*[2] et d'autres comestibles.

Le lendemain, dès le point du jour, chacun présentait des mets à la petite idole de Huitzilopochtli qu'il avait chez lui, puis allait sacrifier des cailles devant celle installée la veille au soir dans le temple. La première offrande, quatre cailles, était faite par le *Tlacatecuhtli* de Mexico, chef suprême militaire de la confédération de cette ville avec Tezcuco et Tlacopan; ensuite venaient les prêtres; enfin accourait le peuple. Chacun jetait les têtes d'oiseaux devant l'idole. Quant aux corps, ils étaient peu après ramassés, plumés, cuits et salés par des guerriers; une partie en était donnée au Tlacatecuhtli, une autre aux chefs inférieurs, une troisième aux prêtres; les braves cuisiniers mangeaient le reste. On remplissait de *copalli*[3] des *tlemaitl*[4], encensoirs en terre cuite fort bien ouvragés et semblables à des pots troués, que l'on avait préalablement remplis de la braise d'un feu allumé dans le temple même. Les prêtres encensaient alors la nouvelle statue; au même moment chacun en faisait autant

1) Nom emprunté à la langue d'Hispaniola et donné par la plupart des auteurs aux ballets américains sacrés et profanes.

2) Galette de maïs dont la pâte était cuite et enveloppée dans les feuilles mêmes de l'épi.

3) « Copal, arbre qui donne la gomme-copal, encens, vernis ».

4) « Main de feu ». *Tletl* « feu », *maitl* « main ».

chez lui. On allait ensuite verser les braises dans le *tlexictli*[1], grand foyer rond placé au milieu de la cour et haut de deux empans.

Pendant ces fêtes les jeunes filles se fardaient le visage, se couvraient de plumes rouges les bras et les jambes et portaient à la main des *teteuitl*, petits drapeaux en papier[2] teintés d'encre et à hampes de roseaux. Certaines filles de gens notables remplaçaient le papier par le *canauac*[3], légère étoffe aux noires rayures verticales. Toutes se tenaient par la main, sans lâcher leurs drapeaux. Elles dansaient en rond autour d'un foyer au-dessus duquel se tenaient deux hommes aux noirs visages et portant sur le dos à l'aide, comme le faisaient les femmes, de courroies s'appuyant non sur le front, mais sur le haut de la poitrine, des petites cages en bois de sapin dont les bords étaient surmontés de petites bannières en papier. Pendant ce temps, de leur côté, dansaient les prêtres. Tous, hommes et femmes, dansaient le *toxcachocholoa*[4], sorte de sautillement cadencé. Les sacerdotes avaient sur le front des pétales de roses en papier ; sur la tête des plumes blanches, sur le visage et sur les lèvres une couche de miel, symbole de la nature florissante, qui rendait brillante leur habituelle teinture noire ; selon leur coutume, ils étaient vêtus d'*amamaxtli*[5] ; ils tenaient des sceptres en bois de palmier appelés *cuitlacuchtli*[6] et terminés en haut par une fleur et en bas par une boule, toutes deux en plumes noires : la partie par laquelle on saisissait ces bâtons, symboles du printemps, était entourée d'un papier rayé de noir. A certains de leurs pas les prêtres s'appuyaient avec ces sceptres sur le sol. Les musiciens se tenaient dans un *calpulco*[7] spécial, de façon à ne pas

1) « Nombril de feu ». *Xictli* « nombril ».

2) Le papier indigène, tiré de l'agave.

3) « Amenuisé, aminci, mince, fin, léger ».

4) « Danse du (mois) Toxcatl. ». *Chocholoa* « aller en sautant ».

5) « Pagne en papier ». *Amatl* « papier », *maxtli* « pagne, ceinture ».

6) Peut être pour *cuitlaxochitl* « fleur (*xochitl*) de la base (*cuitlatl*) », à cause de la boule du bas.

7) « Lieu du calpulli ». *Calpulli* (augmentatif de *calli*) « grande maison, quartier, faubourg, temple de quartier, chapelle de gens ».

être vus des danseurs et à ne pas les voir; ils étaient tous assis, le timbalier au milieu[1]. Les dignitaires et les guerriers, les jeunes gens et les vieillards, tous, se tenant par la main, dansaient une gigantesque farandole dans une autre partie de la cour. A eux se mêlaient les jeunes filles, toujours bien fardées et emplumées de rouge aux bras et aux cuisses, portant une coiffure non de fleurs, mais de *momotztli*[2], symbole de la sécheresse disparue, dont chaque grain avait l'air d'une belle fleurette blanche. Cet areyto appelé *tlanaua*[3] était très décent; toute parole grossière, tout geste immodeste eussent été châtiés sur-le-champ par des préposés spéciaux. Tous ces ballets duraient jusqu'à la nuit.

C'est au commencement de ces fêtes que l'on immolait un jeune et vivant Tezcatlipoca qui durant l'année entière s'était livré à tous les plaisirs. En sa compagnie, mais avec moins de vénération, avait été élevé un autre jeune homme, image de Huitzilopochtli et que l'on appelait *Ixteocalli*[4] « œil du temple », *Tlacauepan*, *Tlacauepan Cuexcotzin*, *Teiccauhtzin*[5], « jeune frère ». Quand les cérémonies précédemment décrites étaient terminées on couvrait cet Ixteocalli de papiers sur lesquels étaient peints des ronds noirs; on le coiffait d'une mitre en plumes d'aigle surmontée de plusieurs panaches au milieu desquels s'élevait un couteau d'obsidienne à moitié teint de sang et orné de plumes rouges; sur son dos l'*icuechin*, ornement d'un empan carré, en toile claire, attaché par des cordelettes en coton nouées sur la poitrine et au milieu duquel était un petit sac en coton appelé *patoxin*; il portait à un bras le matacaxtli de cuir; aux jambes des grelots en or. Ainsi vêtu il se plaçait à la tête des danseurs. C'était volontairement, à une heure quelconque de son choix, qu'il se remettait aux mains des *tlatlacaanaltin*[6]

1) Le caractère en apparence espagnol d'airs mexicains et yucatèques a fréquemment étonné ceux qui les ont entendus. L'explication de ce fait est indirectement donnée dans l'une des *Nouvelles* de Cervantes.

2) Grains de maïs éclaté au feu. « Éclaté, fendu ».

3) « On danse en se tenant par les mains ».

4) *Ixtli* « visage, face, œil », *teocalli* « divine maison, temple ».

5) Ce jeune frère de Huitzilopochtli était aussi un dieu de la guerre; le centre principal de son culte était Texcuco.

6) « Ceux qui tiennent les gens ». — *Ana* « tenir, prendre ».

qui le maintenaient sur le techcatl tandis que le grand-prêtre lui ouvrait la poitrine pour en arracher le cœur palpitant encore. Sa tête était coupée et placée sur le grand tzompantli près de celle du jeune Tezcatlipoca.

Ce même jour les prêtres incisaient avec des couteaux sacrés la poitrine, le gras des bras et des poignets des enfants des deux sexes.

Fête du neuvième mois.

Au neuvième mois, *tlaxochimaco*[1] « on offre des fleurs », c'est-à-dire à la mi-août, les pluies deviennent intermittentes; la terre est suffisamment rafraîchie; c'est la belle saison; le ciel est d'un splendide azur; la chaleur, si bienfaisante à cette altitude de 2.400 mètres, augmente; les fruits sont mûrs. Toutes les idoles sont fleuries et le bleu brille sur la grande statue de Huitzilopochtli.

Deux jours avant ce mois tous les Mexicains allaient dans les jardins cueillir des fleurs de toute espèce et les apportaient au temple où ils les laissaient toute la nuit. Au point du jour on en faisait avec du fil d'agave de très longues guirlandes entrelacées que l'on tendait dans la cour du temple. Dans l'après-midi tout le monde s'occupait à faire des tamalli, à tuer et préparer des poules et des petits chiens, en un mot à tout mettre en état pour le lendemain; la nuit tout entière se passait ainsi sans repos. Le premier jour du mois, de bonne heure, les prêtres offraient à la statue de Huitzilopochtli des fleurs, des vivres, de l'encens, et l'ornaient de guirlandes, consacrant ainsi au dieu les primeurs de l'année. On allait ensuite orner de même les autres teocalli, les calpulli, les *telpochcalli*[2] et les demeures officielles; on en faisait autant chez les particuliers. Cette décoration terminée, chacun mangeait et buvait ce qui avait été préparé la veille. A

1) *Xochitl* « fleur », *maca* « donner, offrir ». C'était à Tlaxcalla le *miccailhuitzintli* « la petite (*tzin*) fête (*ilhuitl*) des morts (*miqui*) ».

2) « Maison (d'éducation) des enfants ». *Telpochtli* « jeune garçon », *calli* « maison ».

midi commençait dans la cour du grand temple un areyto solennel. Les vaillants guerriers appelés *otomin*[1] et *quaquachictin*[2] guidaient la danse ; derrière eux venaient les *tequinaque*[3], puis les *telpochiaque*[4], plus loin les *tiachcauan*[5]. Les filles de joie prenaient part à ce ballet. On dansait en chantant et en se tenant par la main, tantôt un homme entre deux femmes, tantôt une femme entre deux hommes. Les musiciens se tenaient ensemble, à peu de distance, au pied d'un *momoztli*[6], sorte d'autel ou de plate-forme circulaire, peu élevé, n'ayant que quelques marches et qui se trouvait aux carrefours. Ni les pieds, ni les mains, ni les têtes des danseurs n'exécutaient de mouvements particuliers; on ne tournait pas sur soi-même; le pas était simple et lent. Personne n'osait faire de bruit ou traverser le bal. Tous les danseurs faisaient bien attention à accorder leurs pas avec ceux des otomin et des quaquachictin. Ceux-ci tenaient les femmes comme embrassées par le cou ou par la taille, ce qu'eux seuls avaient le droit de faire. L'areyto terminé au coucher du soleil, chacun s'en allait chez soi. Tout le monde accomplissait la même cérémonie dans sa maison devant ses dieux lares; Mexico retentissait partout du bruit de la musique et des chants. Les vieillards s'enivraient, chose très sévèrement interdite aux jeunes gens.

D'après Clavigero le sacrifice de quelques prisonniers de guerre couronnait la fête.

Fête du quinzième mois.

Au quinzième mois, *panquetzaliztli*[1] « déploiement d'éten-

1) Coquillages marins que ces jeunes gens portaient au cou comme ornement.

2) « Les guerriers valeureux », de *tequitl* « exploit ».

3) « Qui mènent les jeunes gens ».

4) « Braves, courageux, intrépides, chefs, principaux ». Plus spécialement les jeunes hommes chargés d'apprendre aux adolescents le métier des armes.

5) Dans les superstitions populaires les momoztli étaient les postes de guet nocturne de Tezcatlipoca.

6) *Pantli* « bannière, drapeau, étendard », *quetzaliztli* « action de lever ».

dards »[1], c'est-à-dire vers la fin de décembre, au solstice d'hiver, le froid[2] arrive à grands pas, les monts[3] sont couverts de neige, les plantes s'étiolent, beaucoup d'arbres perdent leurs feuilles; plus de fleurs, plus de fruits. La nature entière meurt et avec elle Huitzilopochtli dont triomphe alors le rival Tezcatlipoca, dieu du froid, de la sécheresse, de la faim. C'était donc pendant ce mois qu'était célébrée la plus grande fête de ces deux divinités, la plus horrible hécatombe annuelle de Mexico.

Dès le premier jour du douzième mois *Teotleco*[4] « le dieu arrive » commençaient pour les prêtres quatre-vingts jours de macérations. Pendant les soixante premiers ils allaient à minuit, tous nus et quelque temps qu'il fît, orner de roseaux, de branchages de feuilles de maguey, le tout cueilli sur les hauteurs, les oratoires, même lointains, des dieux des monts, en jouant alternativement des conques marines et de la trompe.

La fête de ce mois était double. Les marchands-espions immolaient des captifs et des esclaves; en même temps un Huitzilopochtli en pâte était *mis à mort* par un grand-prêtre. Afin de rendre plus facile à suivre la description voyons d'abord ce que faisaient les *Pochteca*[5].

1° *Fête des Marchands.*

Le marchand qui voulait plus spécialement honorer en ce quinzième mois le Colibri Gaucher par un banquet anthropophagique achetait au marché d'*Azcaputzalco*[6] des esclaves que le premier chapitre de Sahagun appelle *tlaaltilli*[7] parce qu'on les

1) Ces étendards, drapeaux, bannières, n'ont que peu de rapport comme taille avec les nôtres et étaient moins que des fanions.

2) Froid très relatif, à peine inférieur à 0°.

3) Les monts de faible hauteur, car plusieurs sommets sont couverts de neiges perpétuelles.

4) *Teotl* « Dieu », *eco* « arriver ». Formule consacrée par laquelle un prêtre annonçait la venue de Tezcatlipoca.

5) Pluriel de *pochtecatl* « marchand ». Les marchands-espions de Mexico portaient aussi le nom de *tlanamacani* « homme qui échange une chose pour une autre ».

6) « Lieu des fourmilières ». *Azcaputzalli* « fourmilière. » Représenté graphiquement par une fourmi au milieu d'un cercle de petites pierres.

7) *Tlacatl* « gens », *altia* « laver ».

lavait fréquemment. Il les choisissait alertes, dispos, bien faits, sans tache, et surtout ni bossus ni trop gros. De trente mantes environ leur prix montait jusqu'à quarante s'ils étaient habiles au chant et à la danse. Il les emmenait chez lui où il les tenait en lieu sûr pendant la nuit. Les hommes n'accomplissaient aucun travail, les femmes devaient filer. Ils dansaient fréquemment sur les terrasses des maisons. Le marchand faisait en outre de grandes provisions de comestibles. Il se procurait aussi près d'un millier de mantes, quatre cents ceintures riches, des ceintures ordinaires, des *maxtli*[1], etc.; les plus beaux de ces objets étaient destinés aux chefs les plus renommés ainsi qu'aux principaux marchands appelés *Pochteca tlailotlac*[2], et aux *naualoztomeca*[3] et *tayaualouani*[4] qui faisaient le commerce des esclaves; aux autres marchands des villes voisines on faisait de moindres cadeaux. Leurs femmes recevaient des *huipilli*[5] et autres jupes. Il achetait beaucoup de *chilli*[6] et du sel, de nombreux vases à *atolli*[7], des tomates, une centaine de dindons, une trentaine de petits chiens comestibles, vingt charges de cacao et deux mille à quatre mille palettes pour remuer le chocolat, des plats et des corbeilles de diverses grandeurs, etc., etc.

Tout étant préparé, notre Pochteca allait faire lui-même ses invitations. Il se rendait d'abord à *Tochtepec*[8] où résidaient de nombreux marchands tlatelulca et y faisait de belles offrandes à l'Hermès nahuatl, *Yacatecuhtli*[9] « le chef qui guide »; il déposait

1) Ceinture, pagne ou bande large descendant jusqu'aux cuisses et protégeant les parties sacrées.

2) Marchands du quartier de Tezcuco appelés *Tlailotlacan*, habiles peintres d'histoire, venus de la Mixtèque.

3) *Nauali* « déguisement, sorcier..., nahuatl », *oztomeca* « marchands ».

4) « Celui qui cerne l'ennemi ». *Yaualoa* « entourer, cerner ».

5) Sorte de camisole pour femme, ayant la forme d'une chasuble incomplètement fermée sur les côtés et recouvrant le haut du corps jusqu'aux hanches.

6) Piment. Le *chilli atolli* était une boisson très recherchée, faite de maïs et de piment.

7) Bouillie de maïs très estimée.

8) « Lieu des lapins ». *Tochtli* « lapin », *tepetl*, c. Représenté graphiquement par une tête de lapin sur le signe conventionnel des lieux et des monts.

9) *Yacana* « guider, conduire, gouverner, administrer », *tecuhtli*.

devant la statue du dieu autant de paires de bâtons (*cohuatl*) de marchands, cannes recourbées et ornées de papier, qu'il avait l'intention de sacrifier de couples humains; il couvrait ces bâtons de vêtements semblables à ceux que devaient revêtir les victimes. Ensuite, dans ce même Tochtepec, à minuit, il donnait aux Pochteca des douze localités voisines un fort beau repas accompagné de riches cadeaux, puis devant un feu allumé tout exprès il décapitait autant de cailles qu'il devait offrir d'humaines hosties; après avoir encensé vers les quatre points cardinaux il invitait les convives au banquet qu'il avait l'intention de donner en l'honneur de Huitzilopochtli. Il reprenait ensuite son *quetzalcohuatl* « serpent emplumé », bâton recourbé en forme de crosse et orné de belles plumes de quetzal, et rentrait à Mexico. Après y avoir pris un peu de repos il se rendait auprès des trois chefs de sa corporation et après leur avoir offert de riches cadeaux leur rendait un compte exact et minutieux de tout ce qu'il avait déjà fait et de tout ce qu'il avait l'intention de faire. Ceux-ci l'approuvaient et le félicitaient et lui rappelaient qu'il devait donner quatre repas[1] : le premier à l'arrivée des invités, le second lors de la cérémonie appelée *tlaixnextia*[2], le troisième quand au moment où se pareraient les esclaves serait accompli le rite du *teteoaltia*[3], le dernier après le sacrifice. Un nagualiste (astrologue)

1) Certes les habitants de Mexico étaient riches, moins cependant que notre habitude de regarder l'or comme le signe de la fortune nous pousse à tort à le croire. Néanmoins il semble sinon impossible, du moins très difficile, que de simples particuliers aient pu, et surtout fréquemment, faire de tels frais véritablement énormes. N'oublions pas en effet que la propriété foncière n'existait pas, que les terres appartenaient à la tribu qui concédait un droit de jouissance sur des lots à chacun de ses membres, et que si la propriété mobilière avait pu se constituer par commerce, butin, etc., l'habitude de brûler sur la tombe ce que le défunt avait de plus précieux devait singulièrement amoindrir la richesse en étoffes, vases, bijoux, etc. N'oublions pas que les castes, celles des marchands aussi bien que les autres, étaient chose inconnue. Les fêtes ici décrites devaient donc être données au nom de ses associés par le chef de l'une de ces expéditions mi-commerciales, mi-guerrières, qu'organisaient fréquemment des Pochteca; ainsi était en partie employé leur butin.

2) « Il acquiert habilement ».

3) « Faire boire (*altia*) les dieux ».

habile désignait les jours fastes, ce dont on donnait communication aux invités. Le Pochteca faisait alors apprêter chez lui force dindes et tamalli. Les esclaves mâles, bien nourris afin que plus délicate fût leur chair, étaient ornés de boucles d'oreille en cuir avec pendeloques et plumes de quetzal attachées par des fils rouges, de mentonnières recourbées, de colliers, guirlandes et rondaches de fleurs, de papiers appelés *amapatlachtli*[1]; les jambières en peau de tigre portaient aux cous-de-pied des breloques en forme de petits escargots; aux tempes pendait un cuir jaune surmonté de bandelettes d'or et de turquoises et duquel se détachaient de rouges cailloutages alternant avec des pierres miroitantes et des mèches de cheveux; ils fumaient ou sentaient des roseaux parfumés. Les femmes esclaves portaient les cheveux tordus et attachés par de multicolores fils mous de coton entremêlés de plumes blanches. Tous ces malheureux dansaient sans cesse à partir de minuit sur une estrade garnie de sièges et de nattes et dressée près de la porte. Danseurs et spectateurs, victimes et hommes libres, tous avaient grande abondance de mets et de boissons et étaient traités avec de grands égards. Dès qu'un invité se sentait pleinement satisfait il s'en retournait chez lui en emportant des roseaux à fumer et autres cadeaux.

Le lendemain, jour du tlaixnextia, il était fait de même.

Le troisième jour, consacré au teteoaltia, on ornait les têtes des victimes de plumes retombantes de diverses couleurs; on leur mettait des pendants de nez en larges pierres noires semblables à des papillons, des oreillères versicolores en bois, des jaquettes aux bordures frangées et ornées de carrés bariolés de crânes et d'ossements en bleu clair, en rouge et en noir, et qui leur descendaient jusqu'aux cuisses; on les ceignait de xiuhtlalpilli; aux épaules des *tlomaitl*[2] adhérant à leur base à la jaquette au milieu de papiers peints de diverses couleurs mêlées de marcassite; du coude jusqu'en haut du bras gauche montait le matacaxtli; des sandales peintes avec un mélange de noir et de mar-

1) « Grands papiers ». *Amatl* « papier », *patlachtli* « grand ».
2) « Ailes d'épervier ». *Tlotli* « épervier », *maitl* « main, bras, aile ».

cassite. C'étaient les ornements mêmes du dieu. Une garde veillait de jour et de nuit sur les victimes dont deux femmes lavaient le visage.

Tout étant ainsi dûment préparé il ne restait plus qu'à célébrer la grande fête.

Le premier jour du quinzième mois commençait un areyto qui devait durer pendant les vingt jours; chaque après-midi et jusqu'à dix heures du soir, hommes et femmes chantaient et dansaient dans la cour du grand temple. Un hymne était adressé à Huitzilopochtli depuis le commencement de la nuit jusqu'à matines; ce chant sacré appelé *tlaxotecuyotl*[1] « la gloire est établie » était probablement celui-ci que nous a conservé Sahagun :

Vitzilopochtli icuic.

Vitzilopuchi, yaquetlaya, yyaconay, ynohuihuihuia anenicuic, toçiquemitla, yya, ayya, yya yya uia, queyanoca, oya tonaqui, yyaya, yya, yya.

Tetzauiztli ya mixteoatl, ce ymocxi pichauaztecatla pomaya, ouayyeo, ayyayya.

Ay tlaxotla tenamitl yuitli macoc mupupuxotiuh, yautlatoa ya, ayyayyo, noteuh aya tepanquizqui mitoya.

Oya yeua uel mamauia, in tlaxotecatl teuhtla milacatzoaya, itlaxotecatl milacatzoaya.

Amanteca toyauan xinechoncentlalizquiuia yeatipan yauhtiua, xinechoncentlaizqui.

Pipiteca toyauan xinechoncentlaizquia : yealipan yauhtiua, xinechoncentlaizqui.

Hymne à Huitzilopochtli.

Huitzilopochtli, le prééminent; nul ne l'égale. Je ne le chante pas en vain dans le costume des aïeux, je resplendis, j'éblouis.

Epouvante du Mixtec[2], seul il extermina les Picha-Huaxteca[3], il les subjugua.

Le Lanceur[4] est un exemple pour la Ville quand il aide à travailler la terre; l'Orateur de Guerre est dit le représentant de mon dieu.

1) *Tlaxo*, passif de *tlaza* « poser, lancer, établir », *tecuyotl* « dignité, renommée, gloire ».

2) Les Mixteca habitaient Mixtecapan, près du Pacifique. *Mixtli* « nuée ».

3) Les Huaxteca, apparentés aux Mayas, vivaient sur le littoral du Golfe; les Picha-Huaxteca « Huaxteca gelés » habitaient probablement les hautes montagnes. *Huaxin* « arbre de la famille des légumineuses (*Acacia esculenta* L.) ».

4) Le Lanceur du xiuhcoatl, du serpent-éclair.

Il crie avec force et il épouvante; le divin Lanceur s'enroule, le divin Lanceur s'enroule[1].

Amanteca[2], unissez-vous à moi dans la maison[3] pour combattre les ennemis, unissez-vous à moi.

Pipiteca[4], unissez-vous à moi dans la maison pour combattre les ennemis, unissez-vous à moi.

Le neuvième jour du quinzième mois on lavait les victimes avec l'eau de la fontaine *Huitzilatl*[5], près du bourg *Huitzilopochco*[6]; des vieillards allaient chercher ce liquide consacré dans des vases neufs bouchés par des feuilles d'*ahuehuetl*[7]. Les esclaves des deux sexes ayant été menés devant le grand temple on leur jetait sur la tête un seau d'eau; après leur avoir enlevé leurs vêtements mouillés on les ornait de papiers qu'ils devaient conserver jusqu'à la pierre des sacrifices et on les teignait en bleu clair avec des rayures faites avec de l'adobe sur les jambes et sur le bras; on leur traçait sur le visage des bandes alternativement jaunes et bleues, rappelant la peinture à la fois céleste et infantile du dieu; un demi-cercle pendait à une flèche transperçant la cloison nasale; d'une couronne de petits roseaux s'élevait un faisceau de plumes, blanches pour les hommes, jaunes

1) Il s'enroule autour des ennemis comme son serpent-éclair.

2) Les Amanteca habitaient à Mexico le quartier d'Amantlan.

3) Maison des dards (*tlacochcalli*).

4) M. Brinton traduit : « a *nomen gentile*, those having charge of the spies, from *pipia*, to spy ». C'est possible. *Pipiteca* peut venir aussi du nom *pipitzli* d'un oiseau aquatique. C'est encore un nom gentil que celui des Amanteca que Molina interprète « oficiales de artes mecanicas » et qui pour Rémi Siméon signifie « artisans habiles à disposer (*teca*) des plumes »; tous deux me semblent avoir tort, et le nom de la profession doit venir du nom ethnique (c'est d'ailleurs ce que dit Sahagun, livre IX, chapitre xviii), lequel pourrait être dérivé d'*amanalli*, mot qui désigne les lagunes et étangs, les eaux (*atl*) tranquilles, sans courant (*mana*).

5) « L'eau des colibris » ou « l'eau des épines », plus probablement « l'eau de Huitzilopochtli ». Représentée graphiquement par un colibri (*huitzitzilin*) et par l'eau (*atl*).

6) « Lieu de Huitzilopochtli ». Près du lac Chalco. Représenté graphiquement par un colibri dans le bouclier bleu que le dieu portait à son bras gauche.

7) Cyprès chauve (*Cupressus disticа*), grand arbre abondant dans les environs de Chapultepec. *Atl* « eau », *huehue* « vieux ».

pour les femmes. Après les avoir ainsi parés au pied de la grande pyramide le maître les ramenait chez lui.

Le seizième jour du mois, les possesseurs d'esclaves et les anciens des vingt quartiers commençaient un jeûne de cinq jours, ne mangeant absolument rien en dehors du repas *commun* de midi. A minuit on allait se baigner dans les *ayauhcalco*[1], oratoires élevés au bord du lac; les femmes et les maîtres se plongeaient simplement dans les canaux passant devant leurs maisons. Les baigneurs s'étaient auparavant incisé les oreilles avec quatre épines de maguey; ils en jetaient une dans l'eau, en plantaient une autre sur la rive et offraient les deux dernières au dieu de l'ayauhcalco; les femmes ne se piquaient que d'une seule qu'elles plantaient ensuite sur le bord.

Le dix-neuvième jour du mois, les esclaves et les maîtres des deux sexes, ceux qui devaient laver les visages des victimes et ceux qui avaient charge de les accompagner au temple, ainsi que ceux qui avaient pour fonction d'ouvrir la marche en tenant de petits drapeaux, se réunissaient et se tenant non par la main mais par de grosses guirlandes de souchets exécutaient en chantant une danse serpentine enragée. Les anciens, placés dans la cour du temple, chantaient en s'accompagnant sur les instruments. Il y avait grande affluence de populaire. Ceux qui voulaient se macérer s'abstenaient de passer cette nuit avec leurs femmes lorsqu'à minuit, l'areyto terminé, chacun retournait chez soi.

Le lendemain, vingtième et dernier jour du mois, les premières lueurs de l'aube donnaient le signal de la grande fête. Précédés d'un homme porteur d'une écuelle pleine de teinture noire, rouge ou bleue, les esclaves allaient en chantant aux demeures de leurs maîtres. Là ils trempaient leurs mains dans la couleur et les appliquaient sur les seuils et les montants des portes. Ensuite ils prenaient un léger repas si la mort imminente leur laissait quelque appétit. Des porteurs se chargeaient des cadeaux à distribuer. Les victimes mâles se paraient de leurs banderoles de

1) « Les maisons des brumes ». Cf. G. Raynaud, *La déesse de l'amour au Mexique*.

papier et ornaient de minuscules drapeaux flottants leurs épaules ; les femmes attachaient sur leurs dos leurs petits nécessaires de toilette. Ceci fait, tous les spectateurs se rangeaient en bon ordre devant la porte, tandis que les esclaves allaient dans les cuisines faire plusieurs fois le tour des foyers. On se rendait ensuite au grand temple, les malheureux voués à la mort au dernier rang. Dès l'arrivée dans la cour, probablement dans la salle *netotiloyan*[1] (« on danse ») commençait un areyto ; ensuite les porteurs déposaient leurs charges, mettant à part les mantes ; alors avait lieu la grande distribution des cadeaux aux invités qui entraient, les hommes par une porte, les femmes par une autre. Tout ayant été donné, les esclaves processionnaient lentement autour de la grande pyramide, en montaient les degrés, tournaient autour du techcatl, redescendaient. On leur donnait alors du *teooctli*[2] à boire, puis on les ramenait vacillants et comme ivres[3] au *calpulli* appelé *Pochtlan*[4] ou *Acxotlan*[5]. Là on les dépouillait de leurs papiers et on les faisait asseoir sur des *petlatl*[6]. Ayant reçu à boire et à manger ils devaient consacrer toute leur nuit au chant et à la danse. À minuit, les servants du temple les disposaient en rang sur une natte étendue devant un foyer. Les maîtres des esclaves étaient vêtus du *teoxicolli*[7], jaquette pareille à celles des victimes, parés de papiers peints, et portaient les sandales *pozol-*

1) *Itotilo*, impersonnel d'*itotia* « danse ». C'est le quarante-sixième édifice de la description de Sahagun.

2) « Divin pulque », extrait peut-être du *teometl* « maguey divin ». *Octli* « pulque, eau-de-vie de maguey ».

3) Les Mexicains avaient un grand nombre de boissons enivrantes destinées à donner un tel courage aux victimes qu'elles couraient d'elles-mêmes au sacrifice (Sahagun, livre IX, chapitre XII).

4) L'un des noms, pochteca, donné aux marchands, devait être, au moins primitivement, ethnique ; c'est pourquoi je traduis *Pochtlan* non par « lieu des marchands » mais par « lieu des *pochotl* » ; le pochotl (*Bombax ceiba*) est un grand et bel arbre fournissant un excellent bois de construction. Les Pochteca seraient « les gens de Pochtlan ». En ce calpulli résidaient le *Pochtlan teohua Yacatecuhtli*, prêtre du Mercure mexicain Yacatecuhtli.

5) « Lieu des *acxoyatl* ». L'acxoyatl est une sorte de laurier sauvage dont les feuilles servaient aux prêtres pour recueillir le sang de leurs scarifications.

6) « Natte, petate ». Servaient pour s'asseoir et pour se coucher.

7) « Divine jaquette ». *Xicolli* « jaquette ».

cactli[1]. On éteignait le feu. Dans l'obscurité on donnait à chaque esclave quatre petites bouchées de *tzoalli* (pâtisserie) trempé dans le miel, coupées avec un fil d'*ixtli*[2]. Ces bouchées avalées, on leur arrachait, afin de les conserver comme reliques, les cheveux du sommet de la tête, tandis qu'un musicien tournait autour de l'opéré en jouant d'un instrument appelé *quacaxitl*[4] dans lequel on recueillait au fur et à mesure les cheveux. Cette épilation accomplie, on criait en battant de la main la bouche. Le musicien s'en allait avec son écuelle. Le maître prenait l'encensoir tlemaitl, plein de braise, et allait dans la cour l'élever vers les quatre points cardinaux.

A peine l'aurore avait-elle dissipé les dernières ombres de la nuit que tout le monde se mettait à manger les *tamalli*, cylindres en pâte de blettes coupés avec un fil d'ixtli, préparés d'avance. Après ce repas, auquel ne prenaient part qu'avec un manque d'entrain des plus compréhensibles les futures victimes, on roulait les nattes et on les entassait dans un coin; il en était fait de même dans toutes les maisons.

De très bonne heure aussi l'un des prêtres, couvert des riches vêtements de Quetzalcohuatl et portant très révérencieusement la statue en bois bien ornée de Paynal, descendait du haut du grand teocalli et allait droit au *teotlachtli*[5] ou *teotlachco* qui se trouvait au milieu de la cour; là on tuait devant lui deux captifs en l'honneur du dieu *Amapantzitzin*[6] et deux autres en l'honneur du dieu *Oappatzan*; les statues de ces divinités étaient érigées

1) *Pozolli* « gonflé » (?), *cactli* « sandale ».

2) Les fils d'ixtli, qui font l'objet d'un commerce important dans le centre du Mexique, servent à divers usages de la corderie. On les tire des feuilles des magueys appelés aujourd'hui *metometl* ou *echuguilla* (*pita*, *reata*), *cosmetl* blanc, *izmetl* cimarron, etc.

3) A cause du son rendu : *chichi*.

4) « Vase de tête ». *Quaitl* « tête », *caxitl* « vase ».

5) « Divin jeu de paume », *Tlachtli* « jeu de paume ». C'est le trente-neuvième édifice de la description de Sahagun. Les deux divinités Amapantzitzin et Oappatzan étaient peut-être celles dont les idoles se trouvaient sur les deux anneaux de pierre du jeu.

6) « Pluriel d'Amapan, au milieu du papier, d'*amatl*, papier, uni à la préposition *pan* », dit Rémi Siméon.

près du jeu de paume; les cadavres, traînés à travers le tlachtli en rougissaient le sol de sang. Ensuite Paynal, escorté de quatre magiciens et de nombreux servants, prenait en courant le chemin de Tlatelolco; beaucoup de prêtres allaient au devant de lui l'encenser puis décapitaient en sa présence une foule de cailles. De là, droit à *Nonoalco*[1] dont le ministre suivi du représentant du dieu Quauitlicac, compagnon de Paynal, et paré de ses plus beaux ornements, venait le recevoir. Tous trois se dirigeaient vers Tlacopan au lieu dit *Tlaxotlan*[2]. Ensuite on se rendait au quartier *Popotlan*[3] où devant un temple on brûlait de l'encens, on décapitait des cailles, on tuait des captifs. Ensuite à *Mazatzintamalco*[4], puis à *Chapultepec*[5]. En passant devant le mont de la sauterelle on traversait la petite rivière *Izquitlan*[6] où devant un temple l'on sacrifiait des captifs représentant le dieu *Izquitecatl*[7]. De là directement à *Coyohuacan* en touchant à *Tepetocan*[8], près des maisons de cette ville. Après être passé à *Mazatlan*[9] on atteignait *Acachinanco*[10] près de Mexico. Enfin par le chemin de *Xoloco*[11] on revenait à Tenochtitlan où Paynal et la bannière

1) Quartier de Tenochtitlan.

2) A l'ouest de Mexico. Son nom peut être dérivé de *tlaxotla* « brûler (en parlant de la terre) » et signifier « lieu (de la terre) brûlée, desséchée » d'après la nature du sol, ou bien venir de *tlaxochtli* « large ceinture » et signifier « lieu des grandes ceintures » d'après la principale industrie.

3) « Lieu des balais ». *Popotl* « balai, tige d'une graminée qui sert à en faire »; représenté graphiquement par une poignée d'épis de cette plante.

4) « Lieu des *tamalli* ou pâté de maïs avec viande de daim (*mazatl*) ».

5) « Lieu des sauterelles. *Chapullin* « sauterelle ». Représenté par une sauterelle sur le signe tepetl. Ville à environ une lieue à l'ouest de Mexico.

6) « Lieu du (maïs) torréfié », *Izquitl* « torréfié, grillé ». Plus exactement « lieu du (dieu) Izquitecatl ».

7) L'un des dieux de l'ivresse. « Celui qui a soin du maïs torréfié ».

8) « Lieu des monticules ». *Tepetontli* « monticule, » *can* suffixe locatif.

9) « Lieu des daims ». *Mazatl* « daim ». Représenté graphiquement par une tête de mazatl sur la phonétique *tlan* constituée par deux dents à gencives rouges.

10) « Lieu de l'enclos de roseaux ». *Acatl* « roseau », *chinamitl* « clôture ». Après la prise de Mexico Cortez y eut une entrevue avec Quauhtemotzin.

11) « Lieu des tiges de maïs ». *Xolotl* « tige de maïs ».

ezpaniztli[1] qui l'avait toujours précédé étaient remis sur l'icpalli à côté de Huitzilopochtli.

Pendant cette promenade qui durait la plus grande partie du jour, les esclaves étaient amenés au quartier de *Coatlan*[2]; là dans la cour du temple appelé *Huitzcalco*[3], ils formaient deux bandes dont l'une se consacrant à *Huitznahuatl*[4] était aidée par les soldats de ce dieu. A ceux-ci le généralissime de la confédération offrait de jaunes pourpoints et des rondaches sur lesquelles étaient peintes de noires et blanches lattes d'osier entrelacées; au lieu d'épées, des gourdins de sapin et des dards. Les soldats qui montraient le plus de valeur dans l'escarmouche qui s'ensuivait recevaient le titre de *tlaamauique*[5]. Les esclaves ayant des armes à pointes d'obsidienne, la tuerie était réelle. Les guerriers pris par les esclaves étaient couchés sur un teponaztli[6] (tambour) et on leur arrachait le cœur. Tout esclave vaincu par un soldat ne pouvait être délivré que si son maître payait rançon.

C'était probablement avant de commencer ce combat que l'on chantait l'hymne que voici :

Uitznauac yautl icuic.

Ahuia tlacochcalco notequioa ayayui nocaquia tlacatl, ya nechapinauia, ayaca nomati nitetzauiztli, auia, ayaca nomati niya, yautla, aquitoloc tlacochcalco notequioa, iuexcatatloa ay nopilchan.

Ihiya quetl tocuilechcatl quauiquemitl nepapan o- uitzetla.

Huia oholopa telipuchtla, yuiyoc yu nomalli, ye nimauia, ye nimauia, yuiyoc yu nomalli.

Huia uitznauac telepochtla yuiyoc, yu nomalli, ye nimauia, ye nimauia, yuiyoc yu nomalli.

1) « Souffle rouge, souffle de sang ».

2) « Lieu des serpents ». Représenté graphiquement par un serpent à sonnettes et deux dents.

3) « Lieu de la maison des épines ou du sud ou de Huitznahuatl ».

4) « Le sorcier méridional », l'un des innombrables frères de Huitzilopochtli (peut-être Quauitlicac).

5) « Ceux qui enveloppent les objets de papier (*amauia*) », traduit Rémi Siméon.

6) Un corps couché sur un grand teponaztli s'y présentait à peu près dans la même position que sur le techcatl.

Huia yiziccotla telipochtla yuiyoc, ya nomalli, ye nimauia, ye nimauia, yuiyoc yn nomalli.

Uitznauac teuaqui, machiyotla tetemoya, ahuia oyatonac, yahuia oyatonac, machiyotla tetemoya.

Tocuilitla teuaqui, machiyotla tetemoya, ahuia oyatonac uia, yahuia oyatonac, machiyotla tetemoya.

Chant de combat de Huitznahuac[1].

Oui, dans la maison des dards[2] est mon travail; je n'écoute personne; pour me faire honte je ne connais personne; je suis une Épouvante; je ne connais que la guerre; dans la dite maison des dards est mon travail; que nul ne maudisse ma noble demeure.

Oui, du sud viennent nos ornements variés comme les vêtements des Aigles[3].

Oui, des jeunes gens au double vêtement, mes captifs emplumés, je livre, je livre mes captifs emplumés.

Oui, à Huitznahuac des jeunes gens, mes captifs emplumés, je livre, je livre mes captifs emplumés.

Oui, des jeunes du sud, mes captifs emplumés, je livre, je livre mes captifs emplumés.

Huitznahuatl, le dieu, entre; comme exemple il descend[4]; il brille, il brille, comme exemple il descend.

Orné comme nous, le dieu entre; comme exemple il descend; il brille, il brille; comme exemple il descend[5].

1) Comme dans tous ces hymnes le chanteur tantôt parle au nom du dieu, tantôt parle en son nom personnel soit pour décrire le dieu et ses actes, soit pour l'invoquer, soit pour dire ce qu'il fait lui-même. Peut-être y avait-il un chœur et des chanteurs alternés.

2) Le *tlacochcalli* « la maison (*calli*) des dards (*tlacochtli*) » renfermait une statue du dieu *Macuil-Totec* « Cinq Totec » à qui en ce mois on sacrifiait plusieur esclaves. C'était le soixante-neuvième édifice de la description de Sahagun.

3) Des temalli de l'Aigle.

4) Le dieu descend de son teocalli.

5) What ho! my work is in the hall of arms, I listen to no mortal, nor can any put me to shame, I know none such, I am the Terror, I know none such I am where war is, my work is said in the hall of arms, let no one curse my children. — Our adornment comes from out the south, it is varied in color as as the clothing of the eagle. — Ho! ho! abundance of youths doubly clothed, arrayed in feathers, are my captives, I deliver them up, I deliver them up, my captives arrayed in feathers. — Ho! youths for Huitznahuac, arrayed in feathers, these are my captives, I deliver them up, I deliver them up, arrayed in feathers, my captives. — Youths from the south, arrayed in feathers, my captives, I deliver them up, I deliver them up, arrayed in feathers, my captives. — The god enters, the Huitznahuac, he descends as an example, he shines forth, he shines forth, descending as an example. — Adorned as us he enters as a god,

Au retour de Paynal, celui qui guettait du haut de la pyramide s'écriait : « Mexicains, cessez la lutte. Paynal arrive. » Les combattants de s'enfuir aussitôt. Pendant toute la procession le dieu avait été précédé de deux bannières en papier, de la forme d'un émouchoir rond, pleines de trous d'où sortaient de petites touffes de plumes, et portées sur de longues hampes en forme de monstrueux serpents recouverts d'une mosaïque de turquoises par deux très jeunes hommes courant à perdre haleine. Bientôt deux autres éphèbes, puis deux nouveaux et ainsi de suite. Les deux derniers qui parvenaient avec ces bannières à la porte *quauhquiauac*[1] du grand temple les gardaient et ayant gravi les marches rapides les plaçaient avec grand respect devant la statue en pâte dont nous parlerons plus loin en décrivant la seconde fête, la fête générale du quinzième mois, puis tombaient exténués de fatigue, mais un prêtre leur ayant incisé les oreilles ils redescendaient, emportant chez eux un morceau du dieu.

Les esclaves et les captifs[2], ceux-ci en tête, faisaient ensuite processionnellement quatre fois le tour de la grande pyramide, puis étaient remis en ordre au moment où Paynal remontait auprès de son céleste chef. Un prêtre descendait alors le rapide escalier, portant dans ses mains un grand amas de papiers blancs appelés *teteppoalli* ou teteuitl ; arrivé en un lieu appelé *Apetlan* ou *Ytlaquian Huitzilopochtli*, il élevait tous ces papiers vers les quatre points cardinaux puis les déposait dans le *quauhxicalli*[3].

he descends as an example, he shines forth, he shines forth, descending as an example. (D. Brinton, *Rig-Veda Americanus*.)

1) « Porte (*quiauac*) de l'aigle (*quauhtli*) ou du bois (*quauitl*) ». La traduction : Porte des Aigles semble être la vraie. Ce nom, dit Sahagun, était aussi donné au tlacochcalli.

2) Ces captifs étaient les guerriers faits prisonniers sur le champ de bataille par ceux qui les offraient en sacrifice. Les esclaves étaient les hommes, les femmes, les enfants, enlevés sans combat ou achetés à des tribus voisines qui les avait pris à d'autres ; il y avait aussi parmi eux les *parasites de la tribu* (les *exclues* des anciens auteurs), rejetés des gentes, qui refusaient de remplir leurs *engagements* ; ajoutez les criminels voués aux dieux.

3) « Vase (*xicalli*) en bois (*quauitl*) » ou « vase des aigles (*quauhtli*) ». Cette dernière traduction est la meilleure. C'était le trente-sixième édifice de la description de Sahagun.

cage en bois de pin qui se trouvait au milieu d'un grand massif de pierre élevé de cinq à six marches. Peu après descendait à son tour un autre prêtre dissimulé dans un très long corps de serpent en bois de pin qui représentait le xiuhcoatl du Colibri Gaucher; de la bouche de ce monstre artificiel sortaient des plumes rouges simulant des flammes; sa queue en papier avait deux à trois brasses de long. Cet homme-serpent descendait en tournoyant et en agitant la langue[1]. Arrivé à Apetlan, où se terminaient les degrés de l'escalier, à l'est de la pyramide, il se rendait à la cage de bois, offrait les papiers aux quatre points cardinaux en commençant par l'orient, puis les ayant entassés de nouveau jetait sur eux son xiuhcoatl auquel il mettait le feu; lorsque tout était brûlé il remontait au sommet de la pyramide où les prêtres commençaient alors à souffler dans leurs conques marines, leurs cors en spirale et leurs trompettes.

En ce moment la cour du temple était pleine de gens assis et qui ne devaient pas manger une bouchée avant le coucher du soleil. Le tlacatecuhtli se tenait près d'une colonne sur un siège à dossier recouvert d'une peau de *cuetlachtli*[2] et faisant face au temple; une estrade couverte d'une peau de tigre supportait cet icpalli. Devant le généralissime, au sommet d'un arbrisseau artificiel en roseaux et branchettes tout emplumé, une énorme touffe de quetzalli semblait sortir d'une boule en or.

Aussitôt que l'homme-serpent était remonté au teocalli, un autre prêtre en descendait; portant Paynal dans ses bras il allait chercher à Apetlan les captifs. Dès que ceux-ci arrivaient au sommet de la pyramide ils étaient mis à mort. Les sacrificateurs revêtus de leurs jaquettes et coiffés d'une sorte de mitre en plumes d'où retombaient des banderoles en papier, avaient le visage teint de *teotlauitl*[3]. La victime étendue sur le tlachtli était soli-

1) Il serait bien étonnant que des amateurs d'origines européennes ou asiatiques n'aient pas comparé ceci avec la promenade de la tarasque provençale ou du dragon annamite.

2) Le loup mexicain. Au figuré ce nom indiquait un homme brave, courageux.

3) « Divine ocre rouge ». *Tlauitl* « ocre rouge ».

dement maintenue par quatre d'entre eux, tandis que le cinquième d'un seul coup de son couteau d'obsidienne lui ouvrait la poitrine et lui arrachait le cœur qu'il offrait au dieu puis déposait dans un vase en bois. Ce cœur était dit *quauhnochtli*[1] « nopal des Aigles » et les cadavres étaient regardés comme des *quauhteca*[2] « ceux qui ont soin des Aigles ».

Le corps, précipité le long de l'escalier, roulait jusqu'à Apetlan où le maître les recueillait[3] et chargeait de vieux prêtres appelés *quaquacuiltin*[4] d'écorcher la victime et de la porter dans le calpulli auquel il avait plus particulièrement dévotion ; là le dépècement avait lieu ; une cuisse était envoyé au tlacatecuhtli[5] et le reste porté chez le pochtecatl.

Les captifs étaient censés former le lit des esclaves qu'après eux on sacrifiait. Ce massacre avait lieu au milieu d'une épouvantable vacarme de tambours, trompettes, cors et autres instruments. Mêmes cérémonies pour ceux qui expiraient sur le techcatl du dieu Huitznahuatl, dans le temple Huitznahuac.

Les malheureux avaient été soigneusement engraissés. Leurs maîtres, tenant à la main de riches *quetzalcohuatl*[6] et accompagnés de leurs femmes[7], les avaient escortés jusqu'à la pierre des sacrifices ; en montant les degrés ils soufflaient dans leurs mains qu'ils élevaient ensuite au-dessus de leurs têtes comme pour y porter leur souffle ; arrivés au sommet, ils faisaient le tour de la plate-forme, tandis que leurs esclaves étaient tués puis précipités.

Dans la maison du pochtecatl on faisait cuire le cadavre dépecé ; on mettait un peu de sa chair sur du maïs grillé et on assaisonnait de sel mais non de chilli ; chaque parent ou ami dé-

1) *Quauhtli* « aigle », *nochtli* « nopal ».

2) *Quauhtli* « aigle », *teca* « ceux qui ont soin ».

3) Nul autre que les prêtres spéciaux et le maître n'eût osé toucher ce cadavre.

4) *Quaitl* « tête », *cui* « prendre ».

5) Ces cuisses étaient mangées dans un banquet servi au tecpan.

6) Bâton en forme de crosse et orné de plumes. Quetzalcohuatl protégeait les marchands.

7) A défaut de la femme, l'oncle, ou bien le père, ou au moins le fils.

gustait avec une religieuse ferveur une écuelle de ce *tlacatlaolli*[1] « homme au maïs ». Après manger on s'enivrait. Les vieillards des deux sexes, les gens mariés, les tecuhtli, buvaient d'un pulque bleu appelé *matlaoctli*[2]; les autres Mexicains n'en pouvaient goûter qu'en secret, sous peine d'être rossés de toutes les façons jusqu'à ce qu'ils tombassent évanouis et en fort piteux état. Cette beuverie se faisait assis, sans danse, au son des instruments. Les serviteurs de la fête et tous les habitants du quartier recevaient de nombreux cadeaux.

Les maîtres conservaient précieusement pendant toute leur vie dans des coffres spéciaux qu'à leur mort on brûlait avec leur contenu les vêtements et ornements des victimes.

Encore une journée de fête. En celle-ci, appelée *ohonchayocacalihua*[3], un individu couvert de masques hideux et d'ornements appropriés se joignait aux prêtres pour de midi au coucher du soleil lutter à grands coups de roseaux et de branches d'*oyametl*[4] contre les serviteurs du telpochcalli « maison des jeunes gens ». On menait grand bruit, on se blessait même quelque peu. Les prisonniers que l'on faisait avaient le dos frotté avec des feuilles de maguey râpées, ce qui causait une très forte cuisson; les prêtres piquaient en outre avec des épines d'agave les oreilles et le gras de la poitrine, des bras et des cuisses de leurs captifs. Le parti victorieux enfermait les vaincus dans le *tecpan*, maison officielle, et pillait ensuite tout ce qu'il pouvait trouver : nattes, sièges, tambours, parfums.

Le lendemain, clôture de la fête. Ce n'étaient que ce jour-là, appelé *nexpixolo*[5], que les âmes des sacrifiés cessaient, croyait-on de rôder autour de leurs cadavres et se rendaient dans l'un des mondes d'outre-tombe. Chaque maître se lavait alors la tête.

1) *Tlacatl* « gens », *tlaolli* « maïs en grains ».

2) *Matlalin* « bleu ou vert foncé ».

3) « Combattre deux à deux avec des chayotli ». *Ome* « deux à deux », *chayotli* « fruit très semblable à une petite citrouille », *icaxili* « combattre ».

4) Sorte de très grand pin résineux donnant beaucoup de graines.

5) « Répandre des cendres ». *Nextli* « cendre », *pixoa* « répandre ».

Telles étaient les fêtes célébrées par les Pochteca en l'honneur de Huitzilopochtli pendant le quinzième mois.

2° Fête générale de la statue en pâte.

Beaucoup plus générale, plus populaire et plus symbolique que la précédente était une autre fête dont s'accomplissaient en même temps les cérémonies. En voici la description.

On nettoyait avec soin des graines de blettes, enlevant les pailles de deux espèces comestibles appelées *petzicatl*[1] et *tezcanauhtli*[2]. Ces graines ayant été grillées et moulues très finement, on pétrissait leur farine avec du sang d'enfant et du miel. De cette pâte cuite dans le *Xilocan*[3] les vierges du temple confectionnaient en une nuit deux statues de grandeur nature, l'une de Huitzilopochtli dans l'*Itepeyoc*[4], l'autre de son jeune frère Tlacauepan Cuexcotzin dans le calpulli de *Huitznahuac*[5]. Dès l'aurore on ornait ces deux idoles de leurs divers attributs, on les déposait sur un autel édifié tout exprès, puis les prêtres les ayant consacrées on passait une partie de la journée à leur porter des offrandes. Tout le monde venait toucher les divins simulacres et coller, incruster dans la pâte des joyaux et des gemmes. Au bout de quelques heures le grand-prêtre avait seul le droit de les approcher. Très avant dans l'après-midi commençait un bel areyto, et c'était

1) Herbe comestible que l'on fait cuire avec le natron impur appelé *tequixquitl* (*Nitrum mexicanum*).

2) Blette cendrée noire.

3) « Lieu du maïs ». *Xilotl* « maïs ». C'était le soixante et onzième édifice de la description de Sahagun.

4) C'était le soixante-douzième édifice de la description de Sahagun. Dans le quartier d'Itepeyoc.

5) C'était le soixante-treizième édifice de la description de Sahagun. Son nom est synonyme de celui de Huitznalco, précédemment cité. Il était attenant au dix-neuvième édifice de Sahagun, le *Huitznahuac teocalli*, temple construit dans le quartier de *Huitznahuac*, par le premier Montezuma. Huitznahuac est représenté graphiquement par une épine (*huitzli*) et par une bouche avec la virgule de la parole, du souffle, de la vie; le voisinage de ces deux derniers signes donne l'idée de proximité ce qui fournit la phonétique *nahuac*; en outre, pour le temple on ajoute à ces signes un teocalli complet : pyramide à degrés et sanctuaire.

en dansant qu'au coucher du soleil on portait les deux nouvelles statues au sommet du grand teocalli. Quand on les avait mises en place, tout le monde descendait sauf ceux qui cette nuit en avaient la garde, les *yiopoch*[1].

Le lendemain, de bonne heure, on descendait l'idole en pâte du Colibri Gaucher, dans une salle où se trouvait le grand-prêtre du dieu. Ce haut personnage, portant le titre de *Quetzalcohuatl Totec Tlamacazqui*[2], traversait le cœur de la statue avec son tlacochtli (dard) à pointe d'obsidienne[3]. Les seuls témoins de ce meurtre symbolique étaient : l'autre grand-prêtre, appelé *Quetzalcohuatl Tlaloc Tlamacazqui*[4] et attaché au service du dieu

1) Sahagun (livre XII, chapitre XIX du texte espagnol), rappelant l'ordre donné aux Mexicains par le bandit Alvarado d'avoir à célébrer la fête de Huitzilopochtli, ordre dont l'exécution donna lieu à l'infâme tuerie que par trahison firent les Espagnols, dit que le texte nahuatl de son histoire contient en ce chapitre des détails sur la façon de *peindre* et d'orner la statue de pâte et sur d'autres cérémonies.

2) « Le grand-prêtre serviteur de Totec ». *Quetzalcohuatl* « serpent emplumé, crosse emplumée » est le titre donné aux deux pontifes suprêmes élus et égaux en grade et honneurs. *Tlamacazqui* « donneur (*maca* « donner ») des choses, serviteur, prêtre ». *Totec* ou *Xipe-Totec* est le nom du dieu de l'écorchement et du dépeçage des victimes ; plusieurs écrivains modernes ne le considèrent cependant que comme une *forme* soit de Huitzilopochtli, soit de Tezcatlipoca ; ici le titre de « serviteur de Totec » donné par Sahagun au pontife de Huitzilipochtli tandis que le titre de « serviteur de Tlaloc » est donné au pontife de Tlaloc semble indiquer que Totec n'est autre que Huitzilopochtli lui-même ; d'autre part ce même Sahagun qui cependant décrit Totec comme un dieu spécial dit en un passage : « Totec qui porte également les noms de *Anaoatlytecu* et de *Tlatlauic Tezcatlipoca* » (l. VII, ch. II), ce qui l'identifie avec Tezcatlipoca (le rouge Brillant Miroir du *Livre d'Or*). Divers auteurs disent que les deux grands-prêtres portaient le titre de Serpents Emplumés comme successeurs du mythique Quetzalcohuatl.

3) Le titre particulier donné aux deux pontifes suprêmes a fait dire par tous les auteurs que ce meurtre était symboliquement accompli par Quetzalcohuatl ; on voit qu'il n'en est rien et que c'est par le grand-prêtre même de Huitzilopochtli, c'est-à-dire par Huitzilopochtli lui-même, si on considère le pontife comme son représentant, ou par Tezcatlipoca si on le considère comme serviteur de Totec identifié au Brillant Miroir. Par des voies différentes M. Albert Réville (*Histoire des Religions du Mexique*) était arrivé à rejeter l'erreur Quetzalcohuatl et à proposer Tezcatlipoca.

4) « Le grand-prêtre serviteur de Tlaloc ».

chthonien de la pluie, — le *Mexicatl Teohuatzin*[1], élu par ces deux *quequetzalcoa*[2] et chef suprême du clergé, — son coadjuteur *Huitznahuac Teohuatzin*[3], — le *Tepan Teohuatzin*[4], inspecteur général des maisons d'éducation, — les quatre principaux *Telpochtlatoque*[5] et autres directeurs de la jeunesse.

A peine le dard avait-il transpercé la statue qu'elle était mise en morceaux par les prêtres. Le cœur était offert au Chef des Hommes. Le reste, assimilé à la propre substance du dieu, était partagé également entre Tenochtitlan et Tlatelulco. Les prêtres de chacune de ces deux villes en recevaient quatre morceaux. Tous les jeunes guerriers et jusqu'aux garçons au berceau participaient à cette divine manducation qui n'était interdite qu'aux femmes.

Les jeunes hommes qui dans ce *teoqualo*[6] avaient reçu une partie du corps de Huitzilopochtli s'engageaient pour un an à son service. Chaque nuit ils allumaient plus de deux mille torches et bûches évaluées à dix de ces grandes mantes que l'on appelait *quachtli*. Pour fournir à cette dépense, chacun d'eux devait payer une grande mante, cinq petites appelées *tequachtli*, cent épis et une corbeille de maïs. Ceux qui ne pouvaient supporter une telle charge prenaient la fuite; certains allaient se faire tuer à la guerre. A la fin de l'année, chacun devait donner six petites mantes pour acheter des torches et des bûches et tout ce qu'il fallait pour laver la statue du dieu. La procession qui allait à minuit à Ayauhcalco accomplir cette dernière cérémonie

1) « Prêtre mexicain ou de Mexico ». *Mexicatl* « Mexicain », *teotl* « dieu », *hua* marque du possessif, *tzin* finale révérentielle.

2) Pluriel de *quetzalcohuatl*.

3) « Prêtre de Huitznahuac ».

4) « Prêtre au-dessus ». Il devait être inspecteur général des maisons d'éducation religieuse, de ces *calmecac* « maison (*calli*) des liens (*mecatl*) » que l'on a si longtemps regardées comme des écoles pour enfants nobles (chez un peuple qui n'eut jamais de nobles).

5) « Orateurs des jeunes, directeurs des *telpochcalli* (maison d'éducation civile de la jeunesse) ». *Tlatoque*, de *tlatoa* « parler, gouverner »; *telpochtli* « jeunes gens ».

6) « On mange le dieu ».

avait nom *necololo* « on tourne ». L'un des jeunes gens, revêtu du costume et des ornements de Huitzilopochtli qu'il était censé représenter, dansait en marchant ; on l'appelait plus particulièrement Yiopoch ; précédé d'un autre appelé *Huitznahuac Tiachcauh*[1], il était suivi par les *tiachcauhtlatoque*[2] et par les guerriers renommés ; d'autres jeunes hommes, porteurs de torches, jouaient de la flûte. On arrivait ainsi à Ayauhcalco. Là, le Teohua favori du dieu prenait quatre fois de l'eau dans une écuelle de calebasse peinte en bleu, la mettait avec quatre roseaux verts devant l'idole qu'il lavait tout entière. Le Huitzilopochtli vivant reportait ensuite, au son des flûtes, la statue au temple. Alors les jeunes engagés avaient fini leur année de service religieux et, après un beau banquet pour lequel ils se paraient de leur mieux, ils s'en retournaient chez eux, laissant la place à de nouveaux teoquaque[3].

Fête du second mois.

Pendant le second mois, au nom sinistre de *tlacaxipehualiztli*[4] « action d'écorcher les gens », était célébrée une fête sanglante en l'honneur de *Xipe-Totec*[5] et de Huitzilopochtli. Je n'en citerai que ce qui se rapporte à ce dernier. Tout le commencement ne nécessite d'ailleurs pas de description. Areyto solennel l'après-midi du dix-neuvième jour, veillée des esclaves auxquels on enlevait les cheveux du sommet de la tête, arrachement du cœur des victimes[6] le vingtième jour sur le techcatl du dieu de la guerre, écorchement et dépeçage des cadavres, repas de viande humaine et de maïs, grande beuverie, tout cela est en effet en tous points semblable à ce que faisaient les Pochteca à la fin du quinzième mois. La suite différait, la voici brièvement.

1) « Brave (*tiachcauh*) de Huitznahuac ».

2) « Orateurs des braves, chefs des braves ».

3) « Mangeurs du dieu ».

4) *Tlacatl* « gens », *xipeualiztli* « action d'écorcher ».

5) « L'écorché-notre dépecé », *xipeua* « écorcher », *to* « notre », *tequi* « dépecer, couper ». On a proposé pour Totec la traduction « notre chef ».

6) Ces malheureux portaient entre autres noms ceux de *xipeme* « les écorchés, les (gens de) Xipe » et de *tototectin* « nos dépecés, nos (gens de) Totec ».

Le lendemain du grand massacre, c'est-à-dire le premier jour du mois *tozoztontli*[1] « petite veille », après avoir veillé toute la nuit on assistait à un combat pour rire. Des jeunes hommes appelés *Tototectin* se couvraient des peaux des écorchés du jour précédent et s'asseyaient sur des amas de foin ou de *tizatl*[2]; d'autres jeunes gens venaient par injures et chiquenaudes les provoquer. Les insultés se levaient, poursuivaient et combattaient les insulteurs; pour recouvrer sa liberté, le vaincu payait une légère rançon à son vainqueur. Après ce simulacre d'escarmouche on allait combattre des *huahuantin*[3] « les percés », captifs qui dans ce but n'avaient pas été tués la veille.

Avant cette nouvelle scène de meurtre était accomplie la cérémonie suivante. Du haut du temple de *Yopico*[4] partaient processionnellement un très grand nombre de prêtres couverts des ornements de tous les dieux; des guerriers revêtus les uns d'un plumage d'aigle (tecuhtli de l'Aigle), les autres d'une peau de tigre (tecuhtli du Tigre)[5], et armés du bouclier et du *maquahuitl*[6], les accompagnaient en simulant un combat. La procession se dirigeait vers la fameuse Pierre des Gladiateurs, le *Temalacatl*[7]; ses membres s'asseyaient autour, un peu gênés tant l'affluence était grande, sur leurs beaux sièges appelés quecholicpalli[8] « sièges *quechol* ». Youallauan[9] « le nocturne buveur », direc-

1) *Tozoa* « veiller ».
2) Sorte de terre ou poudre blanche, de vernis.
3) *Huahuana* « percer, creuser, régler ».
4) « Lieu des dépouilles ». *Yopehua* « dépouiller ». C'est le cinquantième édifice de Sahagun. Il avait un tzompantli (55e édifice) et un calmecac (54e édifice).
5) Il y avait un nombre pair d'Aigles et autant de Tigres.
6) *Maitl* « main », *quauitl* « bois ». Épée formée d'une sorte de longue lame de bois garnie des deux côtés d'éclats d'obsidienne bien tranchants.
7) « Roue de pierre ». *Tetl* « pierre », *malacatl* « roue, fuseau ». Grande meule ronde, en chaux et pierres de taille; on y montait par quelques marches car elle avait huit pieds de haut; la partie supérieure constituait une plate-forme ronde au milieu de laquelle était une petite pierre ronde et ayant au centre un trou d'où sortait une corde longue et légère.
8) « Siège beau comme l'oiseau quechol ou orné des plumes de cet oiseau ».
9) *Youalli* « nuit », *tlauana* « boire, s'enivrer modérément ».

teur de la fête, prenait la place d'honneur. Un concert de flûtes, de trompettes, de conques marines, de sifflements et de chants se faisait entendre. Chanteurs et musiciens portaient sur leurs épaules de blancs panaches montés sur de longues hampes ; ils étaient en arrière des prêtres. Armé d'une rondache et tenu par les cheveux par son maître, un captif était amené près de la Pierre : il y buvait, à l'aide d'un roseau, du pulque, après avoir religieusement élevé sa coupe vers l'orient puis vers les autres points cardinaux. Aussitôt un prêtre décapitait une caille devant le captif à qui il prenait la rondache qu'il élevait vers les cieux tout en jetant derrière lui la tête de l'oiseau. Le prisonnier de guerre montait alors sur le temalacatl. Le *cuitlachuehue*[1] « vieux loup » couvert d'une peau de cuitlachtli et parrain de la victime prenait la corde sortant du centre de la Pierre et y attachait le captif par le milieu du corps ; il lui donnait ensuite un maquahuitl dont les morceaux d'obsidienne étaient remplacés par des plumes collées et quatre gourdins en bois de pin. Le maître s'écartait. Un guerrier, Aigle ou Tigre, s'avançait et pourvu d'armes sérieuses qu'il élevait d'abord vers le soleil commençait le combat. La lutte, entremêlée de danses et de poses nombreuses, durait plus ou moins longtemps. Si l'assaillant était repoussé, un autre lui succédait ; celui-ci était-il vaincu à son tour, un troisième le remplaçait ; un quatrième. Enfin si tous les quatre[2] étaient mis en échec, un cinquième, un gaucher[3], entrait en lice, abattait le gladiateur et lui enlevait ses armes. Youallauan arrachait alors le cœur du vaincu couché sur le dos au bord de la Pierre, l'offrait au soleil et le jetait dans un baquet en bois. Au même instant un autre prêtre enfonçait un roseau dans la poitrine béante et l'en retirait plein de sang qu'il offrait à *Tanatiuh*[4]. Le maître recevait la précieuse liqueur dans

1) *Cuitlachtli* « loup mexicain », *huehue* « vieux ».

2) Deux Aigles et deux Tigres.

3) Peut-être simplement un guerrier ayant mérité par son habileté le titre d'*opochtli* « gaucher, adroit ».

4) Le soleil.

une écuelle aux bords emplumés munie d'un roseau également emplumé ; il allait présenter ce tube ensanglanté aux idoles dans les temples et les chapelles ; il se rendait ensuite au tecpan pour enlever ses beaux atours car il s'était à cette occasion orné de ses plus beaux panaches et de ses plus riches joyaux. Pendant ce temps on apportait le cadavre au calpulli où il avait veillé la nuit précédente et on l'y dépeçait. Le maître l'emportait alors chez lui et le partageait entre ses parents et amis, sans cependant en manger lui-même, car il l'avait considéré comme son fils ; la peau lui restait et il la prêtait à diverses personnes qui s'en étant revêtues allaient ensuite se promener fièrement par la ville où elles recevaient de tous les passants des offrandes qu'elles rapportaient intégralement au maître qui ne leur abandonnait que ce qu'il voulait [1].

Ces sacrifices terminés, tous les spectateurs exécutaient autour du temalacatl un ballet appelé *motzontecomaitotia* [2] et auquel prenaient part les maîtres tenant de la main droite par les cheveux les têtes des victimes. Le Vieux Loup offrait alors les cordes qui avaient maintenu les captifs sur la roue de pierre et les présentait aux quatre points cardinaux tandis que les Mexicains gémissaient lugubrement.

Pendant toute la durée de cette fête on mangeait une sorte de petit pâté appelé huilocpalli [3] « siège de pigeon » et fait de maïs non bouilli ; tout le monde en emportait une provision sur le lieu du spectacle.

Le lendemain du combat, chacun se parait de ce qu'il avait de plus beau et de plus riche [4]. Aux mains, au lieu de fleurs on tenait toutes sortes de tamalli et de tortillas. Du maïs éclaté au

1) Quelques jours après, nouvelles cérémonies pour l'enlèvement de ces peaux qui étaient déposées dans une chambre inférieure du temple *netlatiloyan* « on cache » (*tlatia* « cacher ») (38e édifice de Sahagun).

2) « Danse des têtes coupées ». *Tzontecomatl* « tête coupée », *itotia* « danser ».

3) Peut-être un pâté en forme de siège et fait de chair de pigeon et de maïs non bouilli.

4) Pour les guerriers les plus riches ornements étaient les dépouilles des ennemis vaincus.

feu ou momotztli formait des colliers et des guirlandes. On portait aussi des tiges de maïs chargées de leurs épis et des imitations en plumes de blettes rouges. Dès le matin les prêtres avaient commencé de grands areytos; à midi ils cessaient et c'était au tour des trois tlacatecuhtli de la confédération de danser devant les tecpan avec les autres chefs, chacun à la place que lui assignait la hiérarchie. Ce ballet officiel durait jusqu'au coucher du soleil; depuis ce moment et jusqu'à minuit, là même où « comme des grenades mûres s'étaient ouvertes les poitrines des captifs »[1], dansaient en serpentant et se tenant par la main les jeunes hommes et les vieux guerriers, les sages matrones et les filles folles de leurs corps.

Cette fête durait jusqu'aux calendes du troisième mois.

Fête du jour Ce Tecpatl.

Dans l'année rituélique de deux cent soixante jours la treizaine commençant par *Ce Tecpatl* « Un Silex, Un Couteau » était dédiée[2] à Huitzilopochtli.

En ce jour on nettoyait avec grand soin et on étalait devant le dieu, sur le grand teocalli, ses quatre plus beaux costumes en plumes, appelés *quetzalquemitl*[3], *xiuhtoquemitl*[4], *tozquemitl*[5], *huitzitzilquemitl*[6]. Ces vêtements[7], ainsi que d'autres de moin-

1) Expression étrangement poétique du P. Duran, peut-être mexicaine.

2) Probablement à cause du nom de son premier jour.

3) « Vêtement (en plumes) de *quetzal*. » *Quemitl* « vêtement ». Costume vert.

4) « Vêtement (en plumes) de *xiuhtototl* ». *Xiuhtototl* « cotinga ». Costume bleu.

5) « Vêtement (en plumes) de *toztli* ». Le *toztli* « très jaune » est un perroquet adulte à plumes jaunes resplendissantes. Costume jaune.

6) « Vêtement (en plumes couleur de braise ardente de la gorge) du colibri ». Costume rouge.

7) Centetl calli quimmacac yn ixcoyan yamanlecavan catca ynitech povia nepan intoca yn Tenuchtitlan amanteca yuan in Tlatilulco amanteca. Auh in yehuantinhin çan quixeaviaya yn quichiuaya ytlatqui vitxylopuchtli, yn quitocayotiaya tzuquemitl, quetzalquemitl, vitzitzilquemitl, xiuhtotoquemitl ye tlatlacuilolli, ye tlatlatlamachilli yn yn muchi yn izquican ynac tlaçoyhuitl (Sahagun, ms. de Madrid, l. IX, c. xx).

Teoquemitl tlaçotlanqui, muchi tlaçoyvitl ynic tlachiuhtli, ynic tlayecchivalli,

dre valeur, restaient là au soleil, sur de riches étoffes, pendant toute la journée, afin, disait-on, de les réchauffer et de leur faire prendre l'air. Tous les Mexicains apportaient à l'idole des mets rares et variés que bientôt se partageaient les prêtres ; le tlacatecuhtli offrait diverses sortes de fleurs au parfum exquis et savamment arrangées. De petits fagots de vingt roseaux déposés par des mains pieuses enveloppaient la statue d'un nuage de fumée. On se livrait à de grands encensements. Le sang de cailles

ynic tlacuilolli, ynic tlatenchilnavayotilli, yniten çan moch tlauquechol (Sahagun, ms. de Madrid, l. II, c. xxiv).

« Un magasin où l'on gardait (les plumes) était la propriété des amanteca, appellation commune des amanteca de Tenochtitlan et des amanteca de Tlatelulco. Ils ne travaillaient qu'aux vêtements de Huitzilopochtli, appelés teoquemitl, quetzalquemitl, huitzitzilquemitl, xiuhtoquemitl, peints et ornés en tout genre de plumes précieuses. »

« Le teoquemitl précieux fait tout entier de plumes précieuses avec beaux dessins et peintures, ainsi qu'une frange d'yeux sur fond rouge tout entière en (plumes de) tlauhquechol. »

Au livre XI, chapitre II, § 1er, de son texte espagnol, Sahagun donne comme synonymes les deux noms *teoquechol* « divin quechol » et *tlauhquechol* « rouge quechol » désignant le bec-à-cuiller rouge (*Platalea ajaja* L.).

M. E. Seler en déduit que les quatre manteaux étaient le quetzalquemitl, le xiuhtoquemitl, le huitzitzilquemitl et le teoquemitl et bien qu'il indique que ce dernier mot pourrait être traduit par « manteau (de plumes couleur) de soleil », ce qui donnerait un manteau jaune, il se laisse guider par le second texte nahuatl ci-dessus et par la synonymie des noms de l'oiseau et dit que le teoquemitl était un vêtement rouge en plumes de tlauhquechol.

A ceci on peut répondre : 1° le texte espagnol de Sahagun décrivant la fête de Ce Tecpatl donne tozquemitl et non teoquemitl ; 2° avec la lecture tozquemitl on, a pour les quatre manteaux, quatre couleurs différentes répondant aux quatre points cardinaux ; 3° avec l'interprétation de M. Seler on aurait deux rouges ; 4° l'épithète de *teotl* « divin, précieux » peut fort bien s'appliquer au quemitl dont la couleur jaune est celle du solaire Huitzilopochtli naissant au plus important des quatre points cardinaux, à l'orient ; 5° la même épithète peut aussi être appliquée de façon indépendante à un bel oiseau ; 6° le second texte nahuatl dit seulement que la *frange*, la *bordure*, était entièrement en plumes de tlauhquechol, ce qui semble prouver que le reste du manteau n'était pas fait de même.

Il y avait donc quatre vêtements dont les couleurs répondaient aux points cardinaux : vert (quetzal), bleu (cotinga), rouge (colibri), jaune (perroquet) ; ce dernier appelé tozquemitl et teoquemitl avait une frange en plumes du bec-à-cuiller rouge.

Les divers textes nahuatl et espagnols concordent ainsi.

décapitées rougissait le seuil de la petite chapelle. Les cultivateurs de maguey et les vendeurs d'octli coupaient les agaves à cette époque[1] pour en obtenir le suc. Le premier pulque, appelé *huitzli*[2], était offert en prémices à Huitzilopochtli dans les vases *acatecomatl*[3] sur lesquels on plaçait des roseaux pour que les vieillards pussent en humer[4].

Cérémonies diverses.

1° Lorsque au commencement du siècle mexicain de cinquante-deux ans le feu nouveau avait été allumé à minuit sur le sommet du mont *Huixachtlan*[5] ou *Huixachtecatl*[6], il était apporté à Mexico au temple de Huitzilopochtli par de très agiles coureurs munis de torches en bois de pin; ils le déposaient avec force encens sur un grand chandelier en maçonnerie placé devant la statue du dieu; c'est là que venaient le prendre les habitants pour rallumer tous les foyers jusqu'alors éteints. C'était ainsi le Colibri Gaucher qui rendait à sa bonne ville le feu vivifiant.

2° Après l'élection du tlacatecuhtli et de ses quatre principaux subordonnés, les quatre capitaines des quatre phratries de Mexico, ces cinq nouveaux dignitaires étaient, en un jour faste déterminé d'après le *Tonalamatl*[7] par un nécromancien de renom, con-

1) Erreur probable de Sahagun, l'agriculture ne pouvant se régler sur une fête très mobile.

2) « Épine, piquant, acidulé ».

3) « Vase à roseaux ». *Acatl* « roseau », *tecomatl* « vase ».

4) On plaçait le morceau de bois duquel devait naître le feu sur la poitrine du plus brave des captifs, et dans un creux pivotait la pointe d'un autre morceau de bois long comme une flèche que l'on faisait tourner rapidement entre les mains. Ce frottement ayant allumé le feu, on arrachait au captif le cœur que l'on brûlait ensuite avec le corps.

5) « Lieu des *huixachin* ». Représenté graphiquement par deux dents (tlantli) à gencives rouges et par un *huixachin*, arbre de la famille des légumineuses, mimosa très épineux (*Acacia albicans*), avec les caractères très marqués de ses fruits et de ses piquants.

6) « Rangées de huixachin ». Monticule fameux, à deux lieues au sud de Mexico, entre Iztapalapan et Colhuacan.

7) « Livre du soleil ». *Tonalli* « soleil », *amatl* « livre, papier ». Calendrier approprié au rituel des fêtes et à l'art divinatoire. Ceux qui l'interprétaient

duits absolument nus par les grands-prêtres au temple de Huitzilopochti. Devant ce teocalli on revêtait le Chef des Hommes d'un costume tout semblable à celui des prêtres chargés d'encenser les idoles : xicolli (jaquette) en forme de huipil de femme avec ossements peints sur un fond vert brun foncé, pendue dans le dos une calebasse pleine de tabac et ornée de glands d'un vert foncé, attachée à la tête et voilant le visage une étoffe verte à peinture d'ossements, à la main droite un tlemaitl (encensoir) bariolé de crânes et dont l'extrémité du long manche était ornée de flottantes banderoles de papier. Les prêtres l'ayant fait monter jusqu'à la petite chapelle, il encensait l'idole tandis que les ministres du dieu touchaient des instruments. Les quatre capitaines, couverts de vêtements noirs à peintures d'ossements, venaient à leur tour faire comme leur chef. Ensuite, soutenus sous les bras, tous cinq redescendaient et étaient amenés au tlacochcalli (maison des dards) qui se trouvait dans l'enceinte du grand temple; ils y restaient quatre jours, ne mangeant qu'à midi, allant vers le milieu du jour et à minuit se scarifier les oreilles et encenser l'idole; après l'offrande nocturne ils se baignaient dans un bassin sacré. L'investiture religieuse était de la sorte donnée aux cinq principaux chefs de guerre de Mexico par Huitzilopochtli.

IV

NOM ET NATURE DU DIEU

« Colibri Gaucher », telle est la traduction classique et momentanément acceptée en cette étude du nom de Huitzilopochtli. Ce mot peut en effet être décomposé en *huitzil* « colibri, oiseau-mouche » et *opochtli* « gaucher »; aussi le dieu est-il maintes fois représenté la cuisse gauche ornée de plumes de colibri.

portaient divers noms, notamment celui de *tonalpouhqui* (*poa* = compter, lire »). Une légende attribuait son invention à Quetzalcohuatl.

Dans sa magistrale *Histoire des religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, M. Albert Réville fait remarquer que les guerriers gauchers étant considérés comme les plus habiles au maniement des armes *Opochtli* signifie aussi « adroit » ; le Colibri Gaucher est donc un Adroit Colibri.

Boturini prétend que Huitzilopochtli s'appelait d'abord *huitziton* (diminutif de *huitzitzilin*) « le petit colibri » et qu'après avoir été ravi au ciel il aurait pris place à gauche de Tezcatlipoca d'où serait venu son nouveau nom qu'il traduit par « Huitziton (placé) à main gauche (*mapoche*) ». Remarquez que dans son récit il donne au Brillant Miroir l'épithète de Tetzauhteotl « l'effroyable dieu » appliquée au contraire au dieu de la guerre par Sahagun et la plupart des autres auteurs.

Acosta interprète le nom qui nous occupe par « main gauche d'une plume brillante » ; il obtient probablement cette étrange traduction en considérant huitzitzilin comme représentant le colibri et ses plumes brillantes, de même que *quetzal* s'applique à la fois à un autre oiseau et à ses plumes.

Veytia commet une grosse faute de nahuatl en dérivant le nom du dieu, assis, dit-il, à la gauche de Tezcatlipoca, de *huitzitoc* qu'il traduit par « main » et d'*opochtli* « gauche » ; il n'y a que deux mots, *maitl* et *toma*, qui signifient « main ».

Pour que l'on puisse accepter l'interprétation proposée par Torquemada, il faudrait attribuer aux mots mexicains une incroyable facilité d'élision ; Huitzilopochtli viendrait, en effet, de huitzilin « colibri (très petit, vert, beau) » par suppression de la finale *in* et de *tlahuipochtli* « sorcier vomissant des flammes » par disparition des deux premières syllabes *tlahui*.

J'ai décomposé en 1894 le nom du dieu tribal des Aztecs en *huitz* (de *huitztli*) « sud, épine », *ilo* (d'*iloti, iola*) « tourné vers » et *opochtli* « adroit, gaucher », le traduisant ainsi par « l'Adroit tourné vers le sud »[1]. C'est en effet vers le midi, vers le pays

1) Sahagun (livre XII, chapitre XXXVIII) cite un guerrier *Huitziloatzin* dont le nom vient à l'appui de ma thèse car il ne peut signifier que « (celui qui) se tourne (*iloa*) vers le sud ».

aux belles demeures, vers les terres aux riches moissons, vers la vallée à la luxuriante végétation, vers les grands lacs aux abondantes pêches, vers la civilisation[1], vers la lumière enfin pour employer l'expression chère aux antiques chanteurs et aux vieux écrivains nahuas, kichés, mayas et kakchiquels, que, par la bouche de ses porteurs sacrés, de ses teomama, le dieu dirige la marche errante de ses fidèles Azteca partis de leur Chicomoztoc « Sept Cavernes » mythique, de leur primitive Aztlan perdue dans le lointain septentrion. Ses frères ennemis qui du sud accourent pour le tuer dans le sein de sa mère et qu'il extermine ou qu'il chasse jusqu'à leur pays d'origine, *Huitztlampa* « le midi », ne s'appellent-ils pas les *Centzonhuitznahua* « les innombrables sorciers méridionaux »?

En résumé, en ne tenant compte ni de l'incompréhensible traduction d'Acosta ni des mauvaises dérivations de Veytia et de Torquemada et en acceptant les deux noms Huitziton et Huitzilopochtli, nous nous trouvons en présence de cinq sens différents :

le Petit Colibri ;

le Colibri Gaucher ;

l'Adroit Colibri ;

le Petit Colibri (assis) à gauche (d'un dieu) ;

l'Adroit tourné vers le sud.

Lequel doit-on préférer? Avant de répondre à cette question il faut tout d'abord rappeler les diverses théories émises sur la nature du dieu.

Pour Sahagun, Boturini, Brasseur de Bourbourg et les autres évhéméristes, Huitzilopochtli fut un Hercule, un homme divinisé, un ancien chef des migrations aztecs qu'en récompense des immenses services qu'il leur avait rendus comme guide les Mexica reconnaissants élevèrent à la dignité de dieu national.

D'accord en ceci avec le *Livre d'Or* et avec la science moderne je ne puis que rejeter cette interprétation évhémériste ; j'admets cependant comme parfaitement historique que les prêtres de Huitzilopochtli guidèrent les Aztecs émigrants auxquels ils pré-

1) Cette civilisation était probablement d'origine zapotec.

sentaient leurs ordres, leurs fantaisies comme de célestes oracles, et c'est ainsi que leur dieu fut le guide des futurs fondateurs de Tenochtitlan comme Iahveh fut celui des Hébreux errants.

Tous les écrivains anciens et modernes font de Huitzilopochtli le principal dieu de la guerre de Mexico; sur ce point les textes sont formels et aucune objection n'est possible. Huitzilopochtli est bien le dieu national des Tenochca, leur Orateur de Guerre, l'Organisateur de leurs batailles, le Trompeur qui leur inspirait les ruses militaires, le Lanceur de Foudre dont la protection leur assurait la victoire et dont le momentané abandon les acculait aux pires défaites, celui dont le serpent enflammé signifiait guerre, sang et incendie, l'inventeur des sacrifices humains[1], l'*Ome Tecuhtli* « doublement chef, chef suprême ».

Huitzilopochtli est aussi un dieu solaire; il est le soleil de la belle saison, l'astre radieux dont la bienfaisante chaleur couvre la terre de riches moissons, celui dont l'association au ciel comme sur le grand teocalli de Mexico avec le dieu chthonien de la pluie, Tlaloc, assure la fertilité. Il s'appelle *Ilhuicatl-Xoxouhqui* « le ciel bleu »; sa couleur est celle du firmament pendant son règne. Ce dieu jeune, comme l'indique la jaune peinture infantile de sa face, éternellement jeune, est bien celui dont le *Livre d'Or* dit qu'il naquit plusieurs fois : il ressuscite, il renaît quand part Tezcatlipoca, le soleil malfaisant, le pâle et triste soleil d'hiver[2]. Lorsque ses ennemis acharnés, les innombrables

1) C'est du moins ce que prétendaient, à tort car Huitzilopochtli n'eut point cet épouvantable monopole, diverses légendes mexicaines. D'après l'une d'elles il montra lui-même quelle forme de sacrifice lui plaisait plus spécialement : des prêtres l'ayant offensé une nuit furent le matin trouvés tous morts, poitrines béantes, cœurs arrachés; de même firent désormais ses fidèles. Une autre légende raconte que le premier sacrifice humain fut celui de quatre Xochimilca prisonniers et qu'il fut accompli sur l'autel du dieu; en un autre récit il n'y a qu'un Colhua captif. Un mythe évhémérisé fait égorger et dépouiller sur l'ordre de Huitzilopochtli sa divine aïeule, Toci ou Teteoinan, que l'historiette transforme en fille d'un *roi* de Culhuacan.

Si Huitzilopochtli (lisez : ses fidèles) n'inventa pas les sacrifices humains, du moins en était-il fort amateur comme le témoignent son collier de cœurs et ses ossements d'os ainsi que les flots de sang qui ruisselaient sur son teocali.

2) Tezcatlipoca est appelé *Telpochtli* « jeune », car lui aussi renaît chaque année, pour le malheur des humains.

sorciers méridionaux, viennent l'attaquer dans le sein de sa mère, *Coatlicye* « la jupe (peinte) de serpents » que le *Livre d'Or* identifie avec *Xochiquetzal* « le Bouquet de plumes, le Riche Bouquet », déesse de l'éternel créateur, l'amour, et des fleurs d'où naîtront les fruits puis les graines, lorsque les nuages amoncelés essaient de le voiler, de le déguiser (*nahua*), afin de tuer la végétation nouvelle, sa mère, l'Adroit Guerrier céleste apparaît tout armé, d'un bleu éblouissant, orné des plumes étincelantes de l'oiseau-mouche, dans toute l'inouïe splendeur du soleil d'été; contre ceux qui traîtreusement et furieusement l'assaillent, il lance le Xiuhcoatl, le serpent céleste, l'éclair fulgurant; Indra vainqueur, il fait couler le sang de ses ennemis, le lait des vaches divines, la pluie fécondante; les rares nuées qui échappent à ses coups s'enfuient vers le sud bien loin du plateau de l'Anahuac. A la fois son propre père et son propre fils, il s'incarne en la déesse des fleurs sous la forme d'un bouquet de plumes, symbole de sa mère elle-même, lui qui doit couvrir la terre de fleurs et remplir l'air d'oiseaux. Il la conserve en venant au monde, cette touffe, car d'elle il sera de nouveau créé l'année suivante. Ce dieu de la force fructifiante naît sur le Coatepetl, sur une montagne bornant à l'orient l'horizon; c'est en effet au levant que chaque matin se révèle le sublime régulateur; si les Azteca étaient venus non du septentrion mais de l'est de la Sierra Madre, de la côte du Golfe, c'est sur mer que la légende ferait s'incarner le dieu. Les trois fêtes principales de Huitzilopochtli correspondent bien à son rôle solaire : vainqueur de la sécheresse et créateur de la végétation, puis triomphateur radieux, enfin vaincu par l'hiver. Dieu du feu céleste il est proche parent, très probablement même fils, de l'antique dieu[1] du feu terrestre, *Ixcozauqhui*[2] ou *Xiuhtecuhtli*[3] ou *Cuezaltin*[4]; tous

1) *Huehue Teotl* « vieux dieu ».

2) « Visage enflammé », *Ixtli* « figure, visage »; *cozauhqui* « jaune, enflammé ». C'était le dieu tribal des *Tepaneca*.

3) « Chef du feu », *Xiuitl* « comète, feu ».

4) « La flamme ». *Cuezalloti* « flamme ». A ce même titre de dieu du feu, Huitzilopochtli était apparenté au tlaxcaltec *Mixcoatl-Camaxtli* et aussi, mais à un moindre degré, au rouge *Xipe* des *Tlapaneca*; etc...

deux avaient d'ailleurs pour travestissement, pour figure vivante, pour nagual, le même xiuhcoatl. Ce n'est pas cependant avec lui qu'il a les relations les plus complètes; c'est, comme nous l'avons déjà dit, avec Tezcatlipoca. Le Colibri et le Miroir ne sont point frères, ou s'ils le sont comme le veut le *Livre d'Or* ce sont des frères ennemis : l'un est le dieu de la guerre en plein jour, du radieux soleil d'été, l'amateur du tumulte belliqueux des trompettes et des cors; l'autre est le noctivague lutteur, le sombre et hivernal sorcier qui se délecte à jouer de la flûte de terre cuite au son aigu; tout ce qui chez Huitzilopochtli est orné de plumes est au contraire chez Tezcatlipoca muni de pointes aiguës, de lames tranchantes[1].

L'emblème de ce dieu national des Mexicains, de ce dieu de la chasse et de la guerre, de ce dieu solaire, de ce dieu de feu, de ce dieu de la force fructifiante, son principal symbole est un être minuscule, mais c'est un vivant écrin de pierreries, une émeraude, une topaze, un saphir, un rubis, un *chalchiuitl* ailé, « un rayon de feu, un cheveu du soleil »[2], un vaillant guerrier, un brave indomptable qui attaque impavide des oiseaux beaucoup plus gros que lui et fait sans trêve une impitoyable chasse aux insectes; c'est le véritable représentant de la belle saison, son magnifique héraut, puisque les Mexicains professaient cette croyance étrange qu'avec elle il mourait et qu'avec elle il renaissait; c'est l'oiselet dont la gorge fournit les rutilantes plumes de l'*ep-pitzalli* « souffle de sang » du dieu; c'est celui en qui renaissaient après quatre années de service dans la maison du Soleil les braves tombés au champ d'honneur et les victimes sacrifiées; c'est le messager des dieux dont le cri aigu *tiui* « allons » notifia aux Azteca l'ordre de départ; pour tout dire en un seul mot c'est le colibri. D'ailleurs Huitzilopochtli n'est-il pas, comme le prouvent maints détails de sa légende et sa primitive appellation Huitziton, un ancien dieu

1) Il en est ainsi des flèches qui saillent au-dessus de leur rondache, du drapeau yasaant (*Codex Vaticanus* et *Codex Tellerlano-Remensis*) du centre du panache qui orne leur dos, etc.

2) Épithètes mexicaines.

colibri? N'est-il pas souvent, par exemple dans le *Codex Ramirez*, costumé et casqué en colibri. Le dieu solaire de la guerre et de la tribu des Mexica est bien une forme très perfectionnée d'une très vieille divinité dont le culte appartient à la zoolâtrie.

Il est, ce me semble, facile de répondre maintenant à la question posée plus haut : laquelle des cinq traductions des noms du dieu doit-on préférer? Plusieurs; on peut même accepter les cinq. Ce n'est qu'un simple problème, aisé à résoudre, d'évolution religieuse[1].

Les très primitifs Aztecs[2] adorèrent un dieu colibri symbolisant toutes les espèces de colibris, ces êtres splendides dont la naissance et la mort annuelles étaient pour eux un déconcertant mystère. Ils le vénérèrent sous le nom de Huitzilin ou Huitziton.

A cause des belliqueuses habitudes de l'oiselet, peut-être aussi parce que l'une de leurs anciennes *gentes* devenue très importante à un certain moment l'avait pour totem, portait son nom, Huitziton se détacha du groupe des autres dieux animaux et devint le dieu tribal des Azteca. Il le devint d'autant plus facilement qu'auparavant, à travers les âges, il avait eu, comme plusieurs de ses congénères, la merveilleuse fortune de passer de la terre au ciel, de s'élever à la dignité de divinité cosmogonique, de se transformer en l'un des fils du très antique dieu Soleil, après avoir peut-être présidé pendant de longs siècles au feu terrestre. Quel processus d'idées avait déterminé ce nouvel avatar? Je ne sais, mais la rage des symboles[3] et ce que l'on a si justement

1) Dans les lignes qui suivent je ne m'occupe pas des apports étrangers aux Aztecs. Il est cependant probable, certain même, que le mythe du dieu des Mexica a subi l'influence de mythes empruntés à d'autres tribus, mais dans l'état actuel de l'américanisme il est prudent de ne pas faire encore de telles recherches.

2) Pour ces très lointaines époques je conserve aux Aztecs leur nom relativement moderne, car je ne connais ni leur ancien nom ni celui de leurs prédécesseurs possibles en semi-civilisation.

3) Le colibri « rayon de feu » et « cheveu du soleil » était probablement considéré comme le messager du soleil d'été avec qui il arrivait et avec qui il partait; de l'envoyé au maître il n'y a qu'un pas bien petit et que font vite franchir les légendes et la maladie du langage. Il serait curieux de savoir s'il y a un mythe faisant naître du feu l'oiseau-mouche.

dénommé la maladie du langage ont dû jouer alors un rôle fort important. On comprend très bien que si la bravoure du colibri n'avait pas suffi à faire de Huitzilin le dieu tribal des Aztecs, sa qualité de divinité solaire leur défendait d'hésiter.

Un dieu national est toujours bienveillant pour son peuple et c'est pourquoi, afin que pussent se nourrir ses fidèles, Huitziton fut le soleil de la belle saison, le dispensateur de la chaleur fécondante[1].

Lorsqu'ils divinisèrent les concepts tels que la vie, la mort, la paix, la guerre, les Aztecs, très belliqueux soit par goût soit par nécessité, en lutte perpétuelle avec leurs voisins et ayant pour principale nourriture la chair des animaux tués, firent de leur dieu tribal le protecteur de leurs combats contre les hommes et contre les bêtes, la plus importante des divinités qui présidèrent à la guerre et à la chasse. Plus tard encore, avec la civilisation toujours grandissante, l'ancien dieu colibri devint le suprême dispensateur de la Fertilité et de la Vie[2]. Je sais bien qu'on a prétendu que les Mexicains n'avaient jamais pu parvenir à de telles idées ; ceci est inexact et pour s'en convaincre il suffit de lire leurs hymnes et leurs poèmes authentiques, d'étudier leur langue qui se prête si aisément aux subtiles discussions métaphysiques ; je ne veux cependant pas dire pour cela, car ce serait une exagération grossière, qu'ils aient pu atteindre à des conceptions aussi précises que celle des cerveaux modernes.

En se transformant en dieu de la guerre, Huitzilin ou Huitziton était devenu un guerrier fort adroit, donc gaucher, un colibri adroit, un colibri gaucher, Huitzilopochtli. Ce fut lorsque

1) Huitzilin fut peut-être tout d'abord fils unique de Tonatiuh et ne devint, aidé en cela par son symbole ailé, le dieu du soleil bienfaisant que lorsque les Aztecs eurent emprunté à d'autres tribus Tezcatlipoca, le maître de l'hiver.

2) Malgré la flatteuse épithète de Donneur de Vie dont par crainte les Mexicains gratifièrent Tezcatlipoca et qu'ils avaient d'ailleurs peut-être reçue avec le dieu d'autres tribus, je considère le Brillant Miroir comme le maître de la Stérilité, de la Mort. S'il donne la Vie, c'est la Vie souffrante, la Vie stérile, la Vie qui fait désirer la Mort, tandis que Huitzilopochtli assure la Vie heureuse et quant à la Mort que de lui on reçoit c'est la Mort glorieuse, c'est-à-dire la Vie dans la mémoire des hommes.

surent écrire, peindre, sculpter, les Aztecs, l'interprétation Colibri Gaucher qui l'emporta, car seule elle pouvait se traduire graphiquement : il suffisait d'orner de plumes d'oiseau-mouche le côté gauche du dieu, sa jambe gauche par exemple[1].

Dieu national, Huitziton devait être le guide de son peuple errant. Aussi les Mexicains voulurent-ils plus tard interpréter dans ce sens le nouveau nom Huitzilopochtli. De là de nombreuses légendes, et Huitziton qui avait dit à sa tribu « allons » devint un homme appelé Petit Colibri qu'incita au départ le cri *tiui* d'un oiseau-mouche ; ce chef fut, raconta-t-on, enlevé au ciel pendant les migrations et vint s'y assoir à la gauche de Tetzauhteotl (c'est-à-dire Huitzilopochtli près de lui-même et non de Tezcatlipoca), d'où vint l'interprétation « Huitziton (assis) à gauche (du dieu) » du nouveau nom Huitzilopochtli.

Le mélange de ces légendes des migrations avec l'histoire mythique de la lutte du dieu contre les innombrables Huitznahua dont entre autres raisons la partielle similitude de noms fit ses frères et avec ses autres légendes solaires dut fatalement amener les Aztecs à considérer Huitzilopochtli dans ses fonctions de guide vers le pays des Sorciers Méridionaux, vers le Midi, et de là dut naître, à une époque très voisine de la conquête espagnole, la traduction que j'ai proposée : « l'Adroit tourné vers le sud[2]. »

Georges Raynaud.

1) Inutile de répéter ici les nombreux exemples de noms propres écrits et interprétés de diverses façons par les Mexicains eux-mêmes.

2) Je n'ai pas voulu prolonger outre mesure cette monographie ; aussi ai-je presque entièrement renvoyé à une étude à peu près terminée aujourd'hui sur la *Symbolique ornementale de l'ancien Mexique* les explications que l'on peut donner des divers symboles et attributs du dieu aztec de la guerre.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

I

VÉDISME ET ANCIEN BRAHMANISME

Je suivrai dans ce Bulletin le même ordre que dans les précédents[1] : j'examinerai successivement les travaux relatifs au védisme et à l'ancien brahmanisme, au bouddhisme et au jainisme, enfin à l'hindouisme et aux mouvements sectaires modernes. Comme les précédentes fois, je crois devoir rappeler que cet ordre n'est chronologique que dans ses grandes lignes ; que ces divisions, de quelque façon qu'on les trace, empiètent les unes sur les autres et que, plus d'une fois, dans l'application qui en sera faite ici, elles seront forcément arbitraires. Enfin, plus que jamais, je préviens que, dans ces notes, je n'ai aucunement la prétention d'être complet : la production déborde, en même temps qu'elle se divise et diversifie à l'infini. L'Inde notamment y prend part d'une façon de plus en plus active, par des journaux, des revues, des comptes rendus et mémoires de sociétés, des travaux individuels ou collectifs, non seulement en anglais ou en sanscrit, mais en ses diverses langues littéraires. A mesure aussi que les résultats obtenus par les spécialistes deviennent plus accessibles, ils sont utilisés et élaborés de seconde main, par des représentants d'autres disciplines, dans des œuvres parfois de réel mérite et de grande portée, dont l'indianiste aurait grand profit à tenir compte, mais dont il a rarement l'occasion et le temps de prendre directement connais-

1) Pour le dernier Bulletin, voir t. XXVII (1893), p. 197 et 263 ; t. XXVIII (1893), p. 241 ; t. XXIX (1894), p. 25.

sance. Enfin cette production se complique, avec une abondance croissante, d'un élément nouveau : les œuvres de propagande. Qu'il s'agisse de bouddhisme, de vedântisme ou simplement de mystique hindoue ou prétendue telle, que le livre nous vienne d'Europe, d'Amérique ou de l'Inde, aussitôt la question se pose si c'est une œuvre d'étude ou d'apostolat, car rarement ce sera les deux à la fois. Quelque peu recommandable que soit cette littérature de propagande, elle n'en est pas moins un élément et non le moins curieux de la « question de l'Inde » et, à ce compte, l'indianiste ne saurait entièrement s'en désintéresser. On n'exigera pourtant pas de lui qu'il s'y engage bien avant. Par contre, une partie du moins du terrain que devra couvrir ce Bulletin est, cette fois, déblayée d'avance, la *Revue* ayant fait la place plus grande aux comptes rendus des livres nouveaux : même pour des ouvrages importants, il suffira ainsi d'une simple mention et d'un renvoi.

VEDA

Pour les grandes œuvres de la littérature védique, celles qui constituent le Veda proprement dit, l'ère des éditions princeps peut être considérée comme à peu près close. Il ne reste plus guère, en fait d'inédit, que des *pariçishtas*, des additions d'étendue médiocre et d'authenticité suspecte, ou des écrits tels que le *Kâthaka* (le Yajurveda selon l'école des Kathas) et le *Jaiminîyabrâhmana* (le Brâhmana de l'école des Jaiminîyas ou Talavakâras du Sâmaveda), pour la publication intégrale desquels les manuscrits sont insuffisants. Et encore, une œuvre qui est aussi dans ce cas, dont on n'a même qu'un seul manuscrit, la Samhitâ ou recueil des hymnes de l'Atharvaveda selon l'école des Paippalâdas, est-elle sur le point d'être publiée en fac-similé photographique, par M. Bloomfield, sous les auspices de la Société orientale américaine. Mais les éditions s'épuisent et la demande va grandissant. D'ailleurs, si les textes sont édités, ils ne l'ont pas toujours été comme ils auraient dû l'être : les commentaires indigènes notamment, dont on apprécie mieux les services à mesure qu'on en comprend mieux les défauts, ont été souvent négligés par les premiers éditeurs obligés d'aller au plus pressé. Aussi, à côté des simples réimpressions, qui rentrent parfois dans la classe des pirateries littéraires et dont il vaut mieux ne rien dire, à côté aussi du travail d'interprétation et de traduction, dont nous aurons à parler plus loin, la

publication de ces vieux textes se poursuit-elle avec une activité croissante. Comme il en est arrivé pour les littératures classiques, elle tend à devenir un courant de production régulier et, il faut l'espérer, de plus en plus critique. C'est ainsi que la grande édition des hymnes de l'Atharvaveda avec le commentaire (cru longtemps perdu) de Sâya*n*a, entreprise par M. Shankar Pandit[1], ne fait nullement double emploi avec la belle édition princeps du texte seul de Whitney et Roth. Non seulement le texte est amélioré et surtout mieux documenté, mais l'histoire de ce texte se trouve en partie refaite : grâce à la collation du commentaire et d'un grand nombre de manuscrits, l'éditeur a pu distinguer plusieurs couches successives d'altérations et constater notamment un curieux travail de révision, très audacieux de la part d'un Atharvavedin[2], opéré vers le milieu de ce siècle par Ga*n*eç Bha*t* Dâdâ. Même abstraction faite du commentaire de Sâya*n*a, dont la valeur n'est décidément pas bien grande, si on n'y cherche que l'explication verbale du texte[3], cette édition rendra donc service, et nul ne pourra désormais toucher à l'Atharvaveda sans la consulter. Malheureusement la publication en a été interrompue à la fin du X[e] kâ*n*da, environ à la moitié, par la mort de Shankar Pa*n*dit, un des savants indigènes chez lequel l'éducation hindoue et l'esprit des méthodes occidentales étaient arrivés à se fondre le plus harmonieusement. Mais l'entreprise n'est pas abandonnée et l'édition, nous promet-on, sera achevée. Espérons que cet achèvement se fera attendre moins longtemps que celui de l'édition, dans la *Bibliotheca Indica*, de la *Taittirîyasamhitâ* du Yajurveda, qui, elle aussi, ne fait pas double emploi avec l'édition de

1) *Atharvavedasamhitâ with the Commentary of Sâyanâchârya.* Edited by Shankar Pândurang Pandit, M. A. Vol. I et II. Bombay, Government Central Book Depôt, 1895. — Cette édition, ainsi que celle de Whitney et Roth, donne le texte de l'école des Çaunakas, le seul qui soit resté courant : le fac-similé promis par M. Bloomfield donnera le texte des Paippalâdas, qui ne s'est retrouvé qu'au Kâshmir et dans un seul manuscrit. L'édition de Whitney et Roth, complétée par Whitney en 1881, est de 1855.

2) Ces Bha*t*s, qui savent le texte par cœur, la plupart sans le comprendre, y sont attachés avec une fidélité superstitieuse. Il faut voir (vol. I, p. 6) avec quelle terreur l'un d'eux, Keçava Bha*t* — une des principales autorités de Shankar Pa*n*dit, dont celui-ci s'est servi comme d'un manuscrit vivant et qui ne savait pas un mot de sanscrit — apprit l'existence de variantes et de variantes autorisées du texte sacré.

3) C'est ce qu'a fait Whitney, qui en a fait une critique magistrale, mais beaucoup trop sévère, dans *Festgruss an R. Roth* (1893), p. 89 : *The Native Commentary to the Atharvaveda.* — Whitney avait reçu par avance de l'éditeur communication des bonnes-feuilles.

M. Weber, car elle donne le commentaire de Mâdhava-Sâyana, dont cette dernière est dépourvue[1]. Commencée bien avant 1860, date de l'achèvement du premier volume, l'édition, qui en est maintenant au cinquième ou sixième, était arrivée en 1897 au 42e fascicule[2]. Non moins utiles sont les publications suivantes : l'*Aitareyabrâhmana* publié simultanément — on n'a que l'embarras du choix — dans la *Bibliotheca Indica* de Calcutta[3] et dans l'Ânandâçrama Series de Poona[4], l'une et l'autre édition comprenant le commentaire de Sâyana complètement absent de celle de Haug (1863) et représenté seulement par des extraits dans celle, d'ailleurs si parfaite, d'Aufrecht (1879); l'*Aitareyâranyaka*[5] et le *Taittiriyâranyaka*[6] avec le commentaire de Sâyana publiés dans l'Ânandâçrama Series, qui remplaceront avec avantage les éditions très médiocres de Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca Indica*. Par contre, le *Taittiriyabrâhmana* sorti également des presses de l'Ânandâçrama[7] n'apporte rien de nouveau.

Fondée à Poona par un *fellow* de l'Université et *plaider* à la Haute-Cour de Bombay, Mahâdev Chimnâji Âpte et passée après sa mort, dans l'automne de 1894, sous la direction de son fils Hari Nârâyan Âpte, cette curieuse institution de l'Ânandâçrama « le séjour du bonheur », qui réunit sous le même toit[8] un asile de pèlerins, un collège de pandits attitrés ou de passage, une salle de conférences, un dépôt temporaire et permanent de livres et de manuscrits, une imprimerie, des dépendances à céder en location, et qui tient ainsi à la fois de l'hospice, de l'académie,

1) *The Samhitâ of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mâdhava Achârya*, edited by Maheçachandra Nyâyaratna, Calcutta.

2) Je ne sais pas au juste où elle en est aujourd'hui; je n'ai même reçu les fascicules que jusqu'au 37e, qui est daté de 1894; la peste a troublé tous les rapports avec Bombay, d'où je tire ces publications.

3) *The Aitareya Brâhmana of the Rig-Veda, with the Commentary of Sâyana Achârya*, edited by Pandit Satyavrata Sâmaçrami. Calcutta, 1894-1897, 4 vol. — Le 4e volume est incomplet d'un ou de deux fascicules; je ne sais s'ils ont été publiés depuis. Satyavrata Sâmaçrami est l'éditeur du *Sâmaveda* et du *Nirukta* dans la même collection, ainsi que du recueil périodique *Ushâ*.

4) Complet en deux volumes, édité par Kâçinâtha Çâstri Âgâçe, n° 32 de la série.

5) N° 38 de la série.

6) N° 36 de la série, édité par Bâbâ Çâstri Phadake.

7) N° 37 de la série, en 3 volumes.

8) Le fondateur, qui y a dépensé 40.000 roupies comme première mise, nous assure que le tout y a été fait si solide qu'avant cent ans, il n'y aura rien à réparer.

de la maison de commerce et de rapport, n'a pas cessé, depuis sa fondation en mai 1887, d'être un des centres de production littéraire les plus actifs de l'Inde. On y travaille entièrement dans le sens hindou : on n'y fait donc pas de haute critique ni, surtout, de critique historique; mais on y travaille correctement et à bon marché. Les textes sont publiés avec soin et entourés de l'appareil aussi complet que possible de leurs commentaires. Parmi ces textes, qui appartiennent à diverses branches de la littérature : veda, purâna, darçana (philosophie), poésie et médecine (en moindre nombre), je me bornerai à rappeler ici la belle série des anciennes Upanishads déjà signalée dans le précédent Bulletin. Depuis la série s'est accrue : 1° de la *Brihadâranyâka Upanishad* accompagnée de toute la suite des anciens commentaires : le *bhâshya* de Çankara avec la glose d'Ânandagiri[1], le *bhâshyavârttika* (exposition basée sur le commentaire de Çankara) de Sureçvara avec la glose d'Ânandajñâna[2], le commentaire (*mitâksharâ*) indépendant de Nityânanda sur l'Upanishad[3]; 2° de la *Nrisimhapûrvâ* et *Nrisimhottarâtâpanîyâ Upanishad*, la *Pûrvâtâpanî* avec le commentaire de Çankara, l'*Uttarâtâpanî* avec le commentaire (rendu ici à son véritable auteur) de Vidyâranya[4]; 3° de 32 Upanishads, les principales de celles qui sont artificiellement rattachées à l'Atharvaveda, les unes avec les commentaires de Nârâyana, les autres avec ceux de Çankarânanda[5]. Quel que soit l'âge de ces derniers textes, et, dans le nombre, il est fort probable qu'il s'en trouve de vraiment anciens, il est bien évident qu'ils reflètent d'autres milieux et d'autres modes de penser que les grands écrits védiques : pour la critique indigène, ils n'en sont pas moins tous, indistinctement et à titre égal, des parties intégrales de l'éternel Veda.

Pour en finir avec ces éditions de textes qui parfois se rattachent au Veda plutôt qu'ils n'en font partie, je signalerai de suite ceux qu'a publiés Satyavrata Sâmaçrami dans le recueil périodique *Ushâ*, dont il est l'unique rédacteur. Il a continué la publication de ces groupes de for-

1) N° 15 de la série, édité par Kâçinâtha Çâstrî Âpte, 1892.

2) N° 16 de la série, en 3 volumes; édités par le même, 1892-1894.

3) N° 31 de la série, édité par le même, 1895.

4) N° 30 de la série, sans éditeur spécifié, 1895. Dans l'édition de la *Bibliotheca Indica*, le commentaire de l'Uttarâtâpanî est faussement attribué à Çankara. Vidyâranya est un autre nom de Mâdhava, postérieur de cinq siècles et demi à Çankara. De même pour le commentaire de la Çvetâçvatara-Upanishad, les éditeurs de l'Ânandâçrama Series ont sagement évité de l'attribuer à Çankara.

5) N° 29 de la série, sans éditeur spécifié, 1895.

mules et de sâmans où il restitue, d'après les indications concises des livres rituels, le texte entier de certaines parties de la liturgie. Les nouveaux venus[1] sont le *Çântipâtha* « formulaire de propitiation », les *Açîssâmâni* « les sâmans de bénédiction », les *Rahasyottamasâmâni* « les sâmans du mystère suprême », les *Agnishtomasâmâni* « les sâmans de l'Agnishtoma »[2]. On lui doit en outre une édition du *Sâmavidhânabrâhmana* avec le commentaire de Sâyana[3] qui ne fera pas oublier celle que Burnell a donnée de ce traité de sorcellerie, et le commencement d'une édition (les 5 premiers prapâthakas) du *Nidânasûtra*[4], un traité sur les mètres et sur la formation des *stomas* du Sâmaveda, qui est aussi compté parfois parmi les petits brâhmanas ou anubrâhmanas de ce Veda et qui, jusqu'ici, était inédit, à l'exception d'une partie du premier prapâthaka publié par Weber dans les *Indische Studien* (VIII, 83-120). A ce même Veda se rapporte le *Sâmaprakâçana*, un traité sur les *Gânas*, par Pritikara[5]. Les suivants se rapportent au contraire au Rigveda : *Svarânkuça* de Jayantasvâmin[6], avec un commentaire anonyme, qui paraît citer Sâyana. Ce petit traité sur l'accentuation avait déjà été publié dans la *Benares Sanskrit Series*[7] ; *Padagâdha*[8], sur la formation du texte pada, où les mots, dégagés de leur entourage, sont rétablis dans leur forme propre. Le traité est anonyme ; l'éditeur croit pouvoir l'attribuer à Çâkalya, l'auteur réputé du texte pada, ou à l'un de ses contemporains ; *Upalekhasûtra*[9], sur la formation du *kramapâtha*, une manière très entortillée de réciter les textes védiques. L'auteur rend hommage à Çaunaka ; cela suffit à l'éditeur pour en faire un disciple de ce vieux docteur à moitié fabuleux. Le traité, surtout dans le IXe chapitre, présente de très notables différences avec l'édition qu'en a donnée Pertsch (1854) ; *Pârshadasûtra*, le *prâtiçâkhya* bien connu du Rigveda[10]. Les stances 2-8 du premier chapitre manquent ici, comme dans plu-

1) Pour les précédents, voir le dernier Bulletin, t. XXVII, 219.
2) *Ushâ*, II, 4-6, 1892.
3) *Ushâ*, II, 9-10, 1895.
4) *Ushâ*, III, 3 et s., 1897.
5) *Ushâ*, II, 11, 1895.
6) *Ushâ*, II, 11, 1895.
7) *Çikshâsangraha*, p. 161, 1890.
8) *Ushâ*, II, 11-12, 1895.
9) *Ushâ*, II, 12, 1895.
10) *Ushâ*, III, 1-3, 1895.

sieurs manuscrits[1]; mais elles sont commentées dans la *Vritti* d'Uvata, que l'éditeur a publiée à la suite du sûtra[2], et il n'a pas cru devoir les donner même en note. En général, ces petites éditions ne sont pas ce que Satyavrata Sâmaçrami a fait de mieux : elles sont matériellement à peu près correctes; l'éditeur note aussi les variantes des manuscrits qu'il a pu consulter; mais il ne va pas au-delà et il ignore absolument les travaux de ses devanciers. Le reste des fascicules de l'Usha, — qui paraissent d'ailleurs d'une façon tellement irrégulière que l'épithète de *periodical* donnée sur le titre est plus qu'un euphémisme, — est occupé par ce qu'on peut qualifier de remplissage. C'est d'abord, sous le titre de *Trayîparicaya*[3], une sorte d'introduction générale au Veda, où l'auteur reprend ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses « Considérations sur le Nirukta »[4]; ensuite, sous le titre de *Trayîsangraha*[5], un choix d'extraits devant donner en quelque sorte la substance du Veda (samhitâ et brâhmana). Je suppose que ce dernier travail, accompagné d'éclaircissements (*Trayîtîkâ*) et d'une traduction en bengali (*Trayîbhâshâ*), ne diffère pas beaucoup de ce qu'il a fourni au *Hindu Shastra* de M. R. C. Dutt, compilation que je ne connais pas directement, mais qui devra, au moyen d'extraits divisés en huit parties, donner la substance du Veda (I-III), de la Smriti (IV), des Darçanas (V), du Râmâyana (VI), du Mahâbhârata (VII), des Purânas (VIII), et où la part contributive de notre auteur (parties I-III), publiée en 1893, répond singulièrement à ce Trayîsangraha. Si la supposition est fondée, comme je le crois, le digne Âcârya aurait, une fois de plus, pratiqué l'art de tirer deux moutures du même sac.

Nous passons maintenant aux travaux d'interprétation et de traduction dont le Veda a été l'objet, ce qui, naturellement, nous ramène en Occident, et, commençant par le *Rigveda*, nous arrivons aussitôt à la traduction des « Hymnes à Agni » des cinq premiers mandalas, que M. Ol-

1) Elles manquent aussi dans l'édition du Prâtiçâkhya avec le commentaire d'Uvata commencée dans la *Benares Sanskrit Series* (1894), une publication qu'on s'était résigné déjà à considérer comme abandonnée, mais qui, heureusement, paraît devoir être continuée.

2) *Ushâ*, III, 4, 1897.

3) *Ushâ*, II, 7-8 (1893) et III, 4 (1897).

4) Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, 185-196.

5) *Ushâ*, II, 3-8 (1892-03) et III, 4 (1897).

denberg a donnée dans les *Sacred Books of the East*[1]. Déjà dans le volume auquel celui-ci fait suite[2], M. Max Müller avait passé la main à M. Oldenberg, sans toutefois se désintéresser de l'entreprise, et depuis, il n'a pas cessé d'y prendre part par ses avis ; mais c'est M. Oldenberg qui en a eu le labeur et qui doit en recueillir le mérite. Car je n'ai pas besoin d'ajouter que cette traduction est faite de main de maître. On n'a qu'à parcourir le commentaire — et pendant longtemps encore, c'est par le commentaire surtout que vaudra une traduction du Veda — et se reporter à des notes comme celles sur tû (p. 2), sur *vidatha* (p. 26), sur *dhishanâ* (p. 120), sur *vâhas* (p. 125), que je prends au hasard, pour voir combien ce travail est au courant des derniers résultats de l'exégèse et de la linguistique, avec quelle prudence et quel tact l'auteur sait circonscrire les difficultés, justifier ses préférences et, surtout avouer ses doutes. Ces hymnes à Agni sont en effet, avec ceux à Soma, les plus difficiles à traduire peut-être du *Rigveda*, les plus hérissés en tout cas de ces petites difficultés qu'il n'y a pas plus de raison de résoudre dans un sens que dans un autre et qui ne mènent à rien, de quelque façon qu'on les résolve. Cela tient à la nature de ces deux divinités, qui sont des dieux visibles et tangibles, indissolublement liés à leur objet matériel, le feu et le breuvage sacré et qui, comme tels, ne satisfont plus les auteurs des hymnes. De là un continuel effort de les transfigurer à l'aide d'un mysticisme incohérent et d'attributs disparates, et, comme résultat, une phraséologie vague, où le traducteur se débat dans le vide, sans idées maîtresses ni mythes dominants, et où probablement nous ne verrions pas beaucoup plus clair, eussions-nous du vocabulaire védique le sentiment aussi net que de celui de Virgile. Si on lit cette traduction le texte à la main, on admirera à chaque pas les ressources infinies que M. Oldenberg y a déployées : le grand public n'en retirera peut-être pas grand'chose ; mais, pour l'indianiste, elle est un précieux livre d'étude. Le volume est muni d'excellents index ; en renvoyant, pour chaque vers, aux passages parallèles des autres Vedas, le traducteur en a aussi, dans une certaine mesure, indiqué l'emploi rituel et, dans des cas particulièrement intéressants, il a ajouté de ce chef des notes supplémentaires. Peut-être aurait-il pu faire quelque chose de plus en ce sens ; non pas que ces indications eussent beaucoup servi à l'intelligence des textes ;

1) *Vedic Hymns translated by Hermann Oldenberg*. Part II. *Hymns to Agni (Mandalas I-V.)*, Oxford, 1897, volume XLVI des *Sacred Books*.

2) Volume XXXII des *Sacred Books* (1891).

mais elles auraient permis de mieux voir ce que l'Inde y a cherché et ce qu'elle en a fait à une époque relativement ancienne.

M. Oldenberg, tout en donnant beaucoup de neuf, est en somme conservateur : MM. Pischel et Geldner ont le tempérament plutôt révolutionnaire. Le dernier fascicule, par lequel ils ont complété le deuxième volume de leurs « Études védiques » [1], est, comme les précédents, une mine d'observations et d'interprétations souvent d'une justesse frappante, toujours ingénieuses, témoignant d'une étonnante étendue de savoir et de la critique la plus pénétrante, et dont on ne peut s'empêcher d'admirer l'audacieuse nouveauté, même quand elles n'arrivent pas à nous convaincre. Dans deux articles d'une allure plus générale, ils nous font comme leur profession de foi [2], et ce n'est pas là-dessus, je suppose, qu'on leur cherchera querelle. On accordera volontiers à M. Pischel — et j'en suis, pour ma part et depuis longtemps aussi convaincu que lui — que les auteurs des hymnes avaient encore autre chose en tête que de faire des allusions aux phénomènes du ciel, et qu'il faut en quelque sorte se faire Hindou, pour comprendre le Veda. De même, on ne contestera pas à M. Geldner que l'étymologie est un pauvre instrument d'interprétation, qu'une grande quantité de mots ont dû avoir des significations qu'elle ne donnera jamais, que le rapprochement même des passages parallèles sera souvent impuissant à faire découvrir et qui peuvent s'être conservées dans telle assertion, à première vue étrange, d'un commentaire, dans tel recoin de la littérature ou de l'usage où l'on ne s'attendrait pas à les retrouver. Le difficile est, non pas d'accepter leurs principes, mais de les suivre toujours dans l'application qu'ils en font et de partager la belle assurance avec laquelle ils la présentent. Le livre est de ceux qu'on ne saurait trop étudier, mais qui ne se résument pas. Je relèverai pourtant la nouvelle interprétation que M. Geldner y donne du fameux dialogue de l'hymme 124 du X[e] livre du *Ṛigveda*[3], dans lequel on voyait jusqu'ici une contestation entre Indra et Varuṇa. M. Geldner croit y trouver un épisode de la lutte d'Indra contre Vṛitra et cette solution, déjà vaguement pressentie par Bergaigne, pourrait bien être la vraie[4].

1) *Vedische Studien* von Richard Pischel und Karl E. Geldner. Zweiter Band, II Heft. Stuttgart, 1897.

2) P. 230 : *Vedainterpretation* (article de M. Pischel. Je note de suite du même : *Die Axt des Altyya*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLVIII (1894, 701) et p. 266 : *Rûḍhi und Nirukti* (article de M. Geldner).

3) P. 292-307.

4) Dans le recueil intitulé *Gurupûjâkaumudî* (1896, p. 19), offert à M. We-

Je ne puis pas davantage résumer, en les marquant d'un trait commun, les articles que M. Ludwig présente réunis en un volume[1], mais qui se résolvent en une multitude de critiques de détail, toujours dignes de considérations, bien que, dans le nombre, il y en ait beaucoup d'obscures dans la forme et de bizarres dans le fond ; ni les observations détachées de M. Hillebrandt[2]. Je dois dire pourtant un mot d'une de ces dernières[3], parce qu'elle implique une question de portée plus générale. M. Oldenberg a fait la remarque fort juste qu'Indra fait rarement pleuvoir dans le *R*igveda et que, dans la description de sa lutte contre Vritra pour la délivrance des rivières, il s'agit de véritables rivières et de véritables montagnes, non de figures pour désigner les torrents de la pluie sortant de la montagne-nuage. M. Hillebrandt fait observer à ce propos que la crue des rivières, dans le nord de l'Inde, est en effet indépendante de la pluie : elle provient de la fonte des neiges, commence dès le printemps et a atteint le maximum à l'entrée de la saison pluvieuse. Il en conclut qu'Indra n'a aucun rôle atmosphérique et qu'il représente le soleil du printemps victorieux de l'hiver. Il oublie que toutes les rivières de l'Inde, même parmi celles de l'Himâlaya, ne viennent pas de la chaîne neigeuse ; il oublie aussi qu'Indra est avant tout le dieu tonnant, que cette délivrance des rivières a lieu à la suite d'une épouvantable bataille, décidée à grands coups de foudre, qui ne rappelle pas précisément les caresses du soleil printanier ; mais il oublie surtout — et c'est là l'objet de cette note — que c'est absolument se méprendre sur le caractère des mythes, du moins des mythes arrivés à l'état où nous les trouvons dans le Veda, que d'y chercher l'exacte description et l'explication circonstanciée des phénomènes.

ber à l'occasion de son jubilé, M. Geldner a proposé plus sommairement des interprétations nouvelles pour un autre dialogue célèbre, celui de Yama et de sa sœur Yamî, RV. X. 10. Sur plusieurs points, il revient à l'opinion de Sâyana.

1) *Ueber die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Rigveda-forschung*, von A. Ludwig, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Prague, 1893. Ce sont des comptes rendus critiques des ouvrages suivants : M. Müller, *Hymns of the Rigveda*, I ; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 1 ; Pischel und Geldner, *Vedische Studien*, fasc. III ; Peterson, *Handbook of the Rigveda*.

2) *Vedische Einzelheiten*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande. XLVIII (1894), p. 418 et s. L'auteur, entre autres, y défend son identification de Yama avec la lune, et dans Apâm napât, il voit un ancien génie des eaux, ce qui est aussi l'opinion de M. Oldenberg.

3) *Indra und Vritra*, ibidem, L (1896), p. 665.

C'est au contraire une collection de faits parfaitement classés que le mémoire de M. Roth sur les irrégularités orthographiques, traditionnelles et autres, du Veda[1] : pour l'analyser, il suffirait de transcrire les titres des diverses sections. Mais, bien que très important pour l'interprétation, il est trop spécial pour trouver place ici. Si je le mentionne néanmoins, c'est qu'avec un article sur l'arbre vibhîdaka[2], il constitue la dernière contribution à l'étude du Veda que nous aurons reçue du grand initiateur. Le vocabulaire védique créé par Roth est maintenant en partie caduque ; son exégèse aussi n'est plus celle du jour ; son œuvre n'en demeure pas moins à jamais admirable. Je ne sais si, dans toute l'histoire des lettres, il en est beaucoup de comparables à celle de cet homme, philologue, historien et penseur, qui, sans jamais faire de littérature, a été un écrivain, qui a débrouillé, maîtrisé, possédé dans son ensemble et jusque dans ses dernières ramifications l'énorme masse des écrits védiques, quand presque tous ils étaient encore à l'état brut de manuscrit. Quant à moi, j'ai toujours regretté le trait cruel lancé par M. Pischel quand, du vivant de Roth, il a désigné un autre, quelque méritant qu'il ait été, comme « le plus grand connaisseur du Veda. »

Les travaux qui suivent sont des monographies. M. P. von Bradke a traduit et minutieusement commenté l'hymne RV., VI, 66[3], sans que cet étrange récit de la naissance des Maruts, plein de réticences et d'obscurités voulues, en soit devenu plus clair. Pour l'étude de M. Bohnenberger sur le dieu Varuna[4], qui, à part un étalage de généralités naïvement ambitieuses et l'équation Mitra = Varuna, qui est fausse, n'apporte à peu près rien de neuf, je puis renvoyer à ce qu'en a dit ici même M. Finot[5]. M. E. Windisch a montré que la course de chars dont il est

1) *Rechtschreibung im Veda*, von R. Roth ; dans la *Zeitschrift* de la Soc. or. allemande, XLVIII (1894), p. 101 et 676.

2) *Vom Baum Vibhîdaka* : dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 1. La publication de l'article est posthume : Roth est mort le 23 juin 1895. — C'est à un des plus jolis parmi les petits mémoires de Roth (*Z. d. d. m. G.*, XLI (1887), p. 672), que se rattachent deux articles sur le *wergeld*, l'un de M. Bühler, qui suit la pratique dans l'Inde jusqu'à nos jours ; l'autre de M. L. von Schroeder, qui l'étudie en tant qu'indo-européenne, *Festgruss an Roth* (1893), p. 44 et 49.

3) *Von der Marut wunderbaren Geburt, RV*, VI, 66 ; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 117.

4) *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rigveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* von Karl Bohnenberger, Tubingen, 1893.

5) T. XXXI, p. 206.

semblé être question dans RV., II, 31, n'est probablement qu'une course au figuré[1]; il a réagi ainsi, peut-être sans le vouloir, contre l'abus du sport qui se faisait alors dans les *Vedische Studien*. M. Ch. R. Lanman a signalé comme un écho lointain très probable de RV., V, 40 (Atri délivrant le soleil de l'étreinte du démon de l'éclipse) un récit du canon pâli où le même miracle est attribué au Buddha[2]. On peut en rapprocher le travail où M. Windisch a signalé un curieux parallélisme entre la légende de l'origine du *Taittirîyayajus* (le Yajurveda des perdrix) et le *Tittirajâtaka*[3]. M. Albr. Weber a réuni et discuté savamment et avec une aimable bonhomie, tout ce que le Veda et la langue védique a conservé de renseignements directs et indirects sur les relations et la vie de famille[4]. Le mythe de l'aigle délivrant le Soma a été traité par M. Bloomfield[5] et par lui[6] d'une façon qu'on voudrait croire définitive : c'est Agni lui-même, le feu-éclair, qui, sous la forme de l'oiseau, a enlevé le breuvage de vie pour le porter aux dieux et aux hommes[7].

M. Macdonell a consacré une longue étude au dieu Trita[8] dans lequel

1) *Eine vedische Wettfahrt?* RV. II, 31; dans *Festgruss an Roth*, p. 189. — Du même : *Das Räthsel vom Jahre*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 353. C'est la traduction et un commentaire très fourni de RV. I, 164, 12.

2) *Rigveda* V, 40 *and its Buddhist parallels*; dans *Festgruss an Roth*, p. 187.

3) *Das Tittirajâtaka*, n° 438; dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 64.

4) *Miscellen aus dem indogermanischen Familienleben*; dans *Festgruss an Roth*, p. 135.

5) *Contributions to the interpretation of the Veda* (Vth Series) by Maurice Bloomfield : *The Legend of Soma and the Eagle*; dans le *Journal* de la Soc. or. américaine, XVI, 1893 (aussi en tirage à part); — et : *The Myth of Soma and the Eagle*; dans *Festgruss an Roth*, p. 149.

6) *Vedische Beiträge*, von Albr. Weber : I, *Zur Çyenastuti des Vâmadeva*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894. — M. Weber est d'accord pour le fond avec M. Bloomfield. De part et d'autre, la donnée principale est RV. IV, 27, attribué à Vâmadeva. Aussi M. Weber, dans une deuxième partie du mémoire, examine-t-il les légendes relatives à ce rishi, particulièrement celle de ses deux cavales, conservée dans le Mahâbhârata. Dans la troisième partie il étudie RV. X, 85, 13 et expose quelles raisons l'empêchent d'admettre les conclusions chronologiques que M. Jacobi a tirées de ce passage. Le mémoire existe aussi tiré à part.

7) A peine donnée, l'explication a été contestée par M. Oldenberg, qui ne veut voir dans l'aigle qu'un aigle.

8) *Mythological Studies in the Rigveda*, by A. Macdonell. I. *The god Trita*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, p. 419 et s.

il reconnaît une personnification de l'éclair. C'est possible, mais ne nous mène pas loin. Trita, en qui les poètes et les docteurs védiques ont vu bien des choses, nous apparaît comme un vieux héros du ciel, grand manieur de la foudre, dont on ne savait plus trop que faire, parce qu'il avait cédé le pas à des dieux plus en faveur, mais dont le souvenir restait attaché à certaines pratiques et sur le compte duquel couraient encore beaucoup d'histoires. Comme la plupart des dieux védiques, c'était un individu, et l'individu ne se définit pas. Aussi, quant à moi, donnerais-je volontiers toutes les abstractions auxquelles on peut être tenté de le ramener, pour savoir un peu mieux ce qu'on racontait de lui. Malheureusement ces récits sont difficiles à raccorder ensemble et nous n'en avons plus que des débris. L'un d'eux, où Trita apparaît comme se chargeant des souillures des dieux, récit conservé à l'état fruste dans l'Atharvaveda et dans les Brâhmanas, mais auquel il est déjà fait allusion dans le *Ri*gveda, a été étudié en détail par M. Bloomfield[1]. — On doit, en outre, à M. Macdonell une étude sur les données du *Ri*gveda qui ont pu être le germe des incarnations de Vishnu en nain et en sanglier[2], ainsi que deux communications qui ne se rapportent à ce Veda qu'indirectement : l'une, où il établit que Kâtyâyana, l'auteur de la Sarvânukramani (un Index général du *Ri*gvada publié par M. Macdonell en 1886) a travaillé sur les Anukramanis ou Index partiels de ce Veda attribués à Çaunaka et que, pour l'*Arshanukramani* notamment, il a eu aussi sous les yeux, lui aussi bien que son commentateur Shadguruçishya (xii[e] siècle), un texte sensiblement différent de celui qu'a publié Râjendralal Mitra[3]; l'autre, où il montre, à l'aide d'un vieux manuscrit de Shadguruçishya, combien l'édition de la *Brihaddevatâ*,

1) *Trita, the Scape-goat of the Gods, in relation to Atharva-veda* VI, 112 *and* 113; en résumé dans les *Proceedings* de la Soc. orient. américaine, mars 1896; le mémoire complet dans : *Contributions to the interpretation of the Veda* (VIIth Series), ap. *American Journal of Philology*, XVII (1896), p. 430. Dans la même série, qui existe aussi en tirage à part, je note un essai très ingénieux de M. Bloomfield sur les représentations qu'on se faisait de l'œil et de la pupille et sur les mythes qu'avaient engendrés ces représentations appliquées à « l'œil du Ciel » : *On the myth of the Heavenly Eye-ball, with reference to RV.* X, 40, 9 : *ibidem*, p. 399.

2) *Mythological Studies in the* Rigveda. II. *The mythological basis in the* Rigveda *of the Dwarf and Boar Incarnations of Vishnu*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1895, p. 165.

3) *Ueber die dem Çaunaka zugeschriebene Arshânukramanî des* Rigveda; dans *Festgruss an Roth*, p. 107.

un autre de ces Index partiels, publiée par Râjendralâl Mitra, laisse à désirer sous le rapport de la correction[1].

De RV., X, 102 (la victoire miraculeuse de Mudgala et Mudgalânî), M. Geldner et, après lui, M. de Bradke avaient fait une simple anecdote comique; M. Bloomfield a montré que ce n'était pas chose si aisée : il a relevé les éléments mythiques de l'hymne, sans du reste prétendre les arranger d'une façon satisfaisante[2]. M. Henry a eu plus de courage : il est allé jusqu'au bout et a risqué une restitution complète[3]. Son commentaire est très solide dans le détail et toute la tentative est certainement ingénieuse; je doute pourtant qu'elle se fasse accepter. Que nous fait ici toute cette mythologie? C'est une « histoire » qu'il nous faut, miraculeuse, invraisemblable, et que les histoires de cette sorte ne s'inventent pas après coup, M. Henry en a fait, je crois, l'expérience après Sâyana et les devanciers de Sâyana[4].

M. Th. Baunack a étudié avec soin et essayé de préciser autant que possible les miracles que les Hymnes attribuent sans cesse aux Açvins, mais en n'y faisant jamais que des allusions laconiques[5]. C'est au con-

1) *Two legends from the Brihaddevatâ in an old MS. of Shadguruçishya*; dans *Journ. Roy. As. Soc.* de Londres, 1894, p. 11.

2) *Contributions to the interpretation of the Veda* (VIth Series) : I. *The legend of Mudgala and Mudgalânî*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVIII (1894), p. 541. — M. Bloomfield a de même revendiqué le caractère sérieux d'un autre morceau célèbre du Rigveda, « l'hymne des grenouilles », où l'on a cherché parfois une satire : *On the « frog-hymn », RV. VII, 103; together with some remarks on the composition of the Vedic hymns*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII (1896), p. 173. M. Bloomfield voit dans l'hymne un charme pour obtenir la pluie. Contre l'ordinaire, le charme ne manque pas de poésie. — Enfin M. Bloomfield a rendu un grand service à ces études en rédigeant pour *La Religion védique* de Bergaigne, un Index complet de tous les passages étudiés ou cités dans l'ouvrage. Cet index, formant le tome IV, a été publié en 1897 comme 117e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*.

3) *Mudgala ou l'hymne du Marteau* (*Suite d'énigmes védiques*); dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1895, p. 516. — Cf. du même : *RV. III, 49, 1, en tant que contribuant à l'éclaircissement de l'hymne du Marteau* (*X, 102*); *ibidem*, mars-avril 1898, p. 329.

4) Je ne comprends pas M. Henry soutenant qu'on pourrait au besoin se passer de cette histoire; il faudrait, pour cela, aimer la mythologie pour elle-même et supposer le même goût aux rishis.

5) *Ueber einige Wunderthaten der Açvin*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., L (1896), p. 263. — Cf. du même : *Uebersetzung und Erklärung von RV. X, 32*; dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896) p. 560.

traire tout le mythe de ces deux divinités, son origine et son développement dans l'Inde et ses parallèles dans l'antiquité classique qu'a essayé de retracer M. Ch. Renel dans un ouvrage de plus grande étendue[1], dont la fin vaut mieux que le point de départ et pour lequel je renvoie à l'article que M. Oltramare y a consacré dans la *Revue*[2]. M. Ehni a repris et refondu sa monographie du dieu Yama[3] : il a jeté par dessus bord une partie du lest qui l'encombrait ; il aurait pu l'alléger encore davantage. Je lui sais gré d'avoir maintenu l'origine naturiste et solaire de Yama ; mais il a trop prêté l'oreille aux identifications fantaisistes des Brâhmanas, données qui peuvent, dans une certaine mesure, entrer dans la description d'un dieu, mais auxquelles il faut très peu demander pour l'explication de sa vraie nature. M. Ehni ne cite pas d'auteurs français, pas même Burnouf, dont il est pourtant le débiteur indirectement, peut-être sans s'en douter ; de Bergaigne, il ne paraît connaître que son Manuel. Je ne sais trop comment qualifier deux mémoires de M. Magoun, qui se suivent dans le *Journal* de la Société orientale américaine et qui, en effet, sont inséparables[4]. Nous avons là, d'une part, une étude sobre et soignée d'Apâ*m* Napât, « le fils des Eaux », une vieille divinité qui, dans le *Ṛigveda*, s'est plus ou moins confondue avec Agni, et, immédiatement à côté, les fantaisies les plus bizarres. L'éclair aurait été l'objet d'une triple personnification : Agni ou la foudre tombant de près, qu'on n'a pas le temps de distinguer, mais dont on voit le produit, le feu ; Apâ*m* Napât ou l'éclair lointain, qui apparaît un instant comme une chaîne de feu tendue du ciel à la terre (chain-lightning) ; Trita (« le Troisième », auquel s'est substitué plus tard Indra) ou l'éclair qui déchire le nuage sans descendre sur la terre. C'est de cette triple personnification que seraient issues successivement les triades divines de la théologie brahmanique. On voudrait discréditer la doctrine naturiste en mythologie, qu'on ne pourrait pas s'y prendre mieux. La longue étude que M. E. Siecke a consacrée à Rudra[5] suggère, bien qu'à un moindre

1) *L'évolution d'un mythe. Açvins et Dioscures*, par Ch. Renel, Paris, 1896, (fait partie des *Annales de l'Université de Lyon*).

2) T. XXXVI, p. 410.

3) *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama*, von J. Ehni, Leipzig, 1896.

4) *Apâm Napât in the Rigveda. — The Original Hindu Triad*, by Dr. Herbert W. Magoun, dans *Journ. Americ. Or. Soc.*, XIX (1898), p. 137 et 145.

5) *Der Gott Rudra im Rigveda* von Dr Ernst Siecke, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* (récemment créé par M. Ths. Achelis), I (1898), p. 113 et 209.

degré, des observations semblables. Là aussi, il y a des hypothèses risquées à côté d'une étude complète et consciencieuse des textes. Je constate avec satisfaction que l'auteur a eu le courage d'affirmer le caractère bienveillant et propice du Rudra des Hymnes. Sans doute c'est aussi un dieu redoutable, un terrible justicier ; mais, bien qu'à certains indices on devine en lui un côté sinistre, ce n'est pas une raison suffisante pour lui faire endosser tout ce que lui prêtent plus tard les Brâhmanas. Rudra, le père et le chef des Maruts, est, aussi pour M. Siecke, le dieu de l'ouragan. Mais c'est avant tout un être de lumière et, de ce chef, il se croit devoir lui chercher encore d'autres affinités, avec Agni, avec le soleil, surtout avec la lune. Il le rapproche d'Hermès et d'autres divinités helléniques représentant, suivant lui, la lune. Priçni, avec laquelle Rudra, le taureau lunaire, engendre les Maruts, est la vache lunaire : le couple représenterait ainsi doublement la lune. Celle-ci serait en quelque sorte le centre de la personnalité du dieu. M. Siecke ne l'affirme pas expressément ; mais il y penche, il en est convaincu. Il y a dix ans à peine, on était à peu près d'accord pour reconnaître que la lune ne comptait pour ainsi dire pas dans le panthéon védique : aujourd'hui, il n'est presque plus de divinité importante qu'on n'ait entrepris d'identifier avec elle. Rien ne montre mieux que les réactions de la science sont parfois une affaire de mode et que nous avons beaucoup de raisons d'être modestes et tolérants[1].

Il ne me reste plus, avant de quitter ces travaux d'interprétation, qu'à mentionner quelques séries de miscellanées. Dans ses *Contributions* déjà plusieurs fois citées, M. Bloomfield, outre les mythes, a étudié un certain nombre d'expressions védiques, telles que les mots terminés en °*pitva*, dont il ramène partout la finale à la racine *pâ* « boire »[2] ; *cushma*, pour lequel il admet le sens de « feu, foudre », au propre et au figuré[3] ;

1) L'intéressante étude que M. L. von Schroeder a consacrée à Rudra (à propos de la *Religion védique* de M. Oldenberg) dans la *Wiener Zeitschrift* (IX, 1895, p. 223), relève plutôt de la mythologie comparée que de la mythologie védique. Pour M. von Schroeder, Rudra à la tête des Maruts est à rapprocher des Faunes, Satyres et Sylvains, de Mars, de Bacchus menant le thiase, d'Artémis avec sa chasse parcourant les montagnes, d'Hermès psychopompe, de Wotan surtout et de sa chevauchée, toutes divinités à culte orgiaste, présidant à l'orage mais aussi à la fertilité des champs et associées aux âmes des morts. Il se peut qu'il y ait dans tout ceci quelques vagues et distantes ramifications ; mais que cela nous mène loin du Rudra des Hymnes et même des Brâhmanas !

2) Ve série, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI, 1893.

3) VIe série, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII, 1894.

pûrta et *pûrti*, proprement « rempli » et « réplétion », synonymes de *dakshinâ*, le salaire du prêtre, qui lui font supposer que ce salaire, à l'origine, consistait en une franche repue prélevée sur l'offrande; les mots terminés en *°gva*, *°gvin*, dont il ramène la finale à *go* « vache »; *çraddhâ*, qui exprime non seulement la confiance envers les dieux, mais aussi et surtout la sincérité du fidèle envers le dieu et envers le prêtre, son vif et ferme dessein de donner à l'un l'offrande, à l'autre le salaire requis, le terme réunissant ainsi les deux sens de « foi » et de « bonne foi »[1]. Pour ce dernier mot, M. Bloomfield s'est rencontré avec M. Oldenberg, qui a publié une série semblable dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande[2]. M. Oldenberg y étudie, outre *çradhâ*, *vahni* et ses congénères, tous rapportés à la racine *vah*, « *vehere* », *sûnara* et *sûnritâ* « libéral » et « libéralité », *vâja* « vitesse, énergie », enfin un mot qui n'apparaît que dans les Brâhmanas, *upanishad*. Ce mot célèbre signifie proprement l'acte de « s'asseoir auprès et au-dessous de quelqu'un ». On l'a entendu généralement jusqu'ici de l'approche respectueuse du disciple auprès du maître et, par extension, de la doctrine, plus particulièrement des formules mystérieuses qu'il reçoit de lui. M. Oldenberg, au contraire, partant de l'emploi du synonyme *upâs* qui, de la signification littérale de « s'asseoir au-dessous », a passé couramment à celle de « méditer sur, adorer », prend de même *upanishad* au figuré et y voit l'approche respectueuse, c'est-à-dire l'adoration d'un mystère, et ensuite, par extension, les formules en lesquelles cette adoration se résume et qui sont supposées la rendre possible[3]. D'autres séries semblables ont

1) VIIe série, dans l'*American Journal of Philology*, XVII, 1896.

2) *Vedische Untersuchungen* von H. Oldenberg; dans *Z. d. d. m. G.*, L (1896), p. 423. Pour un autre mot encore, *vidatha*, MM. Oldenberg et Bloomfield, tout en suivant chacun une voie différente, arrivent pratiquement à peu près au même résultat. Cf. la note d'Oldenberg dans *Vedic Hymns* (*Sacred Books of the East*), p. 26, et Bloomfield : *The Meaning and Etymology of the Vedic word vidatha*, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 12. — Je crois le mot de même provenance que *vedi* et, peut-être, *nivid*, avec le sens de « rencontre, lieu de rencontre ».

3) Ce bel exposé est le développement d'une communication faite déjà par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Stockholm (1889). — Dans le même volume de la *Zeitschrift*, p. 139, M. W. Foy a essayé d'expliquer quelques interjections liturgiques : *Erklärung einiger altindischer Opferrufe*. Je doute que la raison qui fait prendre à M. Foy *çraushat* pour un participe soit suffisante; entre *astu* et *çraushat* on peut admettre une virgule. Ce qu'il faut surtout retenir de cette discussion, c'est que ce sont là des corruptions, peut-être des pracri-

été publiées par MM. F. Bechtel[1] et V. Henry[2] : traductions commentées de passages isolés et d'hymnes entiers, discussions de noms propres et de locutions. Je ne prétends pas que, dans la solution de toutes ces énigmes, M. Henry ne soit jamais sorti des limites du vraisemblable : dès le premier morceau, par exemple, son explication de *puramdhi* est de celles qui ne paraissent possibles que sur le papier. Mais, à côté de ces témérités, — et où seraient-elles plus excusables qu'en matière védique? — on trouvera, dans ces 19 morceaux, un bon nombre de solutions ingénieuses, de prudentes conjectures, chaque fois avec l'honnête production de tous les arguments qui pourraient militer en sens contraire. Cela est vrai surtout de la dernière série, car c'est un caractère réconfortant de cette suite d'études, que le niveau y va toujours en s'élevant. Et il s'est élevé davantage encore dans une série plus récente, publiée à part et formant à elle seule comme un petit traité, dans lequel M. Henry étudie l'antithèse védique et montre tout le parti que l'interprétation des textes peut tirer de l'observation de ce procédé[3]. Il y a là de vraies trouvailles, simples et entraînant conviction, de celles qui paraissent faciles une fois qu'elles sont faites, ce qui est la perfection même. Si je ne me trompe, ces quelques pages compteront parmi ce qui s'est fait de meilleur en ces dernières années sur le domaine de l'exégèse du Veda ; elles forment un digne pendant du beau mémoire de Bergaigne sur la Syntaxe des comparaisons védiques.

Avec les travaux de MM. Hopkins et Arnold, nous passons à l'histoire du Veda. De part et d'autre, le but et la méthode sont les mêmes : à l'aide de statistiques embrassant des faits d'ordre divers, lexique, grammaire, métrique, conditions sociales, théologie même, établir la chronologie interne des documents. Mais, comme il fallait s'y attendre, les

tismes introduits, malgré les défenses, au cœur même de la langue sacrée. Cf. encore de M. W. Foy une intéressante série d'observations : *Vedische Beiträge*, dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIV (1896), p. 224.

1) *Vedica*, dans les *Nachrichten* de Göttingen, 1894, p. 392.

2) *Vedica*, dans les *Mémoires* de la Société de linguistique, IX (1895-96), p. 97 et 233 ; X (1897), p. 84. — Dans les mêmes *Mémoires* (VIII, 1893-94), M. Henry a continué et achevé de publier la traduction et le commentaire de « Quarante hymnes du Rigveda » par Bergaigne. — Cf. encore du même : *Cruelle énigme* (RV. I, 164, 36), dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 45.

3) *L'antithèse védique et les ressources qu'elle offre à l'exégèse moderne pour l'interprétation du Veda*, Paris, 1898.

résultats sont parfois très divergents. Pour les études de M. Arnold, qui s'étendent à l'ensemble des hymnes du *Rig-* et de l'Atharvaveda et même au delà[1], il suffit de renvoyer à ce que M. Finot en a dit dans la *Revue*[2]. M. Hopkins, au contraire, a concentré cette fois ses efforts sur le VIII[e] livre du *Rigveda*[3], dont il pense prouver l'origine tardive. Dans ce mémoire, dont on n'a encore que la première partie, celle qui traite du vocabulaire, l'auteur a condensé une grande somme de travail; je doute cependant que les résultats soient en proportion de l'effort. Il y a trop d'indétermination au fond de ces statistiques en apparence si précises, pour qu'elles ne ressemblent pas un peu à celles qu'on produit, par exemple, à l'appui de certaines théories météorologiques. M. Hopkins ne me paraît pas avoir été plus heureux dans une autre tentative, celle de déterminer le pays d'origine des hymnes du *Rigveda*[4]. Ce pays serait, suivant lui, non le Penjab, qu'il a trouvé beaucoup trop sec au cours d'un voyage qu'il a fait dans l'Inde, mais bien la plaine gangétique ou, du moins, sa partie occidentale. Là seulement le climat présenterait les conditions requises pour la production de chants où il est tant parlé de la pluie; c'est là aussi, d'ailleurs, que la tradition place le *brahmâvarta*, « le berceau du Veda » et non « le séjour des brahmanes », comme le nom est à tort interprété. Le sens ainsi proposé pour *brahmâvarta* serait juste, — et M. Böhtlingk a fait voir qu'il est forcé[5] — qu'on aurait là qu'une opinion tardive, sans grande valeur. C'est un fait, au contraire, que les seules données géographiques du *Rigveda* impliquent une grande connaissance du bassin de l'Indus, y compris sa partie occidentale, et seulement une très faible du bassin du Gange. Il ne faut sans doute pas exagérer la portée de ce fait, car la grande masse des Hymnes ne contient aucune donnée de la sorte, sauf celle que M. Hopkins en tire quant au climat. Mais celle-ci pourrait bien être illusoire : dans un pays aride, la

1) Edward V. Arnold : *L in the Rigveda*, dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 145 (la fréquence de cette consonne va toujours en augmentant). — *Literary epochs in the Rigveda*; dans la *Zeitschrift* de Kuhn, XXXIX (1896), p. 217. — *Sketch of the Historical Grammar of the Rig and Atharva Vedas*; dans le *Journal* de la Société orient. américaine, XVIII (1897), p. 203.

2) T. XXXVI, p. 447.

3) *Pragâthikâni*, I. *The Vocabulary*, by Edward Washburn Hopkins; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (1896), p. 23.

4) *The Punjâb and the Rig-Veda*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 19.

5) *Ueber Brahmâvarta*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, LII (1898), p. 89.

pluie n'en est que plus précieuse; il pleut d'ailleurs au Penjab, le long des montagnes; la mousson s'y fait encore sentir, parfois avec violence, et les indices ne manquent pas non plus qui établissent que le climat y était moins sec anciennement qu'aujourd'hui[1].

Ce n'est plus l'âge relatif des diverses parties du *Rigveda*, c'est l'âge absolu, la date même qu'il faut assigner aux origines de la poésie et de la culture védiques, qu'ont essayé de déterminer M. H. Jacobi[2] et, indépendamment de lui, un savant hindou, M. B. G. Tilak[3]. Ils sont arrivés l'un et l'autre au même résultat, en s'appuyant en partie sur les mêmes données; mais l'exposé de M. Jacobi est de beaucoup le plus clair, le plus direct, sans aucun encombrement de considérations plus ou moins étrangères au problème. Dépouillée de tout accessoire, son argumentation revient à ceci : de RV. VII, 103, 9, il résulte que l'année commençait à l'entrée des pluies, c'est-à-dire au solstice d'été, et de RV. X, 85, 13, il résulte que ce solstice se trouvait dans les Phalgunis (α et β du Lion. La première de ces conclusions est seulement possible, la deuxième n'est que probable, aucune n'est nécessaire)[4], ce qui suppose l'équinoxe du printemps en Mrigaçiras, dans Orion, et répond à l'état du ciel vers 4500 avant J.-C. Dans les Brâhmanas (plutôt dans un Brâhmana, le *Kaushîtaki*) le solstice s'est avancé dans Âçleshâ (ε de l'Hydre), ce qui suppose l'équinoxe du printemps dans Bharani, la Mouche, donnée qui est aussi celle du vieux calendrier védique le *Jyotisha*, et qui était exacte vers 1300 avant J.-C. Mais, à côté de cette indication, il y a dans les Brâhmanas des souvenirs d'époques plus anciennes : la liste qu'ils donnent des nakshatras, les 27 constellations qui jalonnent l'orbite lunaire, commence par les Krittikâs, les Pléiades, ce qui fait supposer que cette liste remonte à l'époque où cette constellation marquait l'équinoxe du printemps, vers 2500 avant J.-C. De plus, ils ont conservé un vieux dicton

1) Cette question bien des fois débattue a été reprise par M. C. F. Oldham : *The Sarasvati and the Lost River of the Desert*; dans *Journal Roy. As. Soc.* de Londres, 1893, p. 49.

2) Hermann Jacobi : *Ueber das Alter des Rig-Veda*; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 68. — *Beitraege zur Kenntnis der vedischen Chronologie*; dans les *Nachrichten* de Goettingen, 14 avril 1894. — *Beitraege zu unserer Kenntnis der indischen Chronologie*; dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Genève (1894), II, p. 101.

3) *The Orion or researches into the Antiquity of the Vedas*, by Bâl Gangâdhar Tilak, Bombay, 1893.

4) La parenthèse est de moi.

suivant lequel la pleine lune en Phalguni est le commencement de l'année : ce commencement ne pouvant être placé qu'à l'un des quatre points cardinaux de la course du soleil, le dicton suppose une année commençant au solstice d'hiver, le colure des solstices passant par le Lion, et nous ramène ainsi à la donnée tirée précédemment du *Rigveda*. Il va sans dire du reste que les dates ainsi obtenues sont simplement approximatives : elles sont déduites d'indications peu précises, elles-mêmes le résultat supposé d'observations où la moindre inexactitude se traduit par des erreurs énormes. M. Jacobi admet pour ces erreurs une limite de cinq siècles en plus ou en moins, qui n'est certainement pas trop large.

Ces conclusions de M. Jacobi, présentées avec une admirable clarté et dont je n'ai pu résumer ici que le strict nécessaire, n'ont pas fait fortune. M. Bühler[1] et moi[2] avons été à peu près seuls à leur faire bon accueil ; l'attaque, au contraire, est venue un peu de tout côté[3]. En Allemagne, la campagne a été surtout menée par M. Oldenberg. On trouvera en note les éléments de la polémique[4]. La thèse de M. Jacobi en est sortie non non pas réfutée, — dans l'état actuel, elle ne comporte pas plus la réfutation que la démonstration, — mais fortement compromise. Pour la plupart des arguments produits, il faut reconnaître la possibilité, souvent la probabilité d'une solution différente, plus en accord avec la chronologie généralement admise. Deux pourtant paraissent plus résistants. D'abord celui qui se tire de la liste des nakshatras commençant par les

1) *Note on Professor Jacobi's Age of the Veda and on Professor Tilak's Orion*; dans l'*Indian Antiquary*, XXIII (1894), p. 238.

2) *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 9 février 1894, p. 86, et *Journal asiatique*, janvier-février 1894, p. 156.

3) Whitney : *On a recent attempt by Jacobi and Tilak to determine on astronomical evidence the date of the earliest Vedic period as 4.000 B. C.*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (*Proceedings* de mars 1894), p. LXXXII. — A. Weber : *Der 13. Vers des Süryasûktam* (RV. X, 85) : dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 12 juillet 1894, p. 804. — E. Windisch : *Das Raethsel vom Jahre* ; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLVIII (1894), p. 357. — G. Thibaut : *On some Recent Attempts to determine the Antiquity of Vedic Civilisation*; dans l'*Indian Antiquary*, XXIV (1895), p. 85.

4) H. Oldenberg : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*; dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLVIII (1894), p. 629. — H. Jacobi : *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*; *ibidem*, XLIX (1895), p. 218. — H. Oldenberg : *Noch einmal der vedische Kalender und das Alter des Veda*; *ibidem*, p. 470. — H. Jacobi, *Nochmals über das Alter des Veda*; *ibidem*, L (1896), p. 69. — H. Oldenberg, *Zum Kalender und der Chronologie des Veda*; *ibidem*, p. 450.

Krittikâs, les Pléiades, liste qui reste inexpliquée si elle ne doit pas remonter à une époque où cet astérisme marquait à peu près l'équinoxe du printemps. Jusqu'ici on échappait à la difficulté par l'hypothèse que tout le système aurait été importé du dehors, de Babylone, à une époque indéterminée. L'hypothèse de cet emprunt est moins aisée maintenant que l'on sait mieux ce qu'étaient les astérismes babyloniens : des subdivisions de l'écliptique duodécimale, ce que les nakshatras ne sont devenus — et encore très imparfaitement — que beaucoup plus tard, à l'époque historique, lors de l'introduction de l'astronomie zodiacale[1]. L'autre argument, dont il n'est pas facile non plus d'avoir raison, est fourni par le dicton qui fait de la pleine lune en Phalgunî le commencement de l'année. M. Oldenberg se refuse à voir dans ce dicton aucun rapport avec l'un des quatre points cardinaux de l'année solaire; il le rapproche d'un autre du même genre où Vasanta, le printemps, est appelé le commencement de l'année, et il en conclut simplement qu'en la pleine lune de Phalgunî on saluait le commencement du printemps. M. Jacobi n'accepte pas cette équivalence des deux dictons : dans l'un, il voit une expression de calendrier; dans l'autre, une façon de parler analogue à celle dont nous nous servons nous-mêmes, quand nous appelons le printemps la première saison de l'année. En tout cas il s'agit de voir ce que cette équivalence entraîne : pour 800 avant J.-C., époque à laquelle M. Oldenberg place approximativement les Brâhmaṇas, elle ferait commencer le printemps, en moyenne, dans les tout premiers jours de février[2]. M. Oldenberg et M. Thibaut, qui habite l'Inde, accepteraient cette date. M. Jacobi, au contraire, la déclare trop précoce de tout un mois : le printemps, d'après lui, ne commencerait qu'en mars[3] et, à en juger par les autorités qu'il cite, il semble bien qu'il ait raison. L'argument serait même péremptoire, s'il ne s'agissait pas d'une simple moyenne obtenue de deux termes aussi peu précis l'un que l'autre : même pour l'Inde, le commencement du printemps est une détermination vague et la pleine lune en Phalgunî peut tomber sur des jours de date très différente.

Et c'est ainsi que nous restons, ici encore, en présence de probabi-

1) Voir à ce sujet : G. Thibaut, *On the Hypothesis of the Babylonian origin of the so-called Lunar Zodiac* ; dans le *Journal* de la Soc. asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 144.

2) Pour 1000 avant J.-C. ce serait en janvier, et ainsi de suite.

3) A ce compte, l'équivalence ne fournirait une moyenne à peu près exacte que vers 500 après J.-C.

lités contraires et que la certitude nous échappe quand nous croyions la saisir. En somme et bien que quelques-unes des positions occupées par M. Jacobi doivent être abandonnées, la question reste ouverte, si on veut l'envisager sans parti-pris et en elle-même. Cela est difficile, je le sais, et c'est ainsi pourtant qu'elle doit être envisagée. Ni la linguistique, ni l'histoire ne nous apprennent quelque chose sur l'époque à laquelle la langue aryenne a été portée dans l'Inde; l'absence même de tout témoignage positif y attestant l'usage ancien de l'écriture ne permet pas davantage de rien préjuger quant à l'antiquité de cette civilisation; car jamais on n'arrivera à lui rogner ce qu'il faudrait de siècles pour satisfaire à cette preuve négative. Il est un malentendu d'ailleurs contre lequel je dois me prémunir ici : j'entends distinguer entre la thèse de M. Jacobi et certaines conclusions qu'il en tire, ou que d'autres pourraient en tirer pour lui. La thèse serait juste, qu'elle établirait simplement qu'il y avait des Aryens et une culture aryenne dans le nord de l'Inde dès la fin du cinquième millénaire avant notre ère et que certains souvenirs, certains usages provenant de ces temps lointains s'étaient conservés à travers les époques postérieures : elle n'obligerait nullement à reporter si haut n'importe quelle partie de la littérature transmise jusqu'à nous. Sans doute dans l'enchaînement où M. Jacobi le présente, RV., VII, 103, 9, doit prouver que l'Hymne des grenouilles a réellement été composé vers 4000 avant J.-C.; mais, considéré en lui-même, dût-on l'expliquer comme M. Jacobi, le vers ne dit rien de pareil et, d'ailleurs, c'est bien là de tous ses arguments le plus faible. De même on peut admettre que la notion d'une étoile polaire remonte dans l'Inde au troisième millénaire, sans croire pour cela que les documents où cette notion ne se trouve pas soient à reporter au delà. Cette évocation de l'étoile polaire a excité la verve de Whitney et fait sourire M. Oldenberg : comme argument, je n'y attache certainement pas autant de valeur que M. Jacobi, mais je n'y puis rien trouver de comique. En général et malgré la représentation enfantine qu'ils se faisaient du monde, ces anciens Hindous, comme tous les peuples qui ont besoin d'un calendrier et n'ont pas d'almanachs, ont dû être curieux des aspects du ciel, et il ne semble pas que M. Jacobi leur ait trop prêté en leur supposant la connaissance des équinoxes, puisqu'ils avaient celle des solstices et en les estimant capables de définir les positions du soleil par rapport aux nakshatras, quand ils le voyaient chaque mois rejoindre la lune dans l'une ou l'autre de ces constellations. Comment sans cela auraient-ils pu organiser leur année

luni-solaire ou seulement s'en servir, si l'on veut qu'ils l'aient reçue toute faite du dehors ?

En passant à l'exégèse de l'Atharvaveda, nous nous trouvons aussitôt en présence d'un deuil. L'espoir que j'exprimai dans le précédent Bulletin et qu'avait fait naître l'annonce de la reprise et de la prochaine publication de la traduction de Whitney, ne s'est pas réalisé : le grand indianiste a succombé à ses longues souffrances le 4 juin 1894, précédant d'une année dans la tombe son maître et ami Roth. La Société orientale américaine a dignement honoré la mémoire du plus illustre de ses membres en lui consacrant tout un volume de son *Journal*[1], et le plus dévoué de ses disciples, M. Lanman, achèvera pieusement l'œuvre interrompue du maître : nous aurons l'Atharvaveda de Whitney. En attendant, M. V. Henry a publié la traduction des livres VIII à XII[2], M. Weber celle du livre XVIII[3], qui est consacré au culte des morts, ainsi que celle des livres IV et V[4]. Je n'ai pas besoin de dire que ce sont là de solides travaux, où les difficultés ne sont jamais éludées, les traducteurs justifiant de leur mieux les solutions qu'ils en proposent dans un riche commentaire, plus purement philologique chez M. Henry, chez M. Weber plus largement archéologique, quand le sujet y prêtait, comme pour le culte des morts. Avec un appareil moins savant, mais où se trouve tout le nécessaire, la traduction complète de la Saṃhitā par M. Griffith est

1) *The Whitney Memorial Meeting. A Report of that session of the first American Congress of Philologists, which was devoted to the memory of William Dwight Whitney; held at Philadelphia, Dec. 28, 1894. Edited by Charles Lanman*, Boston, 1897, forme le vol. XIX, 1re moitié, du *Journal*.

2) *Atharva-véda, traduction et commentaire. Les livres VIII et IX de l'Atharva-véda traduits et commentés*, Paris, 1894. — *Les livres X, XI et XII de l'Atharva-véda traduits et commentés*, Paris, 1896. — Avec les publications antérieures, la part de M. Henry dans ces traductions partielles de l'Atharva-véda comprend les livres VII-XIII.

3) *Vedische Beiträge*, von Albr. Weber : *Das achtzehnte Buch der Atharva-saṃhitâ (Sprüche zum Todtenritual.)*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, du 18 juillet 1895 et du 5 mars 1896.

4) *Viertes Buch der Atharva-Saṃhitâ* (novembre 1893); *Fünftes Buch der Atharva-Saṃhitâ* (avril 1896); dans *Indische Studien*, XVIII (1898). — On doit ainsi à M. Weber les livres I-V et XVIII. M. Aufrecht a traduit le XV[e] et M. Florenz la première moitié du VI[e].

plutôt destinée au grand public [1]. En vers [2], comme celle du *Ṛigveda* par le même auteur [3], exécutée dans le même esprit et avec le même soin que celle-ci, elle en forme le digne pendant et mérite les mêmes éloges. Enfin M. Bloomfield, qui a déjà tant fait pour l'Atharvaveda, a donné dans les *Sacred Books of the East* un choix d'hymnes qui ne contient guère que le tiers du recueil, mais en représente admirablement l'esprit et en reproduit pour ainsi dire la substance [4]. Le traducteur s'est en effet attaché aux morceaux qui sont propres à ce Veda et, parmi ceux-ci, aux plus caractéristiques, à ceux surtout dont l'emploi rituel nous a été conservé. Aussi le commentaire, qui est tel qu'on devait l'attendre de l'éditeur du *Kauçikasûtra*, forme-t-il les deux tiers du volume. L'Introduction (74 pages) est un travail achevé. M. Bloomfield y a réuni, disposés en un ordre lumineux, une masse de renseignements sur les *Atharvângirasas*, ces formules de bénédiction et d'exécration qui sont en quelque sorte le cœur et la moelle de ce plus jeune des Vedas, mais dans lesquelles survit quelque chose du plus lointain passé, sur les noms divers dont on les désignait [5], sur leur usage, sur leur assimilation aux autres Vedas [6], sur le double sentiment d'aversion et de respect dont elles sont l'objet à travers la littérature. La revendication de la vraie nature et de la vraie place de ces textes est un des plus beaux résultats de la critique védique, et nul n'y a plus contribué que M. Bloomfield.

Dans toutes les langues, les charmes et les incantations sont farcis d'expressions bizarres, mots indigènes déformés naturellement ou à dessein, mots exotiques surtout, venus parfois de fort loin et encore plus

1) *The Hymns of the Atharva-veda translated with a popular commentary*, by Ralph T. H. Griffith; publié comme supplément dans les fascicules du *Pandit* de Bénarès, octobre 1893-décembre 1897, mais avec pagination séparée, de façon à faire deux volumes, datés respectivement de 1895 et 1896.

2) A l'exception, bien entendu, des parties qui sont en prose dans l'original.

3) Cf. le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 181.

4) *Hymns of the Atharva-veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries, translated by Maurice Bloomfield*, Oxford, 1897. Forme volume XLII des *Sacred Books*.

5) Cf. du même : *The meaning of the compound atharvângirasah, the ancient name of the fourth Veda*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVII, (*Proceedings* d'avril 1896), p. 180.

6) Cf. à ce sujet de bonnes observations (mêlées de quelques spéculations risquées) de M. Fried. Knauer : *Vedische Fragen*, dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 64.

étrangement défigurés, et il faut que l'ancienne magie de l'Inde ait été garantie par une tradition solide et un isolement presque absolu, pour que l'Atharvaveda, qui est en grande partie un recueil de charmes, contienne un si petit nombre de ces abracadabras. Il en contient cependant, et trois d'entre eux ont été examinés par M. Weber et par MM. Henry et Halévy. *Tâbuva*, qui figure AthV., V, 13, 10, dans une formule contre le venin des serpents, et *tastuva*, qui le remplace dans la même formule au vers suivant, ne riment à rien : ce sont des mots défigurés ou venus du dehors. Guidé par une vague ressemblance (qui disparaîtrait même avec la variante *tasruva* notée dans l'édition de Shankar Pandit), M. Weber, qui les tient pour synonymes, leur croit une origine sanscrite; il leur suppose la signification de « fixant, immobilisant », et finit par se demander si le tabou polynésien ne viendrait pas de ce *tâbuva*[1]. C'est prêter une bien grande fortune à trois syllabes obscures perdues dans un coin de l'Atharvaveda, et, s'il y a un rapport entre les deux mots, il serait plutôt, ce me semble, dans le sens inverse. Tout aussi obscur est *hrûdu*, qui se trouve AthV. I, 25, 2-3, comme un nom imprécatoire donné au *takman*, à la fièvre. M. Henry y voit un très vieux nom sémitique de l'or, *harûdu*[2]. M. Halévy croit cet emprunt chronologiquement impossible et propose le grec χλωρός[3]. Cela nous ferait bien descendre un peu bas; mais je m'y résignerais, quant à moi, sans trop de peine, si seulement l'épithète n'était pas si banale pour un nom magique. Je dois faire observer toutefois que *hrûdu* n'est pas tout à fait dans le même cas que *tâbuva* : il y a trace en sanscrit d'une racine *hrûd* (de sens indéterminé, il est vrai) et la dérivation du mot serait régulière.

Il ne me reste plus, pour en finir avec l'Atharvaveda, qu'à signaler l'examen que M. Bloomfield a fait du Brâhmana de ce Veda, le *Gopatha*[4]. Il montre que l'édition qu'en a donnée Râjendralâl Mitra dans la *Bibliotheca Indica* est mauvaise, ce qui n'est pas précisément nouveau, et que le traité est plus ou moins un pastiche, ce dont on se doutait aussi :

1) *Vedische Beiträge* von Albr. Weber : *Ein indischer Zauberspruch*; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, des 18 juin et 23 juillet 1896.

2) *Un mot sémitique dans le Veda, hrûdu*; dans le *Journal asiatique*, novembre-décembre 1897, p. 511.

3) *Le mot védique hrûdu*; *ibidem*, mars-avril 1898, p. 320.

4) *The Position of the Gopatha-Brâhmana in Vedic Literature*; dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XIX (1898), p. 1.

mais la démonstration, cette fois, est complète et définitive. Des deux parties du Brâhmana, la première est la plus ancienne, bien qu'elle soit postérieure au *Vaitânasûtra* qui, lui-même, ne remonte pas très haut. Il devient ainsi de plus en plus évident que le seul patrimoine authentique des Atharvavedins sont les prières magiques qui forment le noyau de leur Samhitâ et les portions correspondantes de leur rituel conservées dans le *Kauçikasûtra*.

III

Le Sâmaveda, le recueil des cantilènes, est le plus technique et, comme texte, le moins original des Vedas. Ses Brâhmanas aussi sont plus secs, plus pauvres de ce fond légendaire qui relève ailleurs la monotonie de cette classe d'écrits. Un seul fait exception, le Jaiminîya- ou Talavakâra-brâhmana, qui appartient à une école maintenant à peu près éteinte et rivalise en étendue et en richesse légendaire avec le Çatapatha, le plus volumineux des Brâhmanas. Malheureusement ce texte découvert par Burnell et qui, des mains de Whitney, a passé finalement en celles de M. Oertel, n'est représenté que par des manuscrits trop défectueux pour en permettre la publication intégrale. Dans ces conditions, il faut savoir gré à M. Oertel de faire le possible en continuant de nous en donner des fragments. Ces publications, dont on trouvera le détail en note[1], sont très soignées ; chaque morceau est traduit et rapproché des passages parallèles d'autres Brâhmanas, notamment de celui de l'école maintenant éteinte des Çâtyâyanins. De ce dernier écrit, qui paraît avoir été étroitement apparenté au Brâhmana des Jaiminîyas, il ne reste plus que des citations parfois anonymes, éparses dans divers sûtras et surtout dans les commentaires de Sâyana, et ce n'est pas un des moindres mérites de l'éditeur de les avoir si soigneusement identifiés et recueillis. Ces publications de M. Oertel sont incontestablement

1) *The Jaiminîya or Talavakâra Upanishad Brâhmana : Text, translation and notes*, by Hanns Oertel, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, XVI (1894), p. 79. — Cf. une liste de corrections par Böhtlingk, Roth et l'auteur, *ibidem*, *Proceedings* d'août 1895, p. CCXLI. — *Contributions from the Jaiminîya Brâhmana to the history of the Brâhmana literature. First series : Parallel passages from the Jaiminîya Brâhmana to fragments of the Çâṭyâyana Brâhmana*, *ibidem*, XVIII (1897), p. 15. — *Contributions*, etc. *Second series : I. Saramâ and the Panis. II. The Ritual of Burial according to the Jaiminîya Brâhmana. III. Indrasya Kilbishâni*; *ibidem*, XIX (1898), p. 97. — Cf. l'article de M. Finot dans la *Revue*, t. XXXVI, p. 145.

ce qui s'est fait de plus important sur le domaine du Sâmaveda depuis les travaux de Burnell.

M. Sten Konow a traduit le plus intéressant des petits Brâhmanas du Sâmaveda, le *Sâmavidhâna*, qui enseigne l'emploi des sâmans ou cantilènes dans des rites qui rappellent singulièrement ceux de notre vieille sorcellerie[1]. M. Klemm a publié et traduit, comme spécimen d'une édition critique complète, le premier chapitre du *Shadvimçabrâhmana*[2], dont on n'avait jusqu'ici, outre un fragment publié par M. Weber, qu'une édition imparfaite due à Satyavrata Sâmaçramin. Le *Shadvimça*, proprement « le XXVI[e] livre », est un supplément du *Tândya-* ou *Pañcavimça-brâhmana* (« le Brâhmana en XXV livres »), qui est le Brâhmana proprement dit des Sâmavedins d'aujourd'hui et dont nous n'avons également qu'une éditon défectueuse, à refaire tôt ou tard. Du XVII[e] livre de ce dernier texte et des sûtras correspondants, M. Râmkrishna Bhâgavata a extrait d'intéressants détails sur le Vrâtyastoma, la cérémonie de l'admission des excommuniés dans la société brahmanique[3]. Il est parfaitement évident qu'ici, comme dans les descriptions analogues du *Çatapathabrâhmana*, il s'agit non seulement de la réadmission de membres déchus, mais encore et surtout de l'entrée dans la communauté orthodoxe d'étrangers plus ou moins nombreux et appartenant à des groupes ethniques différents : tout ce qu'on parait exiger d'eux, c'est qu'ils aient cessé d'être allophones. C'est le vieux brahmanisme qu'on surprend ainsi opérant comme le fait encore l'hindouisme de nos jours, quand il recrute des çûdras et des râjputes parmi les aborigènes.

Pour le Yajurveda, le Veda du rituel par excellence, je n'ai à signaler que les notes et informations de M. L. de Schroeder sur le *Kâthaka*[4] dont

1) *Das Sâmavidhânabrâhmana, ein altindisches Handbuch der Zauberei, eingeleitet und übersetzt von Sten Konow*, Halle a. S., 1893.

2) *Das Shadvimçabrâhmana mit Proben aus Sâyanas Kommentar nebst einer Uebersetzung herausgegeben von Kurt Klemm. Prapâthaka I.* Gütersloh, 1894. — Cf. les observations de M. Oertel dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, *Proceedings* d'avril 1895, p. CCXLI.

3) *A chapter from the Tândya Brâhmana of the Sâma Veda and the Lâtyâyana Sûtra on the admission of the Non-Aryans into Aryan Society in the Vedic Age*, by Râjarâm Râmkrishna Bhâgavata, dans le *Journal* de la Soc. asiat. de Bombay, XIX (1897), p. 357.

4) *Das Kâthaka, seine Handschriften, seine Accentuation und seine Beziehung*

il se résoudra bien un jour à entreprendre l'édition, et la suite de la belle traduction du *Çatapathabrâhmana*, par M. J. Eggeling[1]. Après douze années et plus, celle-ci est arrivée au bout du VIIe livre, juste à la moitié : le XXe siècle aura perdu ses premières dents quand on en verra la fin.

C'est dans les *Brâhmanas*, d'un formalisme si étroit et si anxieux, que nous rencontrons les *Upanishads* où, parmi beaucoup de fatras et de rêveries puériles, il y a de si beaux élans de libre et audacieuse spéculation. Le contraste est saisissant ; au fond, il n'est pourtant pas aussi étrange qu'il en a l'air. Brâhmanas et Upanishads sont également en réaction contre le passé, presque également impies envers les vieux devas. De part et d'autre, derrière la mythologie, avec laquelle on ne rompt pas, mais qui ne satisfait plus, on cherche, ici dans la vertu latente des rites, là dans les mystères de la vie et de la pensée, des puissances plus subtiles et plus efficaces, des conceptions plus profondes, plus universelles que les vieilles figures du panthéon, avec cette différence toutefois, que, d'un côté, on reste plus engagé dans de très anciennes superstitions. Ces deux faces de la même évolution religieuse ont été étudiées principalement, l'une par M. Sylvain Lévi, l'autre par M. Paul Deussen.

M. Lévi a bien choisi le titre de son livre, « La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas »[2]. Il ne s'est pas proposé de décrire les rites, comme M. Weber l'a fait jadis dans les *Indische Studien* et, plus récemment, dans ses monographies sur le Vâjâpeya[3] et sur le Râjasûya[4]. De pareilles descriptions sont impossibles à l'aide des seuls Brâhmanas, et M. Lévi s'est strictement imposé de n'en point sortir. Ce qu'il a voulu

zu den indischen Lexikographen und Grammatikern, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allem., XLIX (1895), p. 145. — *Ein neuentdecktes Ricaka der Katha-Schule* ; *ibidem*, LI (1897), p. 466. — *Einiges über das Kâthakam*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 5.

1) *The Çatapatha-Brâhmana according to the text of the Mâdhyandina School translated by J. Eggeling. Part III, Books V-VII.* Oxford, 1894. Forme le volume XLI des *Sacred Books of the East*. — Cf. les observations de Whitney, dans le *Journal* de la Soc. orient. américaine, *Proceedings* de mars 1894, p. xcv. C'est le dernier écrit que nous ayons reçu de Whitney.

2) *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, par Sylvain Lévi. Paris, 1898. (Est le volume XI de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses.*)

3) Voir le précédent Bulletin, t. XXVII, p. 279.

4) *Ueber die Koenigsweihe, den Râjasûya*, von Albr. Weber dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, juillet 1893.

donner et ce qu'il donne en effet, c'est la doctrine ou, si le mot paraît trop ambitieux, les notions que les auteurs de ces écrits se faisaient des rites et l'esprit dans lequel ils les accomplissaient. Il s'est surtout attaché à relever les passages parallèles, montrant ainsi combien ces notions confuses et souvent contradictoires se ressemblent pourtant d'un écrit à l'autre, au point que, malgré toutes les différences, on peut soutenir qu'il n'y a en somme qu'un seul type de Brâhmana, que chaque école a reproduit à sa façon. Il commence par le sacrifice idéal, celui qui se passe au ciel. Car les devas sacrifient tout comme les hommes. C'est au sacrifice qu'ils doivent leurs prérogatives, leur immortalité, leur divinité, qu'ils doivent, ainsi que toute créature, leur existence même; il est l'acte primordial; mieux que cela, il est le créateur, car il est directement identifié avec le dieu suprême, l'auteur de toutes choses : « Prajâpati est le sacrifice » est un des lieux communs des Brâhmanas. Ce n'est qu'après avoir exposé ces singulières conceptions que M. Lévi passe au sacrifice réel, à celui qui est offert ici-bas, aux conditions et aux intentions dans lesquelles et avec lesquelles il est offert, à ce que l'auteur appelle d'un terme très juste « le mécanisme du sacrifice ». C'est en effet un étrange mécanisme. On est ici en pleine magie : les rites sont bien moins un *opus operatum* qu'un *opus operans*, agissant par sa vertu propre, par lequel l'homme non seulement a prise sur les dieux, mais peut s'élever jusqu'à eux et au-dessus d'eux[1]. Ce sont eux les vrais dieux; les devas y sont associés, y apparaissent, les traversent comme des agents subalternes, des abstractions, des ombres vaines[2]. Tout sentiment vraiment religieux paraît ainsi absent de ces écrits uniquement consacrés pourtant à l'acte religieux par excellence. Et la morale en paraît tout aussi absente : l'essentiel est de *savoir* le rite, de n'en négliger ou fausser aucun détail, d'en connaître surtout le sens caché, le symbolisme compliqué qui le rend efficace[3]. Cette condition, si elle est

1) M. Albr. Weber a traité de ce point de la doctrine brahmanique dans un mémoire spécial que M. Lévi aurait pu citer : *Vedische Beitraege. Die Erhebung des Menschen über die Goetter im vedischen Ritual und der Buddhismus*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 20 mai 1897.

2) A l'exception de la formidable figure de Rudra. Les conclusions de M. Lévi auraient peut-être subi quelque modification, s'il avait dirigé ses regards de ce côté.

3) M. Lévi aurait pu s'étendre davantage sur ce symbolisme, cette espèce d'homéopathie rituelle, très ancienne sans doute, mais que les Brâhmanas, sans doute aussi, ont beaucoup perfectionnée. C'est une des lacunes de son livre.

remplie, dispense si bien de toute autre d'un ordre plus noble et plus pur, que le rite peut servir indifféremment pour le bien et pour le mal, qu'il ne perd rien de son efficacité, ne paraît pas même être l'objet d'un blâme pour servir à l'usage le plus détestable. Aussi M. Lévi, qui a consacré le dernier chapitre du livre à la morale dans les Brâhmanas, conclut-il nettement qu'il n'y en a pas.

Ces caractères d'impiété et de cynisme ont été notés par tous ceux qui ont touché aux Brâhmanas ; ils ont frappé jusqu'aux Hindous, non pas dans ces écrits mêmes, que leur sainteté mettait à l'abri de toute critique, mais chez les héritiers de leur doctrine, les philosophes de la science rituelle, les Mîmâmsakas, qui ont été accusés d'athéisme. M. Lévi s'est attaché à les mettre en pleine évidence, et je crains qu'il n'y ait que trop bien réussi. En tout cas, il les expose dans toute leur crudité et il les commente de façon à leur donner encore plus de relief ; on dirait même parfois qu'il vise plus à étonner le lecteur qu'à l'instruire. Déjà en commençant par le ciel, il nous place en plein absurde, sans se donner beaucoup de peine pour nous en tirer. Si du moins dans la proposition : « Prajâpati est le sacrifice », il avait mis un S majuscule à sacrifice, pour avertir qu'il y a là une sorte d'enthymème (car c'est plus qu'une métaphore), résultat de toute une suite de spéculations mystiques plutôt que panthéistiques[1]. Car il est bien évident que jamais les Hindous, malgré leur manie de personnifier des abstractions, n'ont pris l'équation à la lettre, pas plus celle-ci que d'autres, quand ils disent, par exemple, que les deux bras levés du sacrifiant sont Mitra et Varuna, ou qu'ils font d'Aditi tantôt la terre, tantôt le chaudron qui sert à chauffer le lait. Le rapprochement si instructif avec le *brahman* des Upanishads, où ce nom de la prière et de la science sacrée a fini par signifier couramment la réalité suprême, le principe unique et permanent de toutes choses, ce rapprochement même est à peine indiqué. L'indianiste, il est vrai, ne s'y trompera pas : il sait développer ces formules découpées à l'emporte-pièce et faire la part de l'embarras de cette vieille prose à marquer les nuances ; dans le fait seul aussi de l'élévation de Prajâpati, un être de raison, au rang de dieu suprême, il voit la preuve que cette théologie, malgré ses défaillances, malgré l'intrusion de vieux mythes dont elle ne veut pas se débarrasser et qui viennent à chaque pas la démentir, n'est

1) Le Rigveda est plus explicite quand il appelle Soma « l'âtman du sacrifice », IX, 2, 10 ; 6, 8.

pas après tout si grossière; mais le lecteur non spécialiste aurait dû être mieux averti. Et ce qui est vrai de la théologie l'est aussi de la morale. Ici surtout, M. Lévi a fait les Brâhmaṇas plus noirs qu'ils ne sont, comme s'ils ne l'étaient pas déjà assez. Il n'a pas suffisamment tenu compte de leur caractère spécial, de leur objet strictement professionnel, et, de ce chef, il a abusé de leur silence. Le rôle donné à Prajâpati, en dépit de certaines légendes scabreuses, aurait dû pourtant l'avertir; car il y avait certainement dans ce monothéisme relatif un certain élément éthique. Il y en a une autre dans la conception des peines de la vie future; sans doute on ne les mentionne qu'à propos de fautes rituelles, mais il est bien évident que ce n'est pas pour celles-ci seules qu'on les a imaginées. La notion des trois dettes, que tout homme, en naissant, a contractées envers les dieux, envers ses ancêtres et envers les créatures, est une idée d'ordre moral, et il faut bien en admettre autant pour l'abolition du sacrifice humain. Je ne sais même si l'horreur de ce rite pourrait être exprimée d'une façon plus saisissante qu'elle ne l'est dans le récit impassible, mais poussé au noir évidemment à dessein, que l'*Aitareyabrâhmana* fait de la légende de Çunaḥçepa. On remarquera aussi que, dans ce récit, Varuṇa finit par se laisser fléchir et ce pardon, accordé à la prière, nullement imposé par un rite, est un acte moral. Ailleurs, il est vrai, le sacrifice humain est prescrit sans le moindre scrupule; mais, de ce que la conscience est sujette à s'obscurcir, il ne suit pas qu'elle soit tout à fait éteinte. Il n'est pas jusqu'à l'introduction en germe de la confession dans certains rites et à la notion que l'aveu atténue ou efface la faute, dont M. Lévi ne donne une explication subtile, plutôt que d'y reconnaître l'expression de cette idée si simple que la duplicité rend indigne de s'approcher des dieux. Car enfin, s'il est vrai que les Brâhmaṇas ne prêchent nulle part le désintéressement, la justice, la bonté, la pureté de cœur, il est pourtant des qualités morales qu'ils exigent positivement, la foi (*çraddhâ*), la droiture et la sincérité (*rita*, *satya*). Ils n'emploient pas toujours ces termes d'une façon très claire; ils infirment aussi leurs préceptes par leurs exemples et ils entendent surtout les qualités par rapport aux actes rituels; soit! Ce n'en est pas moins leur faire tort que de traduire *rita* et *satya*, comme le fait M. Lévi, par « réalité, exactitude », même dans les cas où il s'agit évidemment de vérité et de mensonge. Je ne veux certainement pas réhabiliter les Brâhmaṇas; mais je crains que M. Lévi ne les ait trop rabaissés et que l'image qu'il en donne ne frise parfois la caricature[1].

1) Les traductions de M. Lévi sont en général très exactes et serrent le texte

C'est plutôt le reproche contraire qu'on est tenté de faire à M. P. Deussen, qui a étudié l'évolution de la religion védique du côté spéculatif : il est porté à surfaire, à prêter aux textes plus et mieux qu'ils ne contiennnent réellement. Si, dans le grand ouvrage qu'il a entrepris et dans lequel il se propose de retracer l'histoire universelle de la philosophie, il a donné la première place à celle de l'Inde, ce n'est pas seulement pour se conformer à l'ordre chronologique, c'est parce qu'il regarde la fusion de l'Évangile et du Vedânta parfait à l'aide de la critique kantienne et des additions de Schopenhauer, comme la philosophie religieuse complète et définitive. Nous retrouverons M. Deussen quand nous serons arrivé au Vedânta, et nous aurons alors à examiner ce qu'il entend par cette fusion et comment il espère qu'elle pourra se réaliser. Pour le moment, bien qu'il nous informe de ses conclusions dès le début, nous n'avons affaire qu'à son point de départ. La première partie du premier volume de l'ouvrage, la seule publiée[1], s'arrête en effet aux Upanishads, au moment même où la philosophie hindoue, je ne dirai pas, se systématise, mais prend corps en quelque sorte et conscience d'elle-même. On y trouvera le dépouillement complet du Veda, Samhitâs et Brâhmanas, au point de vue spéculatif. C'est la reprise du travail de J. Muir dans le Ve volume de ses *Sanskrit Texts*[2], mais sur un plan plus vaste et plus systématique : trop vaste peut-être, car on ne voit pas ce qu'y vient faire, par exemple, la traduction complète du petit traité scolastique de Madhusûdana Sarasvati, le *Prasthânabheda* ; trop systématique aussi, car l'auteur prétend suivre pas à pas et comme à la trace un progrès *constant* vers des conceptions de moins en moins mythologiques, de plus en plus abstraites et impersonnelles de la divinité. Il n'y admet point de régressions et, pour les écarter, il est amené plus d'une fois à substituer

de près : on est d'autant plus étonné de trouver, p. 109, *sakrid ayaje* (*Kaush. Br.* VII, 4) rendu par « quand le sacrifice est fait une fois pour toutes ». Si ce n'est pas une simple paraphrase, c'est un contre-sens. De plus, dans ce passage, le texte de Lindner est absolument conforme à celui de Weber. — *Nidhana* (p. 149) n'est pas le « prélude », mais la finale d'un sâman.

1) *Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. I. Band. I. Abtheilung : *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*. Leipzig, 1894. — L'auteur a exposé son point de vue dans une communication faite au Congrès des orientalistes de Genève, dont on trouvera un résumé dans les *Actes* du Congrès, II, p. 61.

2) Particulièrement dans la section XXI : *Progress of the Vedic religion towards abstract conceptions of the Deity*. — Cf. aussi L. Scherman : *Philosophische Hymnen aus der Rig und Atharva-Veda Samhitâ*, 1887.

aux visions confuses de l'Inde antique les concepts plus précis de la pensée moderne. C'est ainsi, par exemple, que l'*ucchishta*, « le résidu (de l'offrande) », dont une des divagations les plus folles de l'Atharvaveda fait la puissance suprême, devient chez lui « le résidu (de l'abstraction) », « la chose en soi » de Kant. Dans cette progression vers l'abstrait, dont le point de départ a été le polythéisme naturaliste des anciens hymnes, la première grande étape est marquée par le Prajâpati des Brâhmanas, un être de raison, mais encore à moitié engagé dans le mythe et qui, pour cela, devra s'effacer devant le Brahman neutre et l'Âtman, qui sont de purs concepts. La réalité répond rarement à ces coupes idéales et la chronologie que M. Deussen obtient de la sienne est parfois plus que suspecte. Il se peut qu'elle puisse se justifier à ne considérer que l'ancien Vedânta; mais celui-ci n'a pas été la seule voie qu'ait suivie la spéculation religieuse hindoue. A Prajâpati ont succédé aussi Brahmâ, également un être de raison et plus pur que lui, mais tout aussi mythologique et bien moins abstrait, l'Içvara, le dieu-providence du Yoga, le Parameçvara du Çivaïsme, le Bhagavat du Vishnouisme, des conceptions bien autrement personnelles et concrètes, malgré le halo dont la spéculation les entoure, que toutes les figures de l'ancien panthéon.

L'effacement de Prajâpati devant le Brahman et l'Âtman conçus comme la réalité unique et suprême marque l'avènement des Upanishads. Ces écrits feront l'objet de la deuxième partie du volume. Jusqu'ici M. Deussen n'en a publié que les matériaux, la traduction des soixante Upanishads contenues dans la liste de Colebrooke et dans l'*Oupnekhat* d'Anquetil[1], pour laquelle il suffit de renvoyer à ce que M. Jean Réville en a dit dans la *Revue*[2]. Le recueil comprend toutes les anciennes Upanishads avec beaucoup de modernes qui, en réalité, n'appartiennent plus au Veda : elles sont toutes traduites sur le texte sanscrit, à l'exception de cinq, qui ne sont connues jusqu'ici que par la version latine d'Anquetil.

Je puis être plus bref sur quelques autres publications relatives aux Upanishads. M. Herold a donné la première traduction française de la *Brihâranyaka-Up.*[3], pour laquelle je renvoie à l'article de M. de Blonay[4].

1) *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehn*, von Dr. Paul Deussen. Leipzig, 1897.

2) T. XXXVI, p. 300.

3) *L'Upanishad du Grand Aranyaka* (*Brihadâranyakopanishad*), *traduite pour la première fois du sanskrit en français par A.-Ferdinand Hérold*. Paris, 1894.

4) T. XXXI, p. 209.

A M. Herbert Baynes on doit celles de la *Mândûkya-* et de l'*Iça-Up.*[1] : ce sont plutôt des paraphrases en vers, précédées d'introductions un peu mystiques et suivies, chacune, d'un texte pada fabriqué, je ne sais trop pourquoi, par le traducteur. La *Mândûkya-Up.* a encore été traduite avec la vieille exposition métrique de Gaudapâda et le commentaire de Çankara par M. Dvivedi[2], un vedantiste encore plus convaincu que M. Deussen, mais moins bien pourvu de science et de critique, qui est aussi l'auteur d'une « Imitation de Çankara »[3], un écho de l' « Imitation du Buddha » de M. Blowden. Dans le même esprit, mais sans aucun appareil, MM. Mead et Chattopadhyaya ont publié la première partie d'une collection de traductions populaires des principales Upanishads[4] ; le premier volume contient l'Iça-, la Kena-, la Katha-, la Praçna-, la Mundaka- et la Mândûkya-Up. Aucune de ces publications ne marque un progrès sur les travaux antérieurs. Un traité anonyme sur la « Théosophie des Upanishads », qui est encore plus expressément une publication de propagande[5], est absolument sans valeur. Tout autre est le mémoire de M. Formichi sur la *Brahma-Up.*[6], un travail de première main sur un texte négligé jusqu'ici, bien qu'il ait été publié dès 1873 dans la *Bibliotheca Indica* et, plus récemment, à Poona, dans l'*Anandâçrama Series*[7]. La Brahma-Up., sans être une des plus anciennes, n'est pas un écrit moderne et appartient plus légitimement à l'Atharvaveda que la plupart de celles qui ont été attribuées à ce Veda ; de plus elle doit avoir joui d'une certaine autorité dans l'école, puisqu'elle a été commentée par Nârâyana et, avant lui, par Çankarânanda. Le premier chapitre, auquel M. Formichi a borné sa publication, en est la partie la plus difficile ; il paraît antérieur aux autres et en est assez distinct pour que la tradition l'en ait parfois séparé. Non moins estimable et plus intéressant

1) *The Mandukya Upanishad* ; *Indian Antiquary*, XXVI (1897), p. 169. — *The Vajasaneya or Iça Upanishad* ; *ibidem*, p. 213.

2) *The Mândûkya Upanishad* by Manilâl N. Dvivedi. Bombay (publié par la *Theosophical Society*), 1896.

3) Le même : *The Imitation of Çankara*, Bombay, 1895.

4) *The Upanishads*, by G. R. S. Mead and T. C. Chattopadhyaya, London (publié par la *Theosophical Society*), 1896.

5) *The Theosophy of the Upanishads*. London (*Theosophical Society*), 1896.

6) *Il primo capitolo della Brahma-Upanishad coll'annessovi commento di Nârâyana, tradotto e criticamente discusso dal Dr Carlo Formichi*. Kiel, 1897.

7) Dans les « trente-deux Upanishads » mentionnées plus haut, p. 64. La Brahma-Up. est aussi comprise dans le recueil de M. Deussen, dont M. Formichi a encore pu consulter les bonnes feuilles.

pour le non-spécialiste est le mémoire dans lequel M. Rhys Davids a traité de la théorie de l'âme dans les Upanishads[1]. Il a été sans doute amené à entreprendre cet examen par ses études sur le Bouddhisme, qui a tant d'affinités avec les anciennes Upanishads ; en tout cas, il s'en est admirablement acquitté. La question est bien saisie et délimitée, ce qui n'était pas déjà si facile : il y avait en effet un double danger d'aller s'égarer d'une part dans les théories de l'âtman, qui ne doit pas se confondre avec ce que nous appelons l'âme, d'autre part dans une analyse psychologique sans issue, les Hindous distinguant autrement que nous la vie animale de la vie psychique. M. Rhys Davids a évité l'un et l'autre en demandant simplement aux textes comment agit en nous et où passe ensuite ce qui, par sa présence, nous fait vivre et, en nous quittant, détermine la mort. Cette énumération des travaux relatifs aux Upanishads ne pouvait mieux se terminer que par la mention de ce joli mémoire où il n'y a pas un mot de trop.

Avec les Upanishads nous sommes arrivés à la limite de la *çruti*, de la littérature révélée[2]. Avant pourtant de la quitter et d'en suivre le prolongement dans le *smriti*, dans la tradition, il nous faut encore parler brièvement de trois ouvrages où l'on s'est proposé plus ou moins d'en embrasser l'ensemble. Pour le premier en date, le Manuel de M. Hardy[3], je me borne à renvoyer à l'article où j'en ai rendu compte dans la *Revue*[4] ; mais je dois essayer du moins de caractériser les deux autres. Le plus récent, la Mythologie védique de M. Macdonell[5], est le moins compréhensif des trois, non parce qu'il est, lui aussi, un manuel, mais parce qu'il ne traite que de la mythologie, à l'exclusion du culte et de

1) *The Theory of «Soul» in the Upanishads*, by T. W. Rhys Davids ; dans le *Journal* de la Roy. As. Soc. de Londres, 1899, p. 71.

2) Cette traduction, qui est devenue courante, est acceptable, bien qu'elle ne soit pas très exacte et ne rende pas tout ce que les Hindous réclament pour leur Veda. D'autres écrits encore, plusieurs Purânas, les Tantras sont également révélés, sans pour cela faire partie de la *çruti*. Le vrai caractère de celle-ci n'est pas tant sa provenance divine que son éternité : le Veda seul est en dehors du temps.

3) *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt von Dr. Edmund Hardy*. Munster i. W., 1893.

4) T. XXIX, p. 338.

5) *Vedic Mythology*, by A. A. Macdonell. Strasbourg, 1897 (forme section III, vol. I, A du *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*).

la spéculation et que, sans négliger le reste de la littérature védique, il prend surtout ses données dans les hymnes du *Rig*- et de l'Atharva-veda. Mais, dans ces limites, le livre est complet. Il fait partie du *Grundriss* de la philologie et de l'archéologie indo-aryenne fondé par feu le docteur Bühler, entreprise sur laquelle nous aurons encore à revenir plus d'une fois dans la suite de ce Bulletin, et l'on sait ce qu'il faut entendre à présent par *Grundriss*, plus du tout un plan sommaire, une esquisse, mais bien une encyclopédie. Le livre de M. Macdonell est à l'avenant. Il n'a du manuel que la sécheresse du style, le nombre des subdivisions, l'uniformité de la rédaction, les paragraphes étant autant que possible taillés sur le même patron ; pour tout le reste, ce n'est plus un guide destiné simplement à orienter; c'est, du moins en ce qui concerne les figures principales, un magasin complet où le novice et d'autres encore, ayant à traiter de quelque matière afférente, pourront venir s'approvisionner ou du moins s'assurer qu'ils n'ont rien oublié. Sur les points contestés, l'auteur ne donne pas seulement son opinion, qui est en général conservatrice et fidèle à la doctrine naturaliste[1], mais il mentionne aussi celles des autres, et chacun de ses paragraphes est suivi d'une copieuse bibliographie.

D'une autre sorte est le troisième ouvrage, la Religion du Veda de M. Oldenberg[2]. Ce n'est pas un répertoire à consulter, c'est un livre à lire, livre d'exposition et de doctrine, très personnel, magistralement composé, écrit avec une rare élégance et pénétré d'un bout à l'autre d'un souffle de haute et grave poésie, de celle que comporte l'histoire et qui, sans aucun accès de lyrisme, sait évoquer devant nous le passé. C'est bien effet la religion du Veda que M. Oldenberg a voulu faire revivre : toute la religion, car les mythes et le culte, les sentiments et les

1) En fait de publications récentes relatives à cette controverse, je me borne à mentionner : Andrew Lang : *Mythes, Cultes et Religion*, trad. Léon Marillier, Paris, 1896. Cf. la *Revue*, t. XXXII, p. 116 et 339. — Max Müller : *Nouvelles Études de mythologie*, trad. Léon Job, Paris, 1898. Cf. l'article de M. Henry dans le *Journal des savants*, janvier 1899. — Andrew Lang : *Modern Mythology*, Londres, 1897.

2) *Die Religion des Veda*, von Hermann Oldenberg, Berlin, 1894. — Il faut ajouter divers articles où M. Oldenberg a précisé ou défendu quelques-unes de ses vues : *Zu Mythologie und Cultus des Veda*, dans la *Zeitschrift* de la Soc. orient. allemande, XLIX (1895), p. 172. — *Varuna und die Adityas*; *ibidem*, L (1896), p. 43. — *Savitar* : *ibidem*, LI (1897), p. 473. — Cf. aussi la communication faite par M. Oldenberg au Congrès des orientalistes de Genève : *Ueber eine neue Darstellung der vedischen Religion*, dans les *Actes*, II, p. 53.

croyances paraissent ici, pour la première fois, non seulement juxtaposés, mais harmonieusement fondus, et la religion de tout le Veda, car jamais on n'a fait aussi bien sentir combien elle reste une à travers la longue suite des documents. Dans cette œuvre de restitution, M. Oldenberg, se fiant à son tact d'historien, n'a pas hésité à descendre même beaucoup plus bas que les derniers écrits védiques ; il a demandé des suppléments d'information non seulement aux Sûtras, mais en dehors de la tradition védique, à la littérature du Bouddhisme, et d'autre part, en constatant les survivances étranges conservées dans le culte, il a été amené à remonter par delà le Veda jusqu'à l'état sauvage, et à interroger l'ethnologie sur les instincts et sur les pratiques des primitifs. En fondant tout cela ensemble, M. Oldenberg n'a-t-il pas quelquefois forcé les doses, et ses combinaisons si ingénieuses sont-elles toujours également solides ? Ce serait un bien singulier bonheur. J'ai moi-même essayé ailleurs[1] d'indiquer les points où il m'a paru de suite impossible de le suivre et je n'ai pas changé depuis d'opinion. Je crois toujours encore que le culte pour lequel ont été composés les chants du *R*igveda n'était de beaucoup pas si anxieux et si sombre, que le Rudra des Brâhma*n*as n'est plus le Rudra des Hymnes, que Soma dans ces mêmes hymnes est aussi le dieu de la lune, tandis que Varu*n*a ne l'a jamais été, pas plus que les Âdityas n'ont été les planètes, que Savi*tri*, Vish*n*u, Pûshan, Tvash*tri*, d'autres encore ne sont pas des abstractions personnifiées, que Yama est une divinité d'origine solaire, qu'il y a dans le Veda moins de légendes et plus de mythes, voire de mythes indo-européens, que ne l'admet M. Oldenberg. Mais je ne veux pas refaire mes articles. M. Oldenberg aurait tort sur tous ces points et sur bien d'autres, que sa restitution du culte védique n'en serait pas moins une construction d'une hardiesse et d'une sûreté étonnantes, la plupart de ses notices des dieux des peintures d'une exquise délicatesse de touche, ses études sur les affinités et oppositions natives de la religion et de la magie, sur le sentiment religieux et sur la morale dans le Veda de fines analyses de psychologie religieuse, tout son livre enfin un de ces produits rares où l'art et la science s'unissent en une belle floraison. Le jour où l'on a la chance d'en rencontrer un de la sorte est entre tous *albo notanda lapillo*.

A. Barth.

(*A suivre.*)

1) *Journal des savants*, mars, juin, juillet et août 1896.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. BEVAN

Monsieur le Directeur,

Dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XXXVII, n° 3, p. 458 (mai-juin 1898), M. J.-B. Chabot a publié un compte-rendu de mon ouvrage : *The Hymn of the Soul*. En terminant il fait la remarque suivante : « On regrettera que l'auteur n'ait pas songé à comparer la version arménienne qui présente, dit-on, des variantes intéressantes, et qui aurait pu fournir des éclaircissements pour les passages obscurs. »

Il va sans dire que, s'il existait une version arménienne de ce poème, elle serait d'une importance capitale non seulement pour l'explication du texte, mais aussi pour l'histoire religieuse de l'Orient. Mais existe-t-elle en réalité? M. Chabot en parle comme d'un document bien connu ; et pourtant, chose curieuse, il ne paraît pas l'avoir vue, puisqu'il ne cite que des « on-dit » — « elle présente, *dit-on*, des variantes intéressantes ». Comme je tenais à éclaircir cette question, je me suis adressé à plusieurs savants qui se sont voués à l'étude de la littérature arménienne. Le Révérend Père Dashian, M. le Dr Baronian et M. le professeur Tchéraz ont eu la grande bonté de faire, sur ma demande, des recherches spéciales dans les recueils de manuscrits arméniens à Vienne et à Paris. Malheureusement tous les trois ont dû me donner la même réponse, à savoir que la version arménienne de ce poème n'est pas encore découverte. Il importe donc d'annoncer ce résultat au monde savant, afin que personne ne perde son temps à rechercher, de côté ou d'autre, cette version ultra-secrète.

Veuillez agréer, etc.

A. A. Bevan.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Paul Regnaud. — **Précis de logique évolutionniste. L'entendement dans ses rapports avec le langage** (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. — F. Alcan, Paris, 1897, in-18; IV-215 p.).

L'ouvrage que nous venons, un peu tardivement, présenter aux lecteurs de la *Revue*, n'a pas eu, que nous sachions, une très bonne presse. Les philosophes semblent avoir été quelque peu scandalisés de l'audace de certaines propositions. Peut-être eussent-ils été moins surpris s'ils avaient été au courant des polémiques que l'auteur, avec une ténacité vraiment remarquable, soutient contre ceux qui ne veulent ni de ses méthodes ni de ses théories. Qu'on examine en effet le contenu et la disposition de ce volume, on s'apercevra vite que c'est un plaidoyer de plus en faveur de thèses qui semblent d'autant plus chères à M. Regnaud, qu'elles sont plus combattues par ses confrères. On dirait même qu'il n'a donné à son livre la forme d'un « précis de logique » que parce qu'on lui a parfois reproché de ne pas observer dans ses écrits les règles de la vieille, de la saine logique, — et peut-être aussi parce qu'il voulait suivre sur le terrain où il avait pris position, un de ses plus redoutables contradicteurs, l'auteur des *Antinomies linguistiques*. Quel triomphe, n'est-ce pas, s'il réussissait à démontrer que ses doctrines ne sont que l'aboutissement nécessaire de la seule logique qui compte, la logique *évolutionniste*?

Cette logique, ce n'est ni Aristote, ni aucun de ses successeurs qui la lui pouvaient enseigner. Il a bien fallu que M. R. la fît de toutes pièces. On comprend qu'elle ait dérangé les habitudes des critiques. Voyons un

peu, et sans sortir du domaine religieux et mythologique, comment M. R. a procédé.

M. R. est un intrépide empiriste. Pour lui non seulement la notion d'étendue, celle de temps, celle de nombre, celle de causalité, sont exclusivement des produits de l'expérience, mais d'une manière générale et naturelle, les perceptions et les sentiments sont justes. Ce qu'il y a de faux dans les idées de l'homme, est « d'emprunt ou le fait d'erreur de langage ». Voilà la théorie de l'erreur étonnamment simplifiée. Or le mythe est précisément une de ces erreurs répandues par voie d'emprunt ou nées du langage. L'idée du surnaturel suppose « une aberration d'esprit » dont le langage porte toute la responsabilité. « Les mythes quels qu'ils soient ne sauraient avoir pour point de départ que des désaccords entre le mot-signe et la perception ou l'idée qu'il signifie, c'est-à-dire des erreurs verbales érigées en tradition ». M. R. le prouve par quelques exemples où il applique les procédés bien connus de sa méthode exégétique. Les mythes sont donc dans l'étroite dépendance d'une langue ou d'une famille de langues. Si les mêmes traditions, les mêmes croyances se retrouvent dans des régions fort diverses du globe, c'est qu'elles se sont répandues par voie d'emprunt. « A qui fera-t-on croire, demande M. R., que le conte du Petit-Poucet, par exemple, est de création spontanée dans toutes les contrées où on le retrouve, c'est-à-dire à peu près partout? »

A qui fera-t-on croire, demandera-t-on à M. R., que telle coutume, telle croyance bizarre, qui apparaissent, sans intermédiaires connus, en deux régions fort distantes, aient nécessairement été empruntées par les sauvages aux civilisés? Et si, comme l'affirme M. R., l'homme n'a que des idées d'origine sensible, si ses perceptions sont naturellement justes, si la série des signes dont l'ensemble forme le langage est parallèle à la série naturellement coordonnée des choses, si c'est un sophisme que de prétendre que le langage n'est pas adéquat à la pensée, si tout ce qui est dans la pensée est dans et par le langage, si enfin la logique n'est que la codification des lois du langage; — alors comment se fait-il que, dans cette étroite dépendance des choses, du langage et de la pensée, le langage puisse être la source d'aberrations comme celles que suppose la croyance au surnaturel et à des êtres invisibles?

A coup sûr, le langage est souvent un agent d'erreur, et M. R. a raison quelque part de mettre en garde contre la tyrannie des mots et des formules. Mais c'est que justement le langage n'est point adéquat à la pensée, pas plus que les perceptions, les idées, les jugements ne sont adéquats à la réalité. M. R. s'est fait une fausse conception des rapports

de la parole et de la pensée. De là tous ces dogmes nouveaux : la définition n'est qu'une tautologie, car elle ne fait que dénommer une seconde fois l'objet défini ; — la proposition n'est, elle aussi, qu'une dénomination pure et simple ; — le raisonnement déductif ne consiste qu'en un changement de vocables ; — les raisonnements arithmétiques ou géométribues se réduisent à des substitutions de signes ou de mots ; — les lois formelles de l'esprit sont imaginaires, il n'y a que des lois grammaticales. Tous paradoxes formulés dogmatiquement en une phraséologie trop souvent creuse ; les mots *fatal* et *nécessaire, dans la nature même des choses*, reviennent sans cesse sous la plume de M. R.

Non, la parole et la pensée ne se recouvrent nullement ; et, bien loin d'avoir été logique à l'origine, c'est au cours de son développement que le langage manifeste une tendance à devenir logique, c'est-à-dire à se rapprocher de l'état d'une langue idéale où à toute fonction correspondrait une forme spéciale, à toute forme une fonction. M. R. trouverait dans une note de M. Duvau publiée dans le dernier fascicule des *Mémoires de la Société de Linguistique*, un intéressant exemple de ce mouvement du langage. Et il y en a bien d'autres.

Si quelques mythes et certaines personnalités divines ont pu sortir de méprises verbales, ce n'est point que par une sorte de poussée intérieure, fatale et nécessaire, le langage ait spontanément produit de pareils fruits. Mais l'homme, ayant déjà par ailleurs des mythes et des dieux, a pu, sur ces modèles préexistants, et trompé par de fausses analogies ou de fausses interprétations, transformer en mythes ou en dieux ce qui n'était que des mots ou des phrases. Jamais les Grecs et les Latins n'auraient enrichi leur mythologie de personnifications comme Éros ou Cupidon, s'ils n'avaient possédé préalablement la notion de dieu, s'ils n'avaient eu déjà des dieux dont l'origine n'était nullement verbale.

Les théories linguistiques de M. R. occupent naturellement dans son livre une place beaucoup plus grande que les théories mythologiques. Mais ce n'est point ici le lieu de les examiner. Si c'est bien pour abriter les unes et les autres que M. R. a élevé l'édifice de sa logique évolutionniste, loin d'y trouver un refuge sûr, elles risquent d'être entraînées dans la même ruine.

P. Oltramare.

Morris Jastrow Jr. — **The Religion of Babylonia and Assyria**. — 1898, Boston, Ginn and C°, in-8°, xii-780 p.

C'est un gros livre et un bon livre, d'une lecture un peu rébarbative par endroits, à cause de la forme singulière de certains noms divins, mais d'un intérêt soutenu pour l'étudiant et pour l'historien des religions. La matière en est si abondante et si diverse qu'une critique détaillée, même d'un petit nombre de points contestables, dépasserait les limites ordinaires d'un long article sans utilité notable pour le lecteur : je veux me borner à en indiquer le plan sommaire tel que M. Jastrow l'a conçu.

Les deux premiers chapitres, communs à tous les volumes de la collection à laquelle son ouvrage appartient, sont consacrés à l'indication sommaire des sources (p. 1-25), et à la description rapide des pays et des peuples assyro-babyloniens (p. 26-47). M. Jastrow y prend nettement position dans la question suméro-accadienne, et il s'y proclame partisan du système d'Halévy, avec quelques restrictions importantes. Il déclare que toute la littérature de Babylone, même la plus ancienne, et toute la civilisation y compris la religion, sont dues aux éléments sémitiques de la Mésopotamie; le syllabaire aussi, quand même il n'aurait pas été inventé par les Sémites, a été si bien adapté à leur milieu qu'on peut le dire pratiquement sémitique. Il admet pourtant qu'il y a des présomptions en faveur de l'opinion qui assume la présence de races diverses dans la Mésopotamie du sud, et, par suite, la possibilité d'attribuer à la portion non-sémitique de la population *l'usage* des formes particulières d'écriture dont le système babylonien dérive (p. 23-24). Il faut bien retenir cette profession de foi, si l'on veut se rendre compte de la façon, parfois contradictoire en apparence, dont M. Jastrow présente les faits et combine les formes ou les divinités auxquelles les partisans du système contraire prêtent des origines ethniques entièrement opposées. Le second chapitre se termine par l'indication des divisions adoptées dans la suite de l'ouvrage. La religion chaldéo-assyrienne nous est connue par des monuments contemporains, depuis l'an 4000 environ jusqu'à l'an 550 avant notre ère, et son développement se modèle étroitement sur l'histoire politique des pays où il s'est produit : les divinités se transforment et changent de position selon la fortune de la ville ou du peuple auxquels elles appartiennent. Le sujet comporte donc naturellement deux divisions : 1° géographique ; 2° historique. Il faudra traiter d'abord des croyances évo-

luées pendant les deux premières périodes de l'histoire babylonienne, jusqu'à l'établissement de la prépondérance assyrienne en Babylonie; après quoi, on devra se tourner vers Assour et définir la valeur particulière de son panthéon. On procédera ensuite à l'étude des modifications qui ont pu se produire durant les siècles où l'Assyrie prédomina, puis pendant la courte floraison du second Empire babylonien. Durant ce long espace de temps les rites religieux furent très peu touchés par les vicissitudes de la politique, et l'art ou la littérature religieuse demeurèrent ce qu'ils étaient au début des âges, le monopole presque exclusif de la Babylonie. Cela dit, il reste à déterminer la valeur morale de la religion étudiée par rapport aux autres religions de l'Ancien Monde et les influences qu'elle a pu subir ou exercer au dehors : ce sera l'affaire d'un dernier chapitre, prévu comme les deux premiers, dans le plan commun à tous les volumes de la collection.

La répartition des matières est fort bonne dans le gros, et je n'en vois guère qui soit plus pratique en l'état actuel de la question. Le développement de chacune des parties est nécessairement inégal, et les proportions de l'ensemble ne sont pas exactement équilibrées : ainsi l'exposé des mythes et l'énumération des personnages divins n'occupent que deux cents pages, tandis que l'analyse des documents religieux en contient plus de trois cents. Je crois qu'il eût été possible d'établir la balance plus exacte entre les portions diverses, et que la distribution entre les paragraphes consacrés aux dieux d'une partie des notions énoncées dans les chapitres de la littérature religieuse aurait été facile en plus d'une circonstance. Quoi qu'il en soit, M. Jastrow a exécuté très fidèlement le plan qu'il s'était tracé, et lorsque l'on a lu avec attention ses chapitres III-XIV, on a une idée nette de l'évolution que la religion accomplit en Mésopotamie, pendant les trente-cinq ou quarante siècles durant lesquels on peut suivre ses destinées. Au début, quelques lignes sur les traits généraux du vieux panthéon babylonien : un mélange d'animisme, de dieux de la nature et de cultes locaux, où un petit nombre de grandes figures ressortent, sur un fond de génies et d'esprits répandus partout, jusque dans chaque arbre et presque dans chaque motte de terre. Jusqu'à la réunion des cités babyloniennes sous Hammourabi, vers 2300, les inscriptions des rois d'Ourou, de Nipour, de Lagash et des autres villes, nous révèlent des êtres aux noms bizarres, Nin-khar-sag, Nin-gir-sou, Doun-shagga, Nin-gish-zida, Pasag, au milieu desquels ce n'est pas sans un soupir de soulagement qu'on aperçoit des personnages de vieille connaissance, Bêl, Bêlit, Shamash, Sin. M. Jastrow, conséquent avec lui-même, considère que

la plupart de ces termes sont provisoires, et il pense qu'on finira par en découvrir la lecture réelle, probablement sémitique; en attendant, il les prend l'un après l'autre, et il rassemble autour d'eux tous les faits qu'il découvre à leur compte dans les inscriptions. Il insiste, comme tous les historiens, sur le petit nombre de déesses que l'on a signalé et sur leur rôle insignifiant, mais il n'en conclut pas, ainsi qu'on l'a voulu faire, qu'il y eût moins de dieux femelles que de dieux mâles. Il croit au contraire que chaque dieu ou chaque génie avait sa compagne, qui était un reflet féminin de lui-même, mais que toutes ces créatures sans personnalité se sont effacées promptement, ne laissant en évidence que celles d'entre elles dont la personne avait une originalité distincte dès le début : celles-là s'assimilent l'une à l'autre progressivement, si bien qu'on finit bientôt par ne plus avoir qu'une seule déesse sous plusieurs formes. Les rois de chaque ville se plaisaient à associer à leur dieu un nombre de divinités aussi considérable que possible, et cette tendance est très sensible pour celui de ces vieux États dont nous possédons actuellement le plus de monuments, Lagash. Goudéa en groupe ainsi jusqu'à dix-huit dans une même inscription, et il range à leur tête celles d'entre elles qui avaient la signification la plus large, Anou, Bel, Éâ, après lesquels seulement il cite le patron de sa capitale, Ningirsou. Il y a là déjà un rudiment de hiérarchie que l'interprétation d'autres documents accentuera peut-être. On plaçait en tête les dieux les plus vagues, la triade du ciel, de la terre et de l'eau; puis une seconde triade où l'on enfermait les grands pouvoirs de la nature, Sin, Shamash et Rammân, la lune, le soleil, l'orage; puis les patrons des grandes cités; enfin les patrons des localités moindres. En fait, tous les types qui prédominent aux temps plus rapprochés de nous existent déjà dans ces religions très anciennes : certains d'eux tendent à s'élever au-dessus des autres, mais, pour assurer la suprématie de l'un d'eux sur le reste, il fallait que les révolutions politiques, en affermissant pour longtemps l'hégémonie d'une des cités, permissent au dieu de cette cité de prendre définitivement le pas sur ses anciens pairs.

C'est ce qui se produisit lorsque Hammourabi eut réuni la Babylonie entière en un seul État dont Babylone devint la capitale : le dieu de Babylone, Mardouk, monta du coup au sommet de la religion et il n'en descendit plus. M. Jastrow étudie son caractère, indique la manière dont il absorba Bel de Nipour, et se modifia successivement en un dieu au nom double Bel-Mardouk, puis *Bel* se réduisant peu à peu au rôle d'épithète, en un *Seigneur* (*Bel*) *Mardouk*. Il montre comment une déesse Zarpanitoum, puis d'autres types divins, Nabo de Borsippa et sa compagne Tash-

mitoum, Éâ, Damkina, Shamash, et l'appoint, s'agencèrent autour de Mardouk et derrière lui : il étudie les dieux moindres dont les longues théories se déploient à la suite de ces chefs de file, et dont les noms se lisent dans les inscriptions ou peuvent être déduits de l'analyse des noms propres d'hommes énumérés dans les actes légaux ou commerciaux de l'époque. Le panthéon, une fois constitué, se perpétua sur la Babylonie sans grands changements, et sous les rois de la lignée de Hammourabi, et sous les conquérants cosséens, et sous les princes indigènes qui réussirent à expulser les Cosséens. Mais, à partir du xx[e] ou du xix[e] siècle avant notre ère, un rival se dresse devant lui qui lui enlève à la longue l'autorité sur les régions septentrionales de la Mésopotamie, Assour. Le panthéon assyrien ne comprend guère que des divinités babyloniennes, sauf son chef Assour, qui est le héros éponyme de la plus vieille capitale du royaume d'Assyrie. Il accompagnait les rois dans leurs guerres, et partout où ils fondaient des colonies son culte s'enracinait avec elles : à mesure que l'empire s'étendit, le culte d'Assour s'étendit avec lui. Les dieux qui siègent dans son conseil sont les anciens dieux, sans modification essentielle, sauf dans un cas, celui d'Ishtar. Ishtar était déjà au début une déesse guerrière, mais le côté belliqueux de sa nature se développa dans le nord jusqu'à rejeter dans l'ombre toutes les autres parts de son être. Ses trois formes, l'Ishtar de Ninive, celle de Kidmourou et celle d'Arbèles ne sont que les variantes purement locales d'un même type d'Amazone, qui jouissent d'une popularité plus ou moins grande selon les époques : Ishtar d'Arbèles eut la faveur royale sous les derniers Sargonides, sous Assarhaddon et sous Assourbanabal. Les autres dieux ne diffèrent guère de ce qu'ils étaient dans les antiques religions babyloniennes, mais ils paraissent, somme toute, doués d'une vitalité moindre, et leur action n'est entièrement efficace que lorsqu'elle se combine avec celle de leurs camarades sous la direction d'Assour. La conquête de Babylone par les rois d'Assyrie établit l'hégémonie d'Assour sur Bel-Mardouk, et, pendant près d'un quart de siècle, sous Sennachérib et Asarhaddon, Bel-Mardouk fut prisonnier en Assyrie avec ses parèdres : c'est Assourbanabal qui les délivra et qui restitua leurs statues aux Babyloniens, lors de son avènement[1]. La chute de Ninive en 606 renversa les rôles et les prêtres babyloniens la considérèrent comme le châ-

1) Le passage de la *Chronique babylonienne de Pinches*, col. IV, l. 34-35, me paraît se rapporter à ce retour de Mardouk et de ses parèdres dans son sanctuaire babylonien, et ne pas comporter l'interprétation que M. Jastrow lui prête à la page 239 de son ouvrage.

timent de Mardouk pour les maux qu'Assour lui avait infligés. Bel-Mardouk régna sans rivaux pendant les années que dura le second Empire babylonien, et la conquête perse, si elle lui ravit la suprématie politique sur une partie de l'Asie, lui laissa du moins la suprématie religieuse sur les autres dieux de la Chaldée. Il la garda probablement pendant toute la période de décadence des cités euphratéennes, jusqu'au moment où la vieille religion qu'il représentait succomba sous l'assaut de religions plus jeunes et mieux appropriées à l'esprit des temps nouveaux.

Telle est, dans ses grandes lignes, la partie de l'ouvrage consacrée au panthéon proprement dit et à son histoire. Les chapitres qui traitent de la littérature religieuse sont très complets et remplis de détails intéressants. M. Jastrow a défini les différentes sortes de textes qui rentrent dans son sujet, il en a analysé un certain nombre et donné la traduction des passages caractéristiques. On voit défiler l'un après l'autre les textes magiques, incantations ou exorcismes, les prières et les hymnes en l'honneur des divinités grandes ou petites, les psaumes pénitentiels, les oracles, les présages, les procédés de divination en usage chez les Babyloniens. La cosmologie occupe un chapitre entier avec les débris des légendes qui s'y rattachent, puis viennent les poèmes épiques et les récits dont les dieux ou les héros divinisés plus tard ont été les personnages principaux, Gilgamesh, Etana, Dibbara. Les conceptions qu'on se faisait de l'âme humaine, de sa survivance, de la vie après la mort sont indiquées de façon un peu brève, et, d'une manière générale, on peut dire que M. Jastrow n'a pas accordé à ces théories non plus qu'aux dieux qui les incarnent, toute l'importance qu'elles ont : il s'est attaché de préférence aux personnages qui représentaient les éléments de lumière et de vie dans les religions dont il parle. L'ensemble de ces matières est exposé très clairement, avec un choix très judicieux de citations et d'explications, et la lecture en intéressera certainement le public. Les pages trop brèves où il est question du culte et des cérémonies qui le composaient présentent pour la première fois un résumé complet des notions acquises sur ce sujet pendant ces dernières années. Le chapitre final, où il fallait noter le genre d'action que les religions babyloniennes ont exercée ou subie, entraînait M. Jastrow sur un terrain difficile : quels emprunts les auteurs des livres bibliques ont-ils faits à ces religions et jusqu'à quel point ces emprunts ont-ils été opérés directement ? M. Jastrow, qui avait essayé, dans le corps du volume, des rapprochements nombreux de pensées, de traditions et d'usages entre les Hébreux et les Chaldéo-Assyriens, s'est borné à constater ces influences réciproques en quelques

mots, et il a passé outre : c'est en effet un ouvrage en soi, dont il lui eût été difficile même d'effleurer la matière dans les conclusions de son volume.

J'aurais souhaité, je le répète, développer davantage ce compte-rendu, et y relever, à côté des points qui me paraissent éclaircis de façon satisfaisante, quelques endroits où il me semble qu'on aurait pu compléter les faits ou les interpréter différemment : la discussion m'entraînerait trop loin, et je me bornerai à exprimer ici un regret. M. Jastrow n'a presque jamais renvoyé son lecteur aux recueils où sont publiés les textes qui lui ont fourni l'histoire ou la caractéristique des dieux assyriens. La chose lui eût été facile lors de la rédaction de son manuscrit, et je ne pense pas que le volume en eût été beaucoup grossi. Il y en a peu, même parmi les assyriologues, qui se soient occupés des questions de religion d'une manière continue, et la plupart des gens du métier, quand on les consulte, sont aussi embarrassés que les profanes pour savoir d'où provient tel ou tel passage dont on voudrait examiner le contexte ou vérifier la traduction. J'ajouterai que j'aurais aimé aussi voir M. Jastrow nous indiquer à chaque fois, par quelque note ou par quelque renvoi des plus brefs, le nom de l'assyriologue ou des assyriologues, à qui nous devons la découverte des faits les plus importants ou les plus curieux ; sans parler de l'intérêt que cela présenterait pour l'histoire de la science, c'est au fond la seule manière que je connaisse de rendre justice à des hommes qui ont travaillé longtemps, et dont les travaux, vieillis vite comme presque tous ceux qui ont nos sciences orientales pour objet, sont oubliés presque tous des générations nouvelles. Je suis certain que le livre de M. Jastrow aura de nombreuses éditions : s'il faisait dans l'une d'elles ces additions que je lui signale, je crois qu'elles seraient bien accueillies de ses lecteurs.

G. Maspero.

Maurice Bloomfield. — **Hymns of the Atharva-Veda**, *together with extracts from the ritual books and the commentary* (*Sacred Books of the East*, vol. XLII). — Oxford, 1897, lxxiv-710 pages, in-8°, 21 sh.).

En attendant l'apparition de la traduction complète de l'*Atharva-Veda* du regretté Prof. Whitney, un autre savant américain, M. Maurice

Bloomfield, professeur à l'Université de John Hopkins, à Baltimore, a publié dans les *Sacred Books of the East* une version anglaise des hymnes les plus intéressants. Le nom seul de l'auteur, si connu pour la rigueur et la précision qu'il a apportées dans la critique des textes védiques, suffit à garantir l'excellence de sa traduction. Ce n'est pas qu'il considère celle-ci comme définitive. Il pense même que, pour le présent, il ne saurait y en avoir de telle. Mais le lecteur est d'avance assuré que le traducteur s'est entouré de tous les renseignements qui peuvent contribuer à l'intelligence du texte et qu'il lui donne tout ce qu'en peut actuellement tirer une connaissance approfondie de la grammaire, du lexique et du rituel védiques. Un commentaire accompagne chacun des hymnes choisis et signale au passage toutes les difficultés avec les solutions qui en ont été déjà proposées. Ce commentaire n'est pas seulement philologique; il nous donne encore l'histoire de l'hymne et l'usage qui en était fait dans la pratique, si bien qu'à côté de la formule à réciter nous possédons la recette des rites, le plus souvent fort compliqués, dont s'accompagnait cette récitation. Mais tandis que M. Bloomfield a préféré ranger ces commentaires dans l'ordre du recueil de l'Atharva-Veda, il a au contraire réparti les hymnes (appartenant pour la plupart aux livres I-XII) sous dix rubriques ingénieusement choisies et dont la simple énumération forme le meilleur *index rerum* du quatrième Véda.

La première section nous donne en une soixantaine de « charmes médicinaux », si l'on peut dire, autant de remèdes contre les maux les plus variés, la fièvre, la toux, la jaunisse, l'hydropisie, la diarrhée et son contraire, la lèpre, les écrouelles, les vers intestinaux, le venin des serpents, etc.; les amateurs y trouveront même des formules pour faire repousser les cheveux! Le charme agit d'ailleurs de diverses façons, soit que par une sorte d'exorcisme on chasse au loin le mal ou le démon qui en est cause, soit que par une opération magique on fasse passer la maladie dans le corps d'un animal, soit enfin qu'on ait recours à l'eau de source, ou à l'urine, ou à quelqu'une de « ces herbes puissantes dont le ciel est le père, dont la terre est la mère, et dont l'essence est dans les eaux ». — Le chapitre suivant contient dix prières ardentes, mais banales, pour la longue vie et la santé (II). — Plus caractéristique est la troisième section avec ses vingt-six imprécations contre les sorciers ou les démons, tant mâles que femelles, et en général contre les ennemis « celui qui machine contre nous des maléfices quand nous n'en machinons pas contre lui, et celui qui machine contre nous des maléfices quand nous en machinons contre lui. » Il s'agit d'obtenir que ces maléfices retour-

nent vers leur auteur « comme un fils vers son père » et que les mauvais sorts jetés sur les champs, le bétail ou les hommes retombent sur leur initiateur. — Mais la section la plus vivante peut-être est celle qui a trait aux « rites des femmes » (IV) : formules pour obtenir un époux ou une épouse; incantations dignes des classiques sorcières de Thessalie tantôt pour « emporter l'âme d'une femme comme le vent emporte un fétu de paille, » et la faire tomber à sa merci, « la bouche desséchée par le désir », tantôt pour s'attacher à jamais l'amour d'un homme « si bien qu'il ne parle même plus d'autres femmes, et qu'il brûle pour moi seule et qu'il soit le père de nos fils »; imprécations pour rendre une rivale à jamais repoussante ou stérile ou pour nouer l'aiguillette à un ennemi; berceuse magique pour endormir à l'heure du rendez-vous tout l'entourage de la bien-aimée; charmes « pour éteindre le feu de la jalousie » ou pour la chasser d'un cœur « comme d'une outre on chasse l'air, » etc. — Vient ensuite un groupe de dix-huit hymnes relatifs aux « rites de la royauté » (V) : charmes pour le sacre, pour le pouvoir, pour le succès dans la paix ou dans la guerre, voire même pour la restauration des rois en exil ou encore pour l'élévation à la royauté. — Mais que chacun se rassure, il y en a pour tous les goûts : l'Atharva-Veda a tout prévu, même le régime parlementaire, et voici à présent dix autres formules, les unes à l'usage des orateurs pour triompher dans les discussions et réduire leurs adversaires au silence, les autres à l'usage des présidents pour éteindre la discorde et faire régner l'harmonie au sein des assemblées délibérantes (VI). — La septième section (24 hymnes) prévoit les besoins et prévient les désirs des simples particuliers, du propriétaire qui veut une maison fortunée, du cultivateur qui espère faire bonne récolte et préserver ses champs des sauterelles et des rongeurs, du berger qui souhaite la prospérité de son troupeau et leur sécurité à l'endroit des voleurs et des bêtes fauves, du marchand qui compte faire une bonne affaire soit qu'il vende ou qu'il achète, du joueur qui se promet de gagner aux dés, de M. Tout-le-Monde enfin, qu'il s'agisse de lui faire retrouver un objet perdu ou de le protéger contre toutes les sortes de dangers ou de calamités qui peuvent le menacer au cours de son existence. — Suivent encore douze hymnes d'une utilité générale, formules expiatoires des péchés, exorcismes des mauvais rêves, antidotes des sinistres présages des oiseaux (VIII). — Mais dans cette universelle distribution de grâces et de faveurs, on pense bien que les Brahmanes ne se sont pas oubliés eux-mêmes, et voici à présent neuf échantillons de leurs plaidoyers *pro domo suâ*, imprécations contre les oppresseurs de la caste supérieure, éloges hyperboliques des généreux

donateurs, salutaires avertissements à qui se laisserait tenter par le démon de l'avarice, rituelles ou culinaires recommandations à qui prépare la bouillie des sacrificateurs. — Enfin, comme dans l'Inde la spéculation philosophique ne perd jamais ses droits, une dixième et dernière section est consacrée à neuf hymnes cosmogoniques ou théosophiques : citons notamment, à côté d'un curieux poème sacerdotal qui exalte le soleil sous la figure d'un disciple brahmanique, le long et bel hymne à la Terre maternelle, une des plus poétiques inspirations des Védas, et d'autres encore au Temps, considéré comme le principe primordial du monde et à l'Amour « premier-né des dieux ».

Telles sont les dix divisions du recueil de M. Bloomfield, « qui comprend, dit l'auteur, environ un tiers de l'Atharva-Veda, mais représente son contenu et son esprit dans une bien plus grande mesure que ne l'indique ce renseignement numérique. » C'est justement la raison qui nous l'a fait résumer. Cette rapide analyse suffit à donner un aperçu de cette étrange collection de prières et de charmes, de formules propitiatoires et d'imprécations, de rites auspicieux et de pratiques néfastes, à la fois bréviaire de prêtre et grimoire de sorcier. Les Indiens s'étaient d'ailleurs bien rendu compte de ce double caractère, et c'est ce qu'exprimait le vieux nom composé d'*Atharva-Angirasas*. Sans préjudice de l'étude que M. Bloomfield a promis de consacrer à l'Atharva-Veda dans le *Grundriss der Indo-arischen Philologie* en cours de publication, il a employé sa préface à déterminer et à suivre à travers la littérature sanscrite le sens exact de cette expression. Nous recommandons ce morceau aux personnes qui goûtent par dessus tout l'austère beauté d'une conclusion rigoureusement fondée sur l'ensemble des faits et présentée avec tout son appareil de preuves. Il en ressort que de tout temps on reconnut le double aspect du quatrième Véda, œuvre de magie blanche ou de magie noire, à la fois saint et salutaire (*atharvan*) et terrible et démoniaque (*angiras*), objet de bénédiction ou de malédiction selon que l'on se sert contre ses ennemis ou qu'ils se servent contre vous de ses formules à deux tranchants, tour à tour offensives et défensives. On comprend comment l'imagination indienne avait fini par se représenter l'Atharva-Veda sous la forme d'un maigre homme noir, prompt, irascible, de complexion amoureuse, et toujours aussi prêt à maudire qu'à bénir.

Nous ne voudrions pas terminer ce compte-rendu sans rappeler que les livres VII à XIII de l'Atharva-Veda ont déjà été traduits et commentés par M. V. Henry (Paris, Maisonneuve, 1891-96). C'est à quoi M. Bloomfield nous invite lui-même des premiers tant par les nombreuses

références que contient son commentaire aux parties qu'il a connues de cette traduction que par le regret, exprimé dans sa préface, « que son livre fût déjà entre les mains de l'imprimeur avant l'apparition de l'excellente version donnée des livres X-XII par le Prof. Henry. » Nous ne nous permettons de rien ajouter à cet éloge d'un émule qui est en même temps le plus compétent des juges. Mais il convient de signaler aux personnes qui ne lisent que le français que la moitié des livres les plus intéressants de l'Atharva-Veda leur est déjà devenue accessible. A tous ceux même qui voudraient se faire une idée exacte de la collection atharvanesque, nous conseillerions de corriger l'impression forcément artificielle que laisse un recueil systématiquement classé de morceaux choisis par la lecture suivie de ces quelques livres qui sont traduits dans l'ordre — ou plutôt le désordre — du texte traditionnel.

A. Foucher.

Aug. Mommsen. — **Feste der Stadt Athen im Alterthum, geordnet nach attischem Kalender.** 1 vol. in-8, 534 pages. — Leipzig: Teubner, 1898, 16 marks.

L'*Heortologie* d'Aug. Mommsen a été, depuis plus de trente ans, c'est-à-dire du jour de sa publication, un livre classique; c'était le livre de chevet de tous ceux qui s'intéressaient à l'histoire religieuse d'Athènes. Depuis longtemps déjà il était manifeste qu'il avait vieilli comme vieillissent tous les ouvrages d'archéologie, très vite, à mesure que de nouvelles découvertes viennent saper les fondements qu'on croyait solides et ébranler l'édifice laborieusement construit. Il avait donc vieilli, on n'osait plus le consulter qu'avec méfiance, et cependant on continuait à le citer avec vénération, parce qu'il n'avait pas été remplacé. Aug. Mommsen vient de reprendre son œuvre de 1864, pour la rajeunir; mais il n'a pas cédé à la tentation de consolider tant bien que mal l'édifice, en fortifiant les fondations, en bouchant les trous, en réparant les brèches, en étayant les murs et repeignant la façade : ce ne sont pas là réparations durables. Il a tout jeté bas, et rebâti la maison de toutes pièces. Il nous présente son livre : *Feste der Stadt Athen* comme une refonte de l'*Heortologie*; mais en réalité c'est un livre tout nouveau, qui n'a rien de commun avec l'ancien. Si l'on songe à la masse énorme d'inscriptions attiques

de toutes les époques qui ont été découvertes et commentées pour la première fois depuis trente ans, à la découverte inappréciable de l'Ἀθηναίων πολιτεία d'Aristote, aux innombrables travaux d'ensemble et de détail qu'ont suscités ces textes nouveaux, on comprendra qu'en effet l'auteur était tenu de faire œuvre toute nouvelle.

Son livre est un livre de premier ordre; mais il faut le prendre exactement pour ce qu'il prétend être. C'est une étude approfondie des grandes fêtes qui ont leur place marquée dans le calendrier athénien; ce n'est pas un catalogue complet de toutes les fêtes attiques. L'auteur a volontairement laissé de côté, ou n'a cité qu'en passant, comme termes de comparaison, les fêtes locales des dèmes de l'Attique, les cérémonies des collèges éphébiques et des autres associations d'un caractère religieux, et bien des fêtes diverses dont la date est absolument inconnue. Ce n'est donc pas un simple manuel des institutions religieuses d'Athènes. Et ce n'est pas non plus un livre de polémique; je veux dire que l'auteur ne s'astreint pas, sur chaque problème controversé, à résumer et discuter les solutions diverses que d'autres ont proposées avant lui. Il n'ignore à coup sûr aucune des études de ses prédécesseurs, et il sait à l'occasion rendre hommage à ceux qui ont vraiment fait avancer la science; mais, d'une façon générale, il s'inquiète peu de ce qui a été écrit par ses contemporains. Il va droit aux textes, aux originaux épigraphiques ou littéraires, et c'est à eux seuls qu'il demande la solution des problèmes; il n'en laisse pas un dans l'ombre, il les fai tous comparaître, et prétend leur arracher tous leurs secrets, même ceux qu'ils se refusent obstinément à livrer. C'est vraiment une science puisée aux sources. Par ce respect des textes, par ce souci de l'exégèse minutieuse, par cette indépendance vis-à-vis des opinions courantes, le livre de M. Mommsen est tout autre chose qu'un manuel; c'est une œuvre originale.

Est-ce à dire qu'elle soit inattaquable? Je n'insisterai pas sur le plan. Il est le même que dans l'*Heortologie*; autant de chapitres que de mois dans l'année; dans chaque chapitre, les fêtes spéciales du mois sont étudiées en détail. Comme tous les plans, celui-ci a ses défauts et ses avantages. Il est fâcheux, à coup sûr, que l'histoire du culte d'une même divinité soit ainsi scindée; pour se faire, par exemple, une idée d'ensemble du culte athénien d'Athéna, il faut passer du mois Hékatombaion (Panathénées) au mois Thargelion (Plynteria), du mois Pyanopsion (Apaturia) au mois Skirophorion (Skira); et cela fait, l'impression d'ensemble n'est pas aussi nette qu'on le voudrait. Le chapitre d'introduc-

tion (p. 5-31) obvie, il est vrai, en partie à cet inconvénient, mais en partie seulement. Naturellement aussi il y a des fêtes qui voudraient être étudiées ensemble, comme ayant les mêmes caractères essentiels, le même sens profond et des rites analogues ; comme elles sont célébrées à des époques différentes de l'année, elles sont étudiées séparément, et c'est dommage. Mais, par contre, comme ce plan est propre à mettre en lumière l'importance des grandes fêtes religieuses dans la vie des Athéniens! C'est vraiment, d'un bout de l'année à l'autre, toute l'activité religieuse de la cité qui passe devant nos yeux.

L'édifice élevé par M. Mommsen est fait, disons-nous, de matériaux de premier ordre. Ce n'est pas à dire qu'il soit inébranlable. Comment le serait-il? Les témoignages qui nous sont parvenus relativement aux grandes fêtes d'Athènes datent d'époques très différentes. Naturellement les plus anciens, c'est-à-dire les plus précieux, sont aussi les plus rares ; c'est d'eux que nous pourrions attendre la lumière sur les origines mêmes des fêtes, c'est-à-dire sur leur véritable portée, sur le sens des cérémonies et des rites. Les fêtes ont souvent changé de caractère avec le temps ; comment nous rendre compte de ces changements, quand nous n'avons que les témoignages des scholiastes, polygraphes ou lexicographes de basse époque? Ceux-ci citent quelquefois leurs autorités, mais pas toujours ; comment affirmer que ces témoignages, rarement tout à fait concordants, ne se rapportent pas à des époques différentes? Il y a là pour l'exégète des difficultés insurmontables. En l'absence de textes datés, on est invinciblement tenté de rassembler jusqu'aux moindres témoignages conservés, d'en faire un bloc et de modeler avec eux une figure qui se tienne à peu près debout. Il est vrai qu'il est difficile de s'y prendre autrement ; mais c'est dangereux. Je doute, par exemple, que le chapitre de M. Mommsen sur les *Dipolia* du mois Skirophorion (p. 512-532) puisse être considéré comme définitif : sans doute il ne satisfera ni M. von Prott (*Rheinisches Museum*, 1897, p. 187), ni M. Stengel (*ibid.*, p. 395).

M. Mommsen a le goût des reconstructions ingénieuses. Il n'aime pas les points d'interrogation ; il ne reconnaît pas volontiers qu'un problème est insoluble, et il recule rarement devant les hypothèses séduisantes. Souvent d'ailleurs il est heureux, dans ses essais de résurrection, et emporte l'adhésion du lecteur. Telle est, par exemple, son étude sur les fêtes d'Athéna Polias du mois Thargelion, les *Kallynteria* et les *Plynteria* (p. 486-504) ; l'explication nouvelle qu'il donne de ces fêtes et du lien qui les unit, en illustrant chaque détail des fêtes par un épisode de la lé-

gende d'Athéna et des Cécropides, est très jolie et très vraisemblable. Ailleurs, au contraire, ses hypothèses paraissent beaucoup plus fragiles. Je citerai, par exemple, le chapitre sur les *Kronia* du mois Hékatombaion (p. 32-35); contrairement à l'opinion courante, l'auteur admet qu'il y avait à Athènes deux fêtes de ce nom, l'une d'été, l'autre d'hiver; cette conclusion repose sur l'analyse d'un texte peu clair de Macrobe; elle paraîtra d'autant moins convaincante que ce texte de Macrobe n'est qu'une traduction, peut-être mauvaise, d'un auteur grec, et que Macrobe à chaque instant confond les *Kronia* d'Athènes et les *Saturnales* romaines, qui sont manifestement des fêtes très différentes.

Les chapitres les plus solides sont ceux qui ont pour fondement des textes datés. Tel est, entre plusieurs autres, le chapitre, définitif sur bien des points, relatif aux Panathénées (p. 41-150). Ici les textes épigraphiques et l'Ἀθηναίων πολιτεία, sans parler des témoignages de Xénophon, de Démosthène et d'autres encore, sont des points d'appui solides. Quelques-uns des résultats nouveaux obtenus par l'auteur paraissent définitifs; pour ne prendre que quelques exemples de détail, il paraît avoir démontré que la lampadédromie était réservée aux grandes Panathénées (p. 105), que le péplos d'Athéna n'était d'abord consacré que dans les Panathénées pentétériques, et qu'à partir de la fin du IVe siècle, il fut consacré annuellement (p. 115); le rôle des ἱεροποιοί paraît aussi bien élucidé (p. 120-128). Même ici, il reste de la place pour les hypothèses hasardées (voir, p. ex., ce qui concerne l'ἀγὼν εὐανδρίας, p. 102); mais moins qu'ailleurs.

Les *Feste der Stadt Athen* mériteraient mieux que ce bref et superficiel compte-rendu; ce livre demanderait une étude approfondie que nous ne pouvons songer à faire ici. Mieux encore, il demande à être lu et pratiqué de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse d'Athènes. C'est un livre dont on ne saurait se passer, parce qu'il est un incomparable recueil de textes, mis en œuvre par un esprit original et indépendant. Il faut le lire avec précautions, en distinguant avec soin les faits acquis des hypothèses. Mais pour l'historien et l'archéologue, ce sera pour longtemps un livre de chevet.

Louis Couve.

Édouard Herriot. — **Philon le Juif**. *Essai sur l'école juive d'Alexandrie*. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. — Paris, Hachette, 1898; gr. in-8 de xix et 366 pages.

Les études philoniennes sont tout à fait négligées en France. M. Herriot s'est essayé à les remettre en honneur. Il n'a pas la prétention d'avoir écrit l'œuvre complète et vivante qui ne saurait guère être entreprise qu'après l'achèvement de la grande édition critique de Philon par MM. Cohn et Wendland. Il a voulu donner seulement un précis dense, net, et, si possible, commode de la philosophie judéo-alexandrine (p. xix). A cet effet il trace dans la Préface une rapide esquisse des travaux relatifs à Philon — où, soit dit en passant, la proportion des écrits français n'est pas aussi faible qu'on pourrait le croire — et dans une Introduction il montre à grands traits comment les évolutions respectives de la théologie juive et de la philosophie grecque les ont préparées au mélange que tentera l'école judéo-alexandrine. Cependant l'auteur se borne à énoncer cette thèse en ce qui concerne la philosophie grecque; il cherche à la démontrer, au contraire, en ce qui concerne la théologie juive, dans un premier livre où il étudie la rencontre du Judaïsme et de l'Hellénisme après Alexandre, d'abord dans le Judaïsme palestinien, ensuite dans le Judaïsme alexandrin. Le second livre a pour objet la vie de Philon, le classement de ses écrits, et se termine par un coup d'œil général sur son œuvre. Dans le troisième livre nous abordons la méthode de Philon et sa théorie mystique de la connaissance, ensuite l'exposé de sa métaphysique, de sa psychologie, de sa morale et de sa politique. Enfin un quatrième et dernier livre traite successivement de Philon et la Bible, Philon et la Grèce, l'originalité de Philon et son influence sur la théologie ultérieure.

Ce plan est simple, naturel. Il est traité sans prétentions, d'un style clair et bien approprié au sujet. Les intentions sont excellentes. Le travail repose sur une connaissance approfondie des œuvres de Philon. Mais je doute fort que ce soit encore l'œuvre attendue et nécessaire sur la philosophie judéo-alexandrine, d'une part parce que l'exposition des idées de Philon n'est pas de tous points satisfaisante et l'explication de leur genèse encore moins, d'autre part parce que l'auteur est vraiment trop candide sur le terrain des études bibliques. Ce qui rend les études philoniennes, en effet, particulièrement délicates, c'est qu'il faut, pour

y réussir, être à la fois familiarisé avec la critique religieuse et avec l'histoire de la philosophie, avec la théologie juive et la science grecque. Et combien rares sont les hommes qui réunissent toutes ces conditions !

Allons droit à la doctrine essentielle de Philon, celle du Logos. Voici comment la condense M. Herriot : « Prenez la notion des puissances de Dieu, telle qu'elle se trouve implicitement (?) dans la Bible ; dégagez de l'idée de Dieu ses attributs moraux, sa Bonté, sa Puissance, sa Justice, sa Sagesse ; faites-en, pour ainsi dire, des êtres à deux faces, une face tournée vers Dieu, l'autre tournée vers le monde ; posez que, par un mystère, car nous ne savons rien de plus, ces puissances sont autant de projections de Dieu hors de lui-même ; d'autre part, élevez-vous par la considération du monde visible à la notion d'un monde intelligible, modèle éternel et incorporel de l'univers, à la notion d'un homme idéal, antérieur à l'individu homme : à ces éléments joignez la notion des Idées, telles que Platon les concevait ; donnez au composé qui résulte de cet alliage des noms ou des épithètes qui marquent ses origines divines, ses rapports constants avec l'Être, son rôle dans la création et le gouvernement de l'univers ; et vous aurez une première idée du Verbe de Philon, aussi nette qu'on peut se la former sans fausser la portée juste de ses théories, sans anticiper sur les théories plus précises du Logos que vous rencontrerez, après lui, chez les philosophes » (p. 253).

Eh ! bien, cette description analytique n'est ni claire ni complète. M. Herriot ne nous renseigne pas sur le mode d'action du Logos dans l'univers, ni sur ses relations avec Dieu. Il repousse l'idée d'une distinction entre le Logos endiathetos ou existant en Dieu et le Logos prophorikos ou extérieur à Dieu, sous prétexte qu'il n'y a pas un double Logos (comme si cette distinction impliquait l'existence de deux êtres distincts ! p. 256), mais deux pages plus haut (p. 254) il reconnaît que le Logos est à la fois l'idée pensante (il a voulu dire sans doute la pensée pensante) de Dieu et le résultat de sa pensée. M. Herriot n'a pas analysé suffisamment la notion des idées qui, chez Philon, sont à la fois les modèles intelligibles des êtres ou des choses et des types actifs qui s'impriment dans la matière. Cette notion d'idée-type ou de puissance active est justement ce qui relie la conception platonicienne des idées à la conception stoïcienne des forces rationnelles qui se manifestent dans l'univers, de telle sorte que les Puissances divines sont l'activité de Dieu considérée dans ses attributs divers, tandis que les idées-types sont en quelque sorte l'activité de Dieu considérée dans la variété et l'harmonie de ses œuvres. Mais surtout je reproche à M. Herriot d'avoir à peu

près complètement laissé de côté le rôle moral, révélateur, inspirateur du Logos qui est certainement le plus important dans les écrits du philosophe judéo-alexandrin. Pour Philon le Logos est la source de tout vrai bien, la nourriture de l'âme pure, l'auteur et le contenu de la Loi (aussi bien de la loi naturelle que de la Loi mosaïque, lesquelles sont en harmonie fondamentale) ; il est la parole révélatrice de Dieu, la vérité et le messager de la vérité ; il est le serviteur de Dieu, l'ange de l'Éternel ; il féconde les âmes ; il est la honte bienfaisante, le remords correcteur que Dieu envoie dans les âmes pour les éclairer et les guérir ; il fait boire la vertu aux âmes ; il procure le salut ; il instruit et conseille les hommes ; il est le bon berger ; il est comparé au grand-prêtre officiant ou au prêtre qui vient purifier la maison du lépreux ; il est l'intermédiaire moral entre le monde et Dieu. Quiconque est familiarisé avec les écrits de Philon sait à quel point les préoccupations morales priment toutes les autres chez ce penseur éminemment religieux. L'activité morale du Logos est assurément ce qui lui tient le plus à cœur. Et c'est pour cette raison que tout exposé de sa philosophie où l'on se bornera à citer ces éléments de l'activité morale du Logos au hasard des textes rencontrés, sans les grouper et les mettre en valeur, sera nécessairement incomplet et inexact.

Je ne puis pas davantage m'associer à l'explication que donne M. Herriot du rôle de la matière chez Philon. Il ne me paraît pas en avoir une notion bien homogène. A la p. 235, la matière est considérée comme l'œuvre de Dieu, « puisque Dieu est l'auteur de tout être ». A la p. 339, nous lisons : « Le non-être qui précède la création, c'est bien le μὴ ὂν platonicien, matière désordonnée, sans qualité, vide et déserte, passive et inerte. » Alors, puisque la matière est le non-être, elle ne peut plus être considérée comme l'œuvre de Dieu, parce que Dieu est l'auteur de tout être. Que signifie encore cette autre définition, p. 257 : « Sa matière est un ensemble de points matériels au repos, formant un système coordonné. » Admettre de la coordination, de l'ordre, en dehors de l'action de Dieu, c'est au point de vue philonien une formidable hérésie. En réalité, la matière, pour Philon, c'est le chaos primitif, ce qui est au-dessous de toute détermination, comme Dieu est au-dessus de toute détermination, c'est le *infimum quid*, passif, inerte, résistant à l'action divine en vertu de son inertie. Mais cette inertie qui, pour notre physique moderne, est elle-même une force active ou la résultante d'un complexe de forces qui se font équilibre, est pour la physique antique l'absence de force, l'absence d'être, c'est-à-dire le non-être. Voilà pourquoi la matière, tout en étant essentiellement inerte et passive, n'en est pas moins

la cause de toutes les imperfections du monde physique et même de la vie humaine, parce qu'elle empêche l'action divine, source de tout bien, de s'exercer. Assurément Philon n'a jamais donné une explication complète de ses idées à cet égard, mais il n'y a pas de doute que tel soit bien le fond de sa pensée, d'autant que ses antécédents bibliques et ses antécédents platoniciens s'accordaient aisément sur cette solution du grand problème. Et que l'on ne dise pas que cela aboutit à faire de Philon un panthéiste, contrairement à toutes les exigences de sa foi juive. Car c'est justement pour maintenir, d'une part, la transcendance absolue de Dieu et, d'autre part, le principe que tout bien et toute vie viennent de Dieu ou l'immanence de Dieu, que Philon et ses congénères ont imaginé la doctrine du Logos et des Puissances qui, d'une part, sont immanents en Dieu, d'autre part immanents dans le monde, de telle sorte qu'ils représentent l'action divine universelle et immanente, sans que Dieu lui-même sorte de sa transcendance.

Ce que M. Herriot dit de la morale de Philon est intéressant, mais je n'y trouve pas le fait capital, savoir que ce philosophe adhère à la notion grecque du péché, assimilé à l'ignorance ou à l'erreur, par opposition à la notion juive où le péché est un effet de la mauvaise volonté de l'homme. Cependant M. Herriot ne conteste pas la vérité de cette observation (voir p. 294), mais il ne saisit pas que là est la clef de la morale philonienne. De même dans son chapitre sur la Politique il nous dit beaucoup de bonnes choses, mais ce qui me paraît être le fait capital dans l'œuvre de ce philosophe juif du Ier siècle de notre ère, c'est qu'il n'y est jamais question du Messie ni des espérances messianiques. Ce qu'il rêve pour l'avenir, c'est le triomphe du sage et l'appel qu'il fait entendre s'élève parfois jusqu'à convier l'humanité entière, juive ou non, à communier dans le culte spirituel du Dieu unique. Voilà ce qui distingue Philon et qui le situe dans l'histoire et voilà ce dont M. Herriot ne nous dit rien.

Aussi bien, s'il avait reconnu ces faits, il n'aurait pas pu maintenir la thèse la plus personnelle de son livre, le caractère presque exclusivement juif de Philon. « Philon, dit-il, est Juif, du plus pur sang juif » (p. 118). Oui, sans doute, mais son attachement aux traditions de son peuple et à la foi de sa race est en grande partie formel. Ces traditions, il en garde l'enveloppe, mais il en modifie profondément le contenu ; cette foi, il en conserve la formule, mais il l'applique à un être divin qui est conçu autrement que ne le concevaient les Juifs. La piété de Philon est demeurée juive ; sa conscience porte encore l'empreinte profonde du Judaïsme, mais sa pensée est grecque. M. Herriot s'est efforcé de nous

montrer dans son premier livre que l'hellénisme provoqua en Palestine même, après Alexandre, un développement théologique dont la Bible n'a pas conservé de traces, quoiqu'elle en fournit les éléments, mais qui se donna libre carrière dans « le travail immense de commentaire qu'a suscité le texte sacré durant les trois premiers siècles avant Jésus-Christ » (p. 104). Dans le judéo-alexandrinisme il retrouve le produit de ce judaïsme développé, bien plutôt que l'infusion de l'hellénisme dans le judaïsme traditionnel. Je crains que l'auteur n'ait été victime ici des ouvrages de seconde main dont il s'est inspiré, soit lorsqu'il s'occupe de la Bible, soit lorsqu'il étudie les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Il est incontestable qu'il y a eu une poussée d'hellénisme en Palestine avant la réaction des Macchabées et que le judaïsme palestinien a conservé des traces de cet apport d'éléments étrangers. Mais, tandis que chez les Judéo-Alexandrins la pensée hellénique a pris possession de la tradition juive pour la transformer, chez les Juifs palestiniens c'est la tradition juive qui s'est subordonné les quelques emprunts faits à la civilisation hellénique. Ni l'*Ecclésiaste*, ni l'*Ecclésiastique* ne sont grecs d'inspiration, tandis que la *Sapience* porte déjà clairement la marque de la philosophie grecque. Le fait seul que l'influence grecque dans l'essénisme est contestée par beaucoup de critiques montre déjà combien cette secte, religieuse bien plus que philosophique, atteste insuffisamment l'action de la philosophie grecque en Palestine. Quant au Talmud, c'est encore bien pis : d'abord il est impossible de dater sûrement dans cette compilation tardive ce qui est antérieur à l'ère chrétienne; ensuite, à l'exception de quelques détails, rien n'est plus contraire à la pensée, à la méthode ni à la culture grecques. Quand on compare le développement du judaïsme en Palestine et dans le monde alexandrin, on est frappé, au contraire, de la différence radicale entre ces deux évolutions théologiques, l'une étant restée renfermée dans le judaïsme, l'autre ayant apporté à la civilisation générale des éléments de premier ordre, après que le Judaïme a été repiqué en terre grecque.

Je ne parlerai pas de la conclusion de M. Herriot, relative à l'influence de Philon. La question capitale, celle de l'influence du judéo-alexandrinisme sur la première théologie chrétienne, est à peine abordée. L'auteur, mettant à profit les travaux de M. Ménégoz, se borne à relever les relations étroites entre la théologie de l'*Épître aux Hébreux* et celle de Philon. La question des rapports entre le Logos du IVe Évangile et celui de Philon est déclarée délicate; aussi l'auteur n'y touche-t-il pas. Deux pages sur l'influence de la cosmologie de Philon auprès des auteurs

chrétiens épuisent le débat, avant même qu'il ait été sérieusement entamé.

Je n'ai pas caché la déception que m'a causée le livre de M. Herriot. Tel qu'il est cependant, il représente ce que nous avons encore de plus complet en français sur l'ensemble de la philosophie judéo-alexandrine. Puisse-t-il du moins contribuer à attirer l'attention de nos professeurs de philosophie sur la grande importance historique des œuvres de Philon et les convaincre que, pour l'étudier fructueusement, il est nécessaire de faire parallèlement, et d'un esprit très libre, avec toutes les ressources de la critique moderne, des études d'histoire biblique.

Jean Réville.

Forbes Robinson. — **Coptic apocryphal Gospels** (*Texts and Studies*, vol. IV, n° 2). — Cambridge. University press, 1896.

L'importante collection des *Texts and Studies*, éditée par M. Armitage Robinson sous les auspices de l'Université de Cambridge, a publié il y a quelque temps déjà un volume qui mérite d'attirer spécialement l'attention : *Coptic apocryphal Gospels*, par M. Forbes Robinson.

Pour la première fois les monuments de la littérature apocryphe copte parallèle aux Évangiles ont été colligés et mis à la portée de tous. Les travaux de Lagarde et Guidi avaient déjà ouvert la voie aux recherches dans ce domaine; leurs publications fragmentaires, dépourvues d'ailleurs de tout commentaire et de toute annotation, n'étaient pas de nature à mettre en valeur l'importance du sujet — importance qu'on peut dire exceptionnelle. Car, tandis que le vaste champ des Évangiles apocryphes n'offre guère qu'une accumulation plus ou moins fantaisiste de prodiges presque constamment invraisemblables s'accomplissant dans les diverses périodes de la vie privée de Jésus, de Joseph ou de Marie, les apocryphes coptes, moins surchargés de merveilleux, ont la prétention d'être informés de certains détails relatifs au ministère de Jésus. Ce qui est pour intéresser d'autant plus, que, composés loin du théâtre des événements évangéliques, ils ont dû puiser leurs renseignements à des sources qu'ils ont pu croire bonnes et que nous ne possédons plus : l'Évangile selon les Hébreux, par exemple, qui a laissé des traces dans

la littérature chrétienne des premiers siècles (cf. les fragments en question, p. XI et p. 164-179).

Jusque dans leur forme ces apocryphes sont marqués d'une puissante originalité. Il n'y a pas ici de longues séries de narrations légendaires, mais le mélange bien autrement vivant et saisissant de discours homilétiques (cf. p. 44 ss., 91 ss.) émaillés d'épisodes évangéliques quelquefois empruntés aux évangiles canoniques, mais à l'occasion tellement transformés, que l'auteur prévoyant l'accusation de mettre du sien dans son récit, croit bon de s'en disculper (cf. p. 165).

L'ouvrage de M. Forbes Robinson se recommande à l'attention des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* par ce fait que les Évangiles apocryphes coptes sont le résultat d'une tendance religieuse très caractéristique : la tendance qu'avait la communauté chrétienne établie en Égypte aux premiers siècles à se constituer une religion spécifique, fortement influencée des souvenirs de l'antique religion égyptienne et indépendante d'allures. Il n'est pas jusqu'au fonds traditionnel du christianisme qui ne doive en mainte circonstance céder devant l'imagination colorée et très personnelle de ces chrétiens encore tout pénétrés des mythes émouvants de la vieille religion nationale. Les rapprochements établis à l'occasion par l'éditeur entre certains discours évangéliques et tel passage du *Livre des Morts* sont d'un haut intérêt à ce point de vue (cf. 212, 224, p. 204-206).

L'ouvrage contient :

1° Des fragments de la Vie de la Vierge en dialecte sahidique;

2° Des récits de la Dormition de Marie, en dialecte bohaïrique, avec divers fragments en dialecte sahidique sur le même sujet;

3° Une narration bohaïrique de la mort de Joseph, avec des fragments sahidiques ;

4° Un certain nombre (5) de fragments sahidiques sur des sujets différents : la vie de Jean Baptiste, le miracle de l'eau changée en vin, etc.

Le texte copte est accompagné d'une traduction anglaise munie de de courtes notes ; les notes exégétiques détaillées sont renvoyées à la suite du texte.

Une Introduction de XXXII pages met le lecteur au courant du but, de la bibliographie du sujet et de la méthode suivie par l'auteur. Les mss de chaque fragment publié sont décrits avec un soin minutieux, de manière à servir de repère pour la découverte des fragments complémentaires.

Des tables très détaillées rendent extrêmement facile l'usage du vo-

lume, et il va sans dire que l'exécution matérielle est d'une correction et d'une élégance remarquables.

Faut-il après cela s'attarder à relever çà et là une inexactitude de traduction? ce serait user de trop de sévérité, si l'on veut bien observer combien les cas en seraient rares, étant données les difficultés considérables que présentaient au traducteur tous ces textes, ceux du dialecte sahidique notamment.

Il faut bien avouer avec M. F. R. que, ne possédant pas encore toute la littérature apocryphe évangélique copte, il serait prématuré de vouloir se livrer à son sujet à l'étude approfondie que mériterait le sujet. On regrettera pourtant que l'Introduction ne dise pas un mot de l'origine ni de la date des textes publiés. Et encore, si le commentaire placé à la fin du volume fournit de précieuses indications pour la comparaison des apocryphes coptes avec les apocryphes grecs édités par Tischendorf, cependant ces rapprochements auraient pu être accentués avec avantage.

Certains détails archéologiques auraient demandé à être mieux mis en lumière. Mais comme ce n'est pas d'ailleurs à ces divers points de vue que l'ouvrage pouvait offrir le plus sérieux intérêt, mieux vaut féliciter M. F. Robinson de sa laborieuse étude et lui faire honneur du bénéfice que l'étude historique des religions pourra retirer de son excellent ouvrage.

Ces apocryphes nous apparaissent comme la source, tout au moins le le type, d'un genre littéraire que d'aucuns goûtent encore, lorsqu'ils veulent tout connaître sur la période évangélique, sans observer que les écrits canoniques, qui devaient demeurer les témoins authentiques de cette période historique, ont été infiniment plus sobres et réservés.

Dans les apocryphes coptes comme dans les documents grecs analogues, on peut signaler la multiplicité des détails techniques, les préparatifs pour la prière, etc., seulement dans les premiers tout cela est traité avec une couleur égyptienne très prononcée.

Et si l'on compare aux textes grecs correspondants certains détails des évangiles apocryphes coptes relatifs à la vie privée de Jésus ou des siens, on est frappé de constater combien sobres ils demeurent. (Cf. *Fragments sahidiques de la Vie de la Vierge*, II, B., p. 17-20, et les chapitres du Pseudo-Matthieu ou du Protévangile de Jacques dans Tischendorf sur le même sujet.)

L'utilisation d'une source palestinienne est prouvée par certains détails archéologiques sur le Temple, par les noms propres, des termes tels que le *sicle* (p. 36-37), etc.

En général, les apocryphes coptes ne se préoccupent pas trop des données historiques qui devraient pourtant fournir le thème premier de leurs *variations* ou simplement leur donner une certaine apparence d'objectivité. C'est ainsi que dans le titre du récit bohaïrique de la Dormition de Marie — récit portant d'ailleurs la suscription *Instruction* — Evodius est qualifié du titre d' « archevêque de la grande Ville de Rome, le second après Pierre l'Apôtre », p. 44. Or Evodius a remplacé Pierre à Antioche (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 22), mais non à Rome (cf. p. 207).

Jérusalem, 1898.

F. Macler.

P. Corssen. **Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien.** — *Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons.* — Leipzig, Hinrichs, 1896, 1 vol. in-8 de v et 138 p. (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XV, 1).

Nous sommes bien en retard pour parler de cette étude ingénieuse de M. Corssen, que nous avons annoncée dans une précédente Chronique (t. XXXV, p. 425). Quelque aventureuse qu'elle soit dans quelques-unes de ses parties, nous nous reprocherions néanmoins de ne pas en parler plus longuement. Elle porte sur les courtes notices qui accompagnent dans les manuscrits médiévaux de la Vulgate les évangiles et que reproduisent encore quelques-unes des plus anciennes éditions imprimées. Le texte en a été établi dans l'édition critique de la Vulgate publiée par Wordsworth et White à Oxford. M. Corssen l'a soumis à une nouvelle recension, mais surtout il a entrepris un examen très minutieux du contenu.

Ces notices rédigées pour un canon dans lequel l'ordre des évangiles est Matthieu, Jean, Luc et Marc, sont antérieures à saint Jérôme. Elles n'ont pas été jointes par lui à son texte. Cependant elles ont dû être ajoutées de très bonne heure à la Vulgate, d'une main autorisée qui put faire prévaloir son addition. Celle-ci doit donc avoir été faite à Rome. Et pourquoi l'a-t-elle été? Évidemment parce qu'on avait l'habitude de lire ces notices introductives dans les textes antérieurs (p. 20-21). On voit par ce court exemple avec quelle assurance M. Corssen manie l'hypothèse.

Le style et la terminologie prouvent que ces prologues ont un seul et même auteur. Très ingénieusement M. Corssen prouve que cet auteur devait être un monarchien de l'école modaliste, c'est-à-dire un adepte de la doctrine qui identifiait le Christ et Dieu et qui prétendait que Dieu lui-même, et non le Fils de Dieu, s'était incarné en la personne de Jésus. Il va même jusqu'à reconnaître dans son monarchianisme une forme antérieure à celle que représentait Praxéas, combattu par Tertullien, et semblable à la doctrine de certains gnostiques combattus par Irénée. Il est vrai que ce résultat n'est obtenu que par une correction du texte d'Irénée (p. 32).

Mais ce qu'il y a de plus piquant, c'est l'effort de l'auteur monarchien de ces prologues pour réduire l'autorité de l'Évangile de Jean, dont la doctrine subordinatienne et la distinction expresse de Dieu et du Verbe étaient en opposition avec sa propre dogmatique. Or le monarchianisme combattu par Tertullien accepte les quatre évangiles et tourne l'objection tirée du IVe Évangile en soutenant que le Christ de la théologie johannique se déclare lui-même un avec le Père, en sorte que toutes les expressions en apparence contraires doivent être interprétées de manière à ne pas contredire la déclaration formelle du Christ. L'auteur est amené ainsi à la conclusion que les prologues étudiés par lui doivent avoir été composés à Rome au commencement du IIIe siècle. Ils témoignent en tous cas de l'opposition que souleva pendant longtemps le IVe Évangile dans une partie des Églises chrétiennes.

A un autre point de vue encore ces prologues sont curieux par la manière dont ils enregistrent des légendes sur les évangélistes. Ils ne mentionnent pas l'ébouillantement de l'apôtre Jean dans de l'huile et ne donnent pas de renseignements sur les conditions dans lesquelles il aurait composé son évangile, mais ils nous apprennent que Jean reçut sa vocation apostolique de Jésus au moment où il allait célébrer son mariage et que dès lors il garda immaculée sa virginité jusqu'à la fin de ses jours. Ils nous apprennent encore que Jean, sachant que le jour de son décès était venu, descendit dans la fosse déjà préparée pour lui et échappa aux souffrances de la mort comme à la corruption de la chair.

M. Corssen croit pouvoir démontrer que la notice introductive du IVe Évangile fut une des sources de l'*Historia Ecclesiastica*, qui est mentionnée à plusieurs reprises par saint Jérôme, saint Augustin, le Pseudo-Augustin et d'autres écrivains latins chrétiens. Sur ce point encore il paraît plus sage de suspendre son jugement. Il semble, au contraire, mieux établi qu'elle reflète en quelque manière la tradition des *Periodoi*

ou Actes gnostiques de l'apôtre Jean (p. 102). M. Corssen observe judicieusement que la notice ne nous donne pas sur la genèse du IV[e] Évangile des renseignements analogues à ceux d'Irénée, de Clément d'Alexandrie ou de l'auteur inconnu du Canon dit de Muratori. Ceci l'amène à étudier les relations entre ces renseignements et à constater que dans le cercle des Presbytres qui se vantaient d'avoir eu encore des relations personnelles avec l'apôtre Jean il n'y avait pas de tradition relative à l'origine de l'Évangile qui devait porter son nom (p. 117). Bien plus, il ne craint pas d'affirmer que Leucius lui-même, l'auteur des *Acta*, n'a pas connu l'existence d'un Évangile de Jean (p. 119 et suiv.). Cette thèse, très ingénieuse, ne me paraît pas bien solide, non pas que j'accorde grande valeur aux preuves de dépendance littéraire des Actes à l'égard du IV[e] Évangile, que Zahn et Lipsius ont alléguées, mais parce que la contradiction entre le langage docétique de l'apôtre Jean dans les Actes et le langage antidocétique du IV[e] Évangile n'implique nullement que l'auteur des Actes, Leucius, n'ait pas connu l'Évangile. La prétention fondamentale des auteurs gnostiques, lorsqu'ils faisaient parler les apôtres, était justement de substituer aux enseignements vulgaires mis sous leur patronage dans la tradition ou les écrits antérieurs, des enseignements plus profonds d'une signification parfois diamétralement opposée

L'auteur, on le voit, repousse nettement l'origine apostolique du IV[e] Évangile. Ce qu'il a voulu, c'est de projeter quelques lueurs sur le processus par lequel cet évangile réussit à prendre rang à côté des synoptiques comme un témoignage apostolique de premier ordre, malgré une sérieuse opposition. Il faut observer toutefois qu'il ne réussit pas à déposséder les trois autres de leur autorité, quoique le Christ du IV[e] Évangile fût une conception destinée à supplanter celle des autres comme leur étant supérieure. M. Corssen s'est souvent montré téméraire dans ses raisonnements, mais on ne saurait refuser de prendre son travail en sérieuse considération.

Jean RÉVILLE.

G. KURTH. — **Sainte Clotilde**, 2[e] édition. — Paris, Victor Lecoffre, 1897, in-8, 181 pp.

Les historiens modernes qui ont cherché à retracer les actes ou le portrait de la reine Clotilde peuvent être repartis en deux groupes nette-

ment distincts. Quelques-uns d'entre eux se sont bornés à confesser que l'on savait fort peu de chose de sa vie; ils ont reproduit les courts passages que lui consacrent les chroniqueurs et les hagiographes capables d'avoir possédé sur elle des renseignements à peu près sûrs, et ils n'ont point cherché à les compléter au moyen d'inductions nécessairement trop subjectives. Mais, le plus grand nombre, il faut bien le dire, n'ont point observé cette prudente réserve. Ne pouvant s'accommoder d'une si grande pénurie de documents, ils ont accepté pour argent comptant les traditions, les légendes, parfois même les inventions du surnaturel le plus intense dont la fantaisie dévote des écrivains postérieurs s'est plue à orner l'existence de la première reine chrétienne de France.

M. Kurth, en nous racontant à son tour la vie de Clotilde, n'a suivi ni l'une ni l'autre des voies que ses devanciers avaient tracées. Nul ne sera surpris qu'il ait résolument écarté tous les documents qui ne se présentent pas à nous avec des garanties suffisantes de vérité. Mais peut-être quelques personnes apprendront-elles avec étonnement que, de ces seuls textes, il a tiré un portrait de la reine, qui, s'il était conforme à la réalité, justifierait à peu de chose près toutes les imaginations des faiseurs de légendes dont nous parlions à l'instant.

J'apprécie hautement pour ma part les rares qualités d'érudit et d'historien de M. Kurth. Sa critique, très circonspecte au fond, a souvent des hardiesses heureuses, des clairvoyances inattendues. Il est impossible, même à ceux qui ne partagent point ses tendances, de ne pas convenir qu'en toute question, et surtout en celles qui concernent les temps mérovingiens, son opinion mérite d'être prise en sérieuse considération. Aussi ne puis-je me défendre d'un certain embarras en formulant sur sa récente publication un jugement qui me met en irrémédiable opposition avec lui.

Pour M. Kurth, Clotilde est le génie bienfaisant qui, en conduisant Clovis dans les voies tracées par la Providence, fut l'artisan de sa conversion au christianisme. Elle exerça par là sur la politique et sur le caractère même du roi frank une influence décisive, une influence quasi miraculeuse, qu'elle n'eût point eue, si, dans l'œuvre de l'établissement de la monarchie chrétienne, elle n'eût été l'instrument de Dieu.

A une assertion présentée de cette manière, il est malaisé, j'en conviens, de contredire à l'aide des textes. Mais la portée s'en trouve singulièrement affaiblie par une observation qui s'offre aussitôt à l'esprit et que voici : Pourquoi cette femme, dont, à entendre M. Kurth, l'ascendant sur son mari tenait d'une mission providentielle, ne bénéficia-t-

elle plus de la protection divine, lorsqu'il s'agit de l'éducation de ses enfants, qui, eux, demeurèrent de vrais barbares, des « natures atroces », dont les crimes et les querelles faillirent compromettre l'œuvre de leur glorieux père?

N'était-il pas plus simple d'expliquer la conduite de Clovis par les conditions même de son établissement dans la Gaule, et de faire voir que, pour lui, s'il voulait assurer sa conquête, la nécessité s'imposait d'une étroite entente avec l'Église, seule puissance capable de lui faire échec, dans le cas où il refuserait de devenir son allié? Que les exhortations pieuses de sa femme, jointes aux conseils des évêques, aient hâté l'heure de sa conversion, je le veux bien; mais je ne puis en même temps me défendre de penser que, si au lieu de trouver en face de lui une Église déjà fortement constituée, il n'eût rencontré en Gaule qu'une humble communauté chrétienne, impuissante et méprisée, ni les sollicitations de Clotilde ni la beauté du dogme qu'on lui exposait ne l'eussent fait renoncer à la religion de ses pères.

Sous un autre aspect encore, le portrait qu'a tracé M. Kurth me paraît manquer de vérité. Partant de cette idée que Clotilde, messagère de Dieu, devait nécessairement apparaître comme la femme parfaite, comme la sainte placée au-dessus des faiblesses et des passions humaines, il s'est fait panégyriste, bien plutôt que biographe. Et ce qu'il y a de conventionnel dans la physionomie qu'il a donnée à son héroïne est d'autant plus frappant qu'il a conçu cette physionomie dans une facture toute moderne, sans rechercher si l'idéal de sainteté que pouvaient imaginer les hommes du VI[e] siècle répond exactement à celui que nous nous formons aujourd'hui, sans se préoccuper par conséquent ni des influences de race et de milieu ni des différences de développement intellectuel entre une Burgonde vivant il y a quinze siècles et une Française d'aujourd'hui.

M. Kurth a bien eu conscience que là était le défaut de sa thèse, ou du moins que sur ce point se produiraient les plus vives attaques. Il a cherché à répondre par avance (pp. 158 et suiv.) aux critiques qu'il prévoyait; mais son argumentation me paraît être plus spécieuse que solide, à la fois trop subjective encore et trop en dehors des réalités humaines. Quoi qu'on en puisse penser, du reste, une chose n'en subsiste pas moins, c'est que, du très petit nombre de faits connus touchant l'existence de Clotilde, faits souvent même interprétés d'une façon qui prête à la contradiction, M. Kurth a tiré des conclusions beaucoup trop générales, beaucoup trop absolues dans leur uniformité. Prétendre, au moyen

des quelques traits conservés par l'histoire véridique, reconstituer l'être intime de Clotilde, analyser sa personnalité morale, avec autant de sûreté que si sa vie nous était connue jusque dans ses moindres détails, et sans tenir aucun compte des antinomies qui sont le propre de la nature humaine, c'est trop exiger de la foi du lecteur et identifier trop facilement ce qui a pu être avec ce qui a réellement été. M. Kurth, tout en n'ayant utilisé dans la composition de son œuvre que des témoignages offrant certaines garanties de sincérité, a appliqué à leur interprétation une méthode et des tendances, qui, à mon sens, en ont dénaturé le caractère ou la portée. Il a bien su faire avec rigueur la sélection entre les documents qu'il lui était permis ou non d'invoquer. Mais sa critique, arrivée là, s'est émoussée, et elle a fait place trop souvent à des procédés de reconstitution historique qui tiennent plutôt de l'imagination que de la science. Comme je l'ai dit plus haut, si l'on admet que sa Clotilde soit l'image fidèle de la réalité, il n'y a plus de raison de rejeter *a priori* les récits d'apparence légendaire qui dans la suite des siècles se sont greffés sur les quelques épisodes de son existence dont l'histoire nous a légué le souvenir. Ces récits sont tout à fait dans la note.

J'ai essayé de montrer dans quel esprit M. Kurth avait conçu la vie de Clotilde et j'ai dit pourquoi je ne pouvais m'associer à ses conclusions. Relever maintenant dans le détail tous les mérites de son livre serait puéril. Il est évident qu'un travail sorti de sa plume ne saurait être médiocre et qu'il se recommande de lui-même à l'attention. Ici, sous les dehors d'une œuvre de vulgarisation, nous voyons apparaître, en une série de tableaux très travaillés et très saisissants, certains côtés de la société gallo-barbare du v-vi[e] siècle. On sent l'auteur en pleine possession de son sujet et capable de condenser sans effort les éléments variés de son savoir. Les érudits les plus versés même dans l'histoire de la Gaule mérovingienne trouveront encore à s'instruire dans son livre. Non pas assurément qu'il ait pu enrichir d'aucun fait nouveau les annales de la royauté franque. Mais ses récits abondent en remarques ingénieuses, en rapprochements heureux. Les chapitres consacrés à l'enfance de Clotilde, à son mariage, à son existence dans sa retraite de Tours sont particulièrement remarquables à cet égard. A les lire, nul n'aura perdu son temps.

Ch. Kohler.

Otto Willmann. — **Geschichte des Idealismus**. Tome III. — Vieweg et fils. Brunschwig, 1897, 962 pages.

Le troisième volume de l'*Histoire de l'Idéalisme* que vient de publier M. Willmann présente un caractère à la fois historique et dogmatique. Nous ne suivrons pas l'auteur pas à pas dans son exposition des théories. Nous nous contenterons de mettre en lumière les idées directrices du livre et la manière dont l'auteur conçoit le rôle, l'importance et la valeur de l'idéalisme.

M. Willmann appelle assez longuement l'attention de ses lecteurs sur l'idéalisme de la Renaissance : il lui consacre plus de 200 pages. Il montre comment agissent dans cette période les divers courants d'idées qui avaient traversé le moyen âge. L'aristotélisme, sous la forme du thomisme, prépare l'esprit moderne en adoucissant les élans mystiques, en modérant les écarts de pensée, auxquels étaient enclins les philosophes du temps. La faveur, dans laquelle on tient la *Poétique* d'Aristote, contribue à former l'esthétique de la période classique. Les sciences naturelles, en tant que sciences descriptives, se réclament encore du Stagyrite. Les vues néo-pythagoriciennes président au développement des mathématiques et de l'astronomie. Le platonisme concourt lui aussi à ce progrès dans les sciences exactes : Newton se rattachera aux platoniciens anglais; mais la politique platonicienne surtout exercera une influence considérable sur les conceptions sociales de cette époque. Enfin les progrès de la théologie historique dirigeront les philosophes vers l'étude de l'histoire de la philosophie ; la spéculation cherche dès ce moment une orientation historique : elle veut s'assurer de ses points de départ et jeter un regard sur le chemin qu'elle a parcouru. Voilà ce que nous montre l'examen des philosophies qui sont écloses pendant la Renaissance.

Dans les temps modernes, l'idéalisme, peut-on dire, s'est transformé par une véritable révolution. Avec Descartes, le concept d'*idée*, avec Kant l'*idéal* lui-même sont « subjectivés ». Or cette modification dans la manière de concevoir l'idée fait de l'idéalisme moderne un faux idéalisme. Le descendant légitime de l'idéalisme platonicien, c'est le réalisme scolastique : malgré les différences de ces deux doctrines, il n'y a pas entre elles d'opposition : car toutes deux sont dirigées contre le matérialisme, dont la base est toujours l'hypothèse nominaliste. Comment s'explique le changement de sens du mot idée? Une rapide histoire de

ce mot en rendra compte. Déjà chez Platon, l'idée a un double sens : elle est à la fois l'exemplaire des choses et la pensée directrice de l'artiste : aussi les Romains employaient-ils deux mots pour traduire le mot ἰδέα : le mot *forma* désignait l'idée, prise dans le sens objectif, le mot *species*, l'idée prise dans le sens subjectif. Pour les scolastiques, le mot *idea* revêt les deux sens : l'idée, non seulement en Dieu, mais encore dans l'esprit humain, est *forma intellecta ab agente*. Le développement du nominalisme contribua à faire prévaloir avec la signification subjective la théorie stoïcienne du concept : ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας. A partir du XVIe siècle, on emploie presque généralement le mot *idée* dans le sens de *représentation* (*Vorstellung*) ; des traces de cette altération se retrouvent déjà chez Luther et J. Boehme. Avec le cartésianisme et le sensualisme, le sens subjectif triomphe définitivement. L'objectivité des idées ne subsiste plus que dans certaines écoles sous la forme de l'innéité ; mais la théorie même des idées innées soulève de violents débats : elle présente des lacunes, des difficultés qui donnent prise aux attaques du nominalisme. D'autres écoles substituent aux idées les lois : mais cette substitution est impuissante à combler la lacune qui résulte de la « subjectivation » des idées. Les lois en effet n'ont plus de substratum : elles expriment un mode d'activité, et non une manière d'être, elles sont comme des forces de l'univers qui seraient partout et nulle part.

Cette transformation du concept d'idée entraina de graves conséquences. Le problème des rapports de l'un et du multiple se présenta de nouveau, mais sous une forme nouvelle et par là une large voie fut ouverte au panthéisme. Les rapports de l'être et de la connaissance deviennent obscurs : on distingue avec peine la connaissance sensible de la connaissance rationnelle, témoin les philosophies de Descartes et de Leibniz, pour qui la sensation n'est qu'une intellection confuse ; le sensualisme trouve ainsi un terrain favorable à son développement. Enfin les rapports de la nature et de la moralité sont méconnus : la morale tient peu de place dans le cartésianisme, le concept de souverain bien est ruiné ; il n'y a plus d'idéal objectif à montrer comme but de la vie ; ce ne sont plus que des états et des qualités du sujet que l'on peut considérer comme bons et dignes de nos efforts ; une morale stoïcienne ou épicurienne est alors seule possible. Enfin la science sociale même subit le contre-coup de cette révolution dans l'idéalisme. Celle-ci prépare le triomphe du socialisme et de l'anarchie, proches parents des conceptions métaphysiques moniste et atomiste. Enfin, dernières conséquences, les

concepts de forme et de substance sont ruinés, et la confusion s'introduit désormais dans la langue philosophique.

Kant ajoute encore à ces désastres qu'entraîne le nouvel idéalisme par ses Critiques de la Raison Pure et de la Raison pratique. La philosophie tend à réduire le monde au sujet et le sujet lui-même à des phénomènes. Sans doute elle garde encore la distinction de la forme et de la matière, celle-ci constituée par les sensations, celle-là par les lois de la sensibilité et de l'entendement. Mais, pour Kant, ces formes sont vides ; elles sont un ἄπειρον comme la matière même de la connaissance. Sans doute, le criticisme conserve encore la chose en soi, le noumène : mais, a dit excellemment Jacobi, « si l'on ne peut pas entrer dans le criticisme sans l'hypothèse de la chose en soi, avec elle on ne peut pas y rester. » Du reste sur ce point la pensée de Kant est obscure et hésitante, aussi bien que sur l'intuition intellectuelle. Enfin le kantisme, en « subjectivant » le souverain bien, en l'identifiant avec la bonne volonté, porte à la morale un coup funeste. « L'autonomisme kantien est l'origine d'une consomption morale au milieu de laquelle seuls les restes d'un état de santé antérieur continuent à vivre. » D'ailleurs le rigorisme de cette morale est tout superficiel ; l'autonomisme, en dernière analyse, n'est qu'une forme de l'égoïsme et d'autre part il mène tout droit au naturalisme. M. Willmann s'élève avec la dernière énergie contre le criticisme : il emploie tous ses efforts à le ruiner, et pour cela il cherche longuement à établir le caractère antiscientifique du kantisme. Tout d'abord Kant est complètement dépourvu du sens historique : il joue avec l'histoire de la philosophie ; il s'inquiète peu de ce que les philosophes ont dit, il a souci surtout de ce qu'ils auraient dû dire. Il méconnaît également le caractère organique de la philosophie : il ne sait pas délimiter une question, ni voir ses rapports avec les autres. Il a encore le tort dans ses analyses intellectuelles de traiter la pensée comme une matière inorganique. « Les résultats de ses analyses sont deux grandeurs, fuyantes, relatives qui n'ont de sens que par leur coordination et par cela même se recherchent, mais qui, séparées artificiellement l'une de l'autre, ne peuvent pas se trouver. » Tel est le système de la chose en soi et des formes de la connaissance, celui de la volonté sans contenu et du royaume des fins. En un mot, le criticisme mésestime la science historique, les mathématiques qu'il réduit à de simples constructions de l'esprit, l'histoire naturelle, qu'il borne à l'étude des lois particulières, relatives aux phénomènes ; enfin Kant, en ruinant la métaphysique, entraîne dans cette chute la logique elle-même. Ainsi, « la critique de Kant n'est pas seulement dé-

pourvue de tout caractère scientifique : mais elle détruit la science jusque dans ses fondements : sa méthode n'est pas seulement l'absence de méthode (*Unmethode*), mais elle est la mort de toute méthode. »

Les systèmes post-kantiens préparent le retour au véritable idéalisme. Fichte, Hegel font revivre la métaphysique, reconnaissent des principes suprasensibles et échappent ainsi à l'empirisme. Schelling, Schleiermager, comme Hegel, défendent une sorte de réalisme. Enfin Schelling et Hegel font de l'histoire l'un le point de départ, l'autre la base de leur système. Or, c'est précisément au *principe historique* que l'on doit le retour à l'idéalisme véritable. Le principe historique conduit au réalisme : il montre les phénomènes dans leur plénitude et leur liaison réelle, et il ne veut pas plus les soumettre systématiquement à des concepts apportés du dehors qu'absorber l'individu « dans un universel sans couleur et sans vie ». De plus, il reconnait une réalité suprasensible et s'oppose au nominalisme : toute étude historique, où l'on se propose l'intelligence des faits, sort de ce qui est immédiatement donné : car elle entreprend de pénétrer jusqu'au noyau, à l'essence même d'un fait historique, jusqu'au nerf, à la liaison intime d'un groupement de faits. L'histoire montre le caractère organique des forces du monde moral : elle légitime les concepts de fin et de substance. Elle restaure la notion de substance spirituelle : peut-on concevoir en effet sous une autre forme l'esprit d'un peuple? Ainsi le mouvement historique de ce siècle, jouant le même rôle que la philosophie de la Renaissance, entreprend de combler, en rendant à l'histoire sa place dans la science, la lacune qu'avaient creusée la philosophie « des lumières » et le rationalisme des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Il a pour conséquence, d'après M. Willmann, de remettre au premier plan la philosophie chrétienne et le néothomisme. Nous voyons ici nettement qu'elle a été l'intention de l'auteur en écrivant cette longue histoire : il a voulu contribuer pour sa part à la glorification du catholicisme en montrant qu'il est le terme auquel doit revenir fatalement toute spéculation philosophique bien conduite.

L'ouvrage de M. Willmann se termine par la démonstration de ces deux propositions : — Les principes idéaux sont le nerf vital (*Lebensnerv*) de la science, — les principes idéaux sont des agents de liaison sociale. D'une part, la science ne saurait se passer de la métaphysique. Veut-elle rompre avec celle-ci? Elle introduit alors en contrebande des éléments métaphysiques, comme les notions d'atomes ou d'évolution. D'ailleurs la science, en fait et en droit, est un organisme dont la philosophie est le tronc, et les sciences positives « entourent la vieille sou-

che comme des soutiens du tronc, elles échangent sans cesse avec elle les sucs vitaux. » La philosophie est, en effet, la science des principes, et la science, qui veut rompre avec elle, perd, selon la juste remarque de Nietsche, toute foi en elle-même : privée d'idéal, elle s'agite en une inquiétude perpétuelle. La science ne saurait se passer de la logique et par cela même de l'ontologie, si fortement liée à la théorie des concepts. Sans la philosophie, la science s'émiette, elle se détache de ses racines morales, elle devient purement « technique », elle restreint son domaine, elle se trouve sans direction en face des grands problèmes de la vie ; l'esprit scientifique n'est plus qu'une sorte de dilettantisme, d'« amateurisme » (*Amateurwesen*). La Science se livre elle-même au scepticisme en substituant au concept de vérité celui de certitude subjective. Son démembrement, son abaissement et sa ruine ne peuvent être empêchés qu'en faisant retour aux principes idéaux qui rendent à la connaissance l'unité, la consécration morale et la totalité de son contenu.

D'autre part, les principes idéaux sont de véritables liens sociaux. L'État moderne est loin d'être dépourvu de toute force de cohésion : mais il ne connaît qu'une chaîne de fer. Bien que fondé sur le contrat social, il ne mesure la valeur du citoyen que d'après l'intensité et non d'après la qualité de son effort. S'il s'approprie le concept d'égalité, il considère l'égalité comme un nivellement. La société, dans les théories modernes, tend à se résoudre en atomes et il faut chercher un moyen mécanique pour fondre ensemble ces éléments épars, de même que cela était nécessaire pour compléter en physique la théorie du tourbillon des atomes. De là la conception socialiste de l'État : mais elle ne met encore qu'un lingot à la place du tas de sable, formé par les atomes sociaux. Aussi lui oppose-t-on la théorie organiciste, le vitalisme social, c'est-à-dire le principe nationaliste, mais nous rentrons déjà avec ce principe dans le monde idéal. Toutefois il faut ici reconnaître la nécessité d'un frein moral, sans lequel on risque de tomber dans les erreurs les plus grossières, comme le chauvinisme. A un autre égard, la portée du principe nationaliste demeure limitée : car les grandes questions sociales, la propriété et le mariage, par exemple, dépassent le domaine national. Puis la conception organique de la société ne nous montre les principes idéaux que comme immanents. Or « l'âme d'un peuple a besoin d'être fécondée du dehors ». Le principe organique s'achève par la conception transcendante de lois supérieures non écrites, d'un bien et d'une justice en soi. Grâce à l'Idée, la nationalité devient une forme de l'humanité, la coutume une forme de la moralité, le droit une forme de la

justice. A la lumière des Idées, l'État est une partie de l'ordre du monde; mais en même temps la liberté individuelle est garantie; car « est libre l'être raisonnable qui peut se conformer à la loi et il le peut parce qu'en lui la force intellectuelle est dirigée vers l'intelligible ». Mais la puissance des Idées présente un caractère aussi religieux que moral. La loi divine parachève la loi naturelle. L'Église est la société parfaite : elle fonde une *consummatio in unum* dont tout autre système unitaire n'est qu'une image imparfaite. Elle est nécessaire à l'État, impuissant à satisfaire aux exigences de la moralité et à saisir l'homme dans ses replis les plus intimes. Elle doit jouer dans la société moderne le rôle des censeurs dans la constitution romaine.

Que faut-il penser de l'ouvrage de M. Willmann? Nous ne critiquerons point ses conclusions, ni l'esprit qui dirige ses conceptions philosophiques; nous nous trouvons en présence d'un livre de bonne foi et de convictions sincères, la raison n'a pas pleinement qualité pour les juger, c'est affaire de sentiment. Aussi nous tiendrons-nous sur le terrain purement historique.

A cet égard, nous signalerons dans l'ouvrage de M. Willmann une lacune grave selon nous. L'auteur ne signale qu'en passant le système de Malebranche. Il nous semble que l'auteur de la *Recherche de la Vérité* méritait bien un chapitre spécial dans une histoire de l'idéalisme moderne. N'est-il pas, comme l'a montré M. Lyon, la souche d'une lignée considérable de systèmes idéalistes? N'a-t-il pas exercé une grande influence sur l'esprit philosophique en Angleterre? D'autre part, la philosophie de Malebranche n'est-elle pas une tentative pour concilier Descartes et saint Augustin, la pensée moderne et la pensée antique? N'y avait-il pas là des raisons assez fortes pour faire à Malebranche une place à part?

Enfin y a-t-il vraiment entre l'idéalisme ancien et l'idéalisme moderne cette distance considérable que l'auteur prétend voir entre eux? M. Willmann nous paraît avoir donné au mot *nominalisme* un sens trop large. Sans doute, comparée au réalisme naïf de l'antiquité et du moyen âge, la philosophie moderne peut sembler nominaliste. Mais dans presque tous les grands systèmes, l'objectivité des concepts de l'esprit humain est garantie par l'existence des concepts de la pensée divine. L'harmonie préétablie de Leibniz, par exemple, ne fonde-t-elle pas une sorte de réalisme? M. Willmann aurait dû remarquer que la philosophie moderne a transformé l'idéalisme en spiritualisme, et cela sous l'influence même de la philosophie chrétienne, qui subissait à son tour l'in-

fluence des néo-platoniciens. Or ce changement ne marque-t-il pas un progrès dans la pensée philosophique ? En effet, tandis que l'idéalisme platonicien part d'une définition, d'une essence, la philosophie chrétienne, comme le néo-platonisme lui-même veut expliquer l'origine des essences et elle la place pour ainsi dire au delà de la pensée dans une ἐνέργεια, dans l'action d'un esprit vivant et créateur. Le spiritualisme est ainsi le complément de l'idéalisme.

Cependant il ne faudrait pas tomber avec M. Fouillée dans l'excès opposé à celui de M. Willmann et retrouver Platon dans tous les systèmes philosophiques et jusque chez Kant. Kant n'est pas plus platonicien que Platon n'est criticiste. Il y a une différence entre l'idéalisme ancien et l'idéalisme moderne, mais non pas précisément telle que la présente M. Willmann. Les deux philosophies sont indissolublement unies tout en se distinguant. La philosophie moderne se fonde sur les dernières conclusions de la philosophie antique. Celle-ci, partie de l'être, cherchait à expliquer la connaissance; et elle trouvait cette explication dans les Idées. La philosophie moderne part de l'Idée, acte de l'esprit pour rendre compte des principes de l'Être. Ainsi l'idéalisme ancien et l'idéalisme moderne suivent la même voie, mais dans des directions inverses. Telles sont les réflexions que nous a suggérées le livre, excellent d'ailleurs, de Willmann.

L. Dhuet.

Mary H. Kingsley. — **Travels in West Africa (Congo français, Corisco and Cameroons)**. — Londres, Macmillan et Cie, 1897, 1 vol. in-8 de xvi-743 pages.

Depuis les mémorables travaux du colonel Ellis sur les populations Tshi, Ewe et Yoruba de la côte de Guinée, aucun ouvrage n'avait paru sur les religions de l'Afrique de l'ouest dont l'importance égale celle de ce récit de voyage, écrit en une langue colorée et savoureuse, à laquelle la robuste bonne humeur et l'ironie cinglante et âprement joyeuse de Miss Kingsley donne un singulier montant et qui évoque avec une saisissante réalité la vie même de la nature tropicale et l'âme compliquée et grossière des Nègres du Calabar ou des Fans de l'Ogooué.

Chasseur d'insectes et de fétiches, comme elle se qualifie elle-même

(*a beetle and fetish-hunter*), Miss Kingsley a intrépidement parcouru en compagnie de cannibales, qui lui servaient de porteurs et de guides, la grande forêt équatoriale en des régions où ne pénètrent guère les hommes blancs; elle a suivi dans la brousse, à travers les fourrés de palmiers épineux et les marais de boue noirâtre, constellés de fleurs éclatantes, des pistes à peine tracées et que jamais n'avait foulées le pied d'un Européen; elle a navigué en canot sur l'Ogooué et la rivière de Calabar durant de longues semaines, recueillant pour les collections du British Museum de fort intéressants spécimens de la faune ichthyologique de l'Afrique occidentale; elle a longuement causé avec les missionnaires, les fonctionnaires anglais, allemands et français, les agents des factoreries, les planteurs, et elle a rapporté de son voyage les renseignements les plus abondants, les plus précis et les plus neufs, en raison même de son indépendance de jugement et de sa liberté critique, sur le commerce et le travail en Guinée et au Congo, sur l'état moral et mental des indigènes, sur leurs relations avec les Européens, sur le trafic de l'alcool, l'action exercée par les missions, l'influence comparée de l'enseignement religieux et de l'enseignement technique (Appendice I. *Trade and labour in West Africa*, p. 631-680) et sur les maladies de cette région de l'Afrique (Appendice II. *Disease in West Africa*, p. 681-691).

Mais le plus réel de son intérêt de son livre, à nos yeux, réside dans les cinq chapitres courts (XIX-XXIII, p. 429-547), mais pleins de substance et de moelle, où elle a condensé ce que son expérience de l'âme et de la société africaines lui a révélé des croyances, des coutumes et des rites religieux des Nègres et des Bantus, et que viennent compléter maintes indications, semées çà et là, entre la description d'un coin de forêt, où glissent, parmi les lianes, les serpents aux écailles somptueuses, et le récit d'une des multiples mésaventures que réservent à ceux qui ont la hardiesse de se confier à eux les rapides des grands fleuves qui viennent déverser leurs eaux dans l'Océan parmi le lacis d'argent que font les racines des palétuviers. — Miss Kingsley ne rapporte aucun fait qu'elle n'ait observé elle-même ou qu'elle ne tienne d'hommes qui ont longtemps résidé dans le pays qu'elle décrit, qui connaissent et comprennent bien les indigènes, et dont la bonne foi et la sincérité sont au dessus de tout soupçon. Telles sont les informations par exemple qui proviennent du Dr Nassau, le plus ancien des missionnaires du Gabon, et auxquelles sa longue pratique de toutes les langues de cette région de l'Afrique et sa merveilleuse intelligence de l'âme des Noirs, des mobiles qui les font agir et de la logique spéciale qui engendre nécessairement

les rites auxquels ils sont attachés, donnent une autorité et une valeur incomparables.

Miss Kingsley a fait, en 1893, un premier voyage en Afrique, qui lui a permis d'acquérir une connaissance d'ensemble des choses et des gens : elle a visité toute la côte ouest depuis Sierra-Leone jusqu'au Congo portugais. A son second voyage (1894-1895), celui-là même dont elle nous donne le récit, elle a pu faire des observations plus précises et plus détaillées : elle a séjourné surtout dans le Calabar et dans le Congo français, dans la région en particulier de l'Ogooué, et elle a été en mesure d'étudier de très près les Fans, qui sont encore restés presque complètement à l'abri du contact des Blancs ; dans le Calabar, elle a passé plus de quatre mois, vivant mêlée sans cesse à la vie même des Noirs, et elle a réussi à recueillir, au prix de très réels périls, des informations de la plus haute importance et d'une incomparable authenticité sur l'organisation et le fonctionnement des sociétés secrètes ; elle a visité les îles de Fernando-Pô et de Corisco, et fait dans le Camerun un assez long séjour dont elle a profité pour monter en dépit de la mauvaise saison jusqu'au sommet du Mungo Mah Lobeh. Elle a été, grâce à ces divers voyages, en état de faire une étude comparative des croyances des Nègres de la Guinée et de celles des Bantus du Congo, (elle a grand soin toutes les fois qu'elle rapporte une conception religieuse, une coutume, une pratique ou une légende, de la très exactement localiser), et elle a pu tracer du fétichisme africain une esquisse, qui encore qu'elle soit fort sommaire, nous semble donner de la religion des noirs et surtout de leurs cultes, l'idée la plus précise et la plus juste. Les faits, qu'elle a exposés peut-être avec quelque décousu — (Miss Kingsley est fort amatrice de digressions, — et ses digressions sont toujours si amusantes et si pleines en même temps d'observations justes et fines en leur rudesse, qu'on aurait mauvaise grâce à les lui reprocher), nous les exposerons à sa suite un peu plus systématiquement, et aussi, à notre regret, avec une trop grande brièveté.

Et tout d'abord, il faut féliciter l'intrépide voyageuse de s'être rendu un compte très exact des difficultés de la tâche qui lui incombait et d'avoir compris contre quelles erreurs il importait d'être sans cesse en garde et dans la collection et surtout dans l'interprétation des faits. Le sauvage n'aime point à parler de ses croyances, et redoute les moqueries dédaigneuses des Blancs ; il redoute peut-être aussi de donner prise sur lui en en laissant savoir plus qu'il ne convient des rites par lesquels il tente de se concilier la bienveillance des esprits, ou d'écarter de

sa case et de ses plantations leur défaveur. C'est se désarmer à demi que de trop bien faire connaître les ressources dont on dispose pour le combat : entouré de dangers surnaturels, il n'indique pas volontiers les moyens surnaturels dont il dispose pour s'en garantir. Puis là où les contacts avec les blancs ont été fréquents et prolongés, on court risque de recueillir, au lieu de mythes nègres et de légendes bantues, des contes populaires portugais ou anglais ou bien des fragments de la Bible, devenus presque méconnaissables en passant de bouche en bouche. Bien plus rapidement qu'en d'autres régions du monde se fait cette assimilation par la conscience des indigènes des conceptions religieuses et des récits légendaires de provenance européenne, et il faut souvent apporter une critique minutieuse et toujours en éveil à la description qui vous est donnée d'un rite ou à la légende divine qu'un voyageur a recueillie pour s'apercevoir que rite et légende ont été empruntés par les Noirs à une époque souvent assez récente à l'enseignement des missionnaires.

La diversité et la multiplicité des langues, parlées dans cette région de l'Afrique, constituaient un nouvel obstacle à cette enquête sur les croyances et les pratiques religieuses ; lors même qu'on est arrivé à se rendre maître de ces idiomes que la pratique seule permet d'apprendre, ils sont demeurés, pour la plupart, si imparfaits et rudimentaires encore, qu'ils ne fournissent d'ordinaire aux indigènes que des moyens très incomplets et très grossiers d'exprimer leurs idées ; souvent le commentaire que peuvent donner les gestes du discours, est-il à ce point nécessaire qu'une conversation, qui porte sur une affaire difficile ou délicate, devient impossible à suivre dans l'obscurité pour ceux même qui y prennent part. Sans le secours que prête à l'Européen le *trade english* qui est devenu du reste une sorte de langue commune entre les tribus qui parlent des idiomes différents, il serait hors d'état, bien souvent, de pénétrer la véritable pensée de son interlocuteur nègre ou bantu. Si la pensée est chez les Noirs très en avance sur le langage, il faut ajouter que cette pensée est souvent si dissemblable de la nôtre et nous apparaît si étrangère que nous la faussons en voulant l'interpréter à la lumière de nos conceptions à nous, au moyen des méthodes de raisonnement auxquelles nous sommes accoutumés. Il faut nous bien persuader d'autre part que cette pensée africaine est cohérente avec elle-même, qu'elle a sa logique interne qu'il faut savoir découvrir et comprendre, et surtout que la fantaisie, l'imagination poétique des Bantus et des Nègres est beaucoup moins développée que ne l'ont dit nombre de voyageurs, que leur esprit a un tour essentiellement pratique et que les rites religieux sont

presque toujours accomplis en vue d'un but immédiatement utile à l'individu ou à la communauté. Par dessus tout, il faut se tenir en garde contre toutes les interprétations qui veulent faire entrer de force tous les faits dans des cadres construits d'avance et se méfier des clefs qui ouvrent toutes les serrures. Tous ceux qui s'occupent des religions des non-civilisés auront grand profit à lire et à méditer les pages dispersées à travers tout son livre, où Miss Kingsley fait sans prétention et sans dogmatisme un véritable cours de critique à l'usage des ethnographes, des sociologues, des historiens des rites et des croyances, des théoriciens de la mythologie comparée et des collecteurs de contes et de légendes; quelquefois peut-être aurait-elle dû être plus attentive elle-même aux règles qu'elle a si heureusement formulées, mais que celui qui est resté toujours fidèle aux maximes critiques qu'il a énoncées lui jette la première pierre. Si parfois l'exposé des faits n'a pas la rigueur et la suite qui conviendraient, c'est par un excès de scrupule : les Noirs ont l'habitude d'entasser dans un même récit légendaire les choses les plus diverses et de parler de tout à propos de chaque chose; à donner trop de logique et de cohérence à sa description des usages et des manières de penser des indigènes de l'Ogooué ou du Calabar, elle aurait couru risque, lui a-t-il semblé sans doute, de fausser les faits et de leur imposer une signification qu'ils n'ont pas. Ce décousu est, d'ailleurs, hâtons-nous de l'ajouter, bien plus apparent que réel.

L'idée qui domine toute la conception que se fait Miss Kingsley des religions nègres et bantus est celle de la distinction, de l'opposition presque qui existe entre les dieux supérieurs qui ne reçoivent qu'exceptionnellement un culte et semblent se désintéresser d'ordinaire des affaires humaines, et les esprits, malveillants et malfaisants de coutume, dont il importe de se conquérir par des pratiques rituelles, qui exercent sur leur volonté une action contraignante, la protection et l'assistance, s'il est possible, et tout au moins la neutralité.

Le dieu créateur des Bantus (p. 442 sq.), le Nzam des Fans ou le Suku des Bihé, a fait la terre, les plantes, les animaux et les hommes, mais il n'intervient que très rarement dans la vie de ceux qu'il a créés et n'exerce sur leurs destinées qu'une très faible influence. Parfois cependant, des prières lui sont adressées, et plus souvent encore qu'à lui aux autres dieux supérieurs, à l'esprit, par exemple, de la Nouvelle Lune (p. 452). Ces prières ont le caractère de supplications; elles s'accompagnent souvent de sacrifices; c'est en certains cas une protection contre la méchanceté des esprits qu'on va chercher auprès de ces êtres

surnaturels, qui apparaissent dans les consciences, investis d'une puissance trop grande pour que les incantations puissent les plier au vouloir des sorciers (v. p. 110).

Chez les Igalwas et les M'pongwé apparait l'idée d'un médiateur entre le dieu suprême, Anyambie, sorte de *deus otiosus* qui se repose après avoir créé le monde et ne semble plus se soucier beaucoup de sa création, et le reste de l'univers. Ce médiateur porte le nom de Mbuiri ou Ombwiri ; il habite la mer et a l'apparence d'un vieillard à la peau couleur de craie. Ce n'est pas un homme divinisé, une âme magnifiée. Mais il peut transfuser une portion de son propre esprit dans l'âme de tel ou tel homme et aussi dans les esprits qui animent les arbres, les rochers, etc. Ses multiples incarnations dans les eaux, les forêts, l'atmosphère portent des noms distincts et dans la plupart des tribus du bassin de l'Ogooué, exception faite pour les M'pongwé, les Igalwas et les Adumbas, se substitue à la conception du Mbuiri unique, qui s'incarne en une multiplicité d'êtres et d'objets, celle d'une classe d'esprits, désignés par le nom collectif de Mbuiri ou d'Ombwiri et qui résident dans les arbres, les buissons, les rapides des rivières ou les rochers ; à la méchanceté près, ils ressemblent fort au Sasabonsum de la Côte de l'Or, dont Ellis nous a donné une si complète et si utile description. Laquelle de ces deux conceptions est la plus ancienne, c'est ce qu'il semble impossible de décider d'après les renseignements fournis par Miss Kingsley. A ces Ombwiri des sacrifices sont fréquemment offerts, qui semblent avoir en un grand nombre de cas un caractère honorifique (p. 452). En règle générale, cependant les sacrifices sont des sacrifices alimentaires, qu'ils s'adressent aux divinités supérieures ou aux esprits (p. 451 sq. et 454) ; ils sont offerts aux idoles, là où il existe des idoles, ce qui dans le Congo français est comparativement rare ; elles se nourrissent de l'esprit des aliments ou des victimes qu'on dépose devant elles ou bien, au Calabar par exemple, les dieux qui les habitent revêtent la forme de lézards pour pouvoir se repaître des offrandes qui leur faites ; dans les cas graves, on recourt à l'immolation de victimes humaines (p. 452).

Le culte des esprits est essentiellement un culte magique ; ce que l'on veut avant tout, c'est les écarter de soi, les empêcher de vous faire tout le tort, tout le dommage qu'il est en leur pouvoir et sans doute dans leurs intentions de vous causer. Ces esprits ont de très diverses origines : les uns ont été créés par le dieu suprême, d'autres existent par eux-mêmes et ont toujours existé, d'autres ne sont que les âmes désincarnées des morts (p. 443-45). Ils ont une puissance fort inégale

et tout à fait indépendante de leur origine et de leur nature propre.

On peut de deux manières les enchaîner à son service, ou bien en les contraignant à entrer dans des « fétiches », dans des objets qu'ils animeront et qui deviendront pour leur possesseur une source de puissance (ce sont les *suhman* de la Côte de l'Or, les *ju-ju* du Congo, les gris-gris des indigènes du Sénégal), ou bien en prononçant certaines incantations et en accomplissant certaines pratiques rituelles, en exécutant certains gestes qui les obligent à agir comme on le souhaite : de là l'étroite liaison qui existe entre le culte des esprits et la sorcellerie. La sorcellerie noire, et dans le pays bantu comme dans le pays nègre, semble être, d'après les descriptions de Miss Kingsley, essentiellement une sorcellerie animiste. Les pratiques de magie sympathique ne jouent qu'un rôle secondaire; elles en jouent un cependant : pour ensorceler quelqu'un l'essentiel est de posséder quelques gouttes de son sang, quelques-uns de ses cheveux ou bien un morceau de ses vêtements : de là tout un ensemble de précautions superstitieuses, d'interdictions rituelles, pareilles à celles que les travaux de Frazer, de S. Hartland, de Crawley nous ont appris à connaître. Mais c'est dans le sang que semble résider le plus essentiellement la vie et l'âme même d'un individu, et le contact seul ou même la vue du sang d'un être peut vous communiquer en une espèce de contagion ses qualités bonnes ou mauvaises. La tête ou l'œil d'un homme d'une valeur supérieure, d'un chef, d'un sorcier, d'un blanc surtout, constituent sans doute par eux-mêmes des charmes d'une grande puissance et qu'il importe d'avoir en sa possession (p. 449-450, 275) ; c'est toutefois le sang qui est par excellence doué de cette valeur et de cette efficacité magiques (p. 525) qui en font l'ingrédient nécessaire de la plupart des philtres et permettent de donner à certains sacrifices (p. 450-51) protecteurs des villages, qu'ils défendent des mauvais esprits, leur réelle signification.

Ce n'est pas toutefois cet ensemble de conceptions et de croyances qui peut à lui seul rendre compte des multiples interdictions qui régissent la vie des noirs, l'*Ibet* du Calabar ou l'*Orunda* du Congo français (p. 455-457), par ex., dont l'origine demeure obscure. Ce sont des tabous alimentaires que leur caractère strictement individuel ne permet pas d'assimiler de tous points aux tabous totémiques et qui s'appliquent d'ailleurs tout aussi bien à certaines façons de préparer ou de manger les aliments qu'à certains aliments. — Le totémisme, du reste, dans la région qu'a spécialement étudiée Miss Kingsley, ne semble pas avoir la grande importance qui lui appartient soit dans les sociétés nègres de la Côte de l'Or ou de l'Achanti, soit dans certaines tribus bantues de l'A-

frique australe, du moins l'auteur n'en parle pas, et ce silence serait étrange, si les croyances et les rites totémiques jouaient dans l'organisation sociale le rôle prépondérant qu'ils jouent ailleurs.

C'est sur la nature et la destinée de l'âme que le livre de Miss Kingsley contient les indications les plus intéressantes et les plus nombreuses.

La mort, lorsqu'elle n'est pas le résultat d'un acte de violence ouverte, est très habituellement attribuée par les Bantus, comme par les Nègres, aux manœuvres criminelles d'un sorcier (p. 458 sq.). Il n'y a guère que deux exceptions à cette règle : les exemples qu'en donne l'auteur sont empruntés aux Nègres du Calabar. La croyance règne, en effet, dans cette région, que tout homme a quatre âmes : l'âme qui survit à la mort, l'ombre, l'âme qui apparait dans les rêves, le double si l'on veut, et enfin l'âme extérieure, (*bush-soul*), qui a la forme d'un animal. L'existence de ce *bush-soul* est étroitement liée à celle du corps qu'il anime de loin, s'il lui arrive malheur, c'est la mort pour l'homme dont il est l'âme vitale, et il ne survit pas, lui non plus, à la mort de cet homme, si quelque sortilège le fait périr. Le *bush-soul* est tantôt un léopard, tantôt une tortue, tantôt un poisson ou toute autre espèce d'animal : c'est d'ordinaire la même espèce qui fournit leurs âmes extérieures au père et aux fils, à la mère et à ses filles. Il y a là une sorte de totémisme individuel et déjà familial qu'il importerait de connaître en plus grands détails, et dont l'existence vient fournir à la théorie de Frazer sur la signification des rites totémiques un très précieux appui. Lorsque pour n'avoir pas reçu de l'homme dont il est l'âme le culte et les égards auxquels il croit avoir droit, le *bush-soul* est irrité, il provoque chez lui des maladies, qui, lorsqu'on ne réussit pas par des offrandes appropriées à désarmer sa colère, aboutissent le plus souvent à une issue fatale[1].

L'autre exception que signale Miss Kingsley, c'est l'existence de maladies résultant de la réincarnation de l'âme d'un homme que l'irritation de son *bush-soul* ou quelque artifice magique a fait mourir d'une maladie.

Mais à ces deux restrictions près, on peut dire que c'est à la sorcellerie que sont rapportées toutes les morts que nous qualifions d'accidentelles ou de naturelles. Pour provoquer la mort par des artifices magiques deux méthodes sont employées, l'une qui consiste à enlever à un homme son âme, l'autre à faire pénétrer en lui un mauvais esprit ou l'âme de

1) Le *bush-soul* est très généralement invisible pour son possesseur ; seuls ceux-là qui sont doués de seconde vue, les *Ebumtup*, peuvent réussir à apercevoir ainsi leur propre âme. Ce sont entre tous les sorciers prédestinés (p. 460).

quelque objet dangereux : « witching something out of a man or witching something into him » dit Miss Kingsley en son énergique et pittoresque brièveté (p. 461). La première est en usage chez les Nègres et les Bantus, mais c'est surtout auprès des Nègres qu'elle a trouvé faveur; leurs sorciers ont la coutume de tendre des piéges où se prennent les esprits des dormeurs qui errent hors de leurs corps pendant leur sommeil. Parfois ces piéges sont garnis de couteaux et de crochets aigus où l'esprit se déchire et se blesse, tantôt ce sont de simples trappes qui permettent au sorcier d'avoir en sa possession tout un assortiment d'esprits dont il peut faire un fructueux commerce, étant en mesure de fournir une âme nouvelle à ceux qui ont perdu la leur et ont vu s'installer en eux à sa place un Sisa. La seconde méthode est particulièrement en honneur chez les Bantus (p. 462).

Si la sorcellerie est la cause admise des morts par accident ou par maladie, elle tue d'autre part et *très* réellement plus de gens chaque année que n'en fait et n'en faisait périr le commerce des esclaves et n'a guère de rival qui la puisse égaler que la petite-vérole. Toute mort, en effet, entraîne ou a grand chance d'entraîner l'exécution juridique de celui ou de celle qui sont soupçonnés d'avoir ensorcelé le défunt : les suspects doivent se soumettre à des ordalies (p. 463 sq.) variés, d'ordinaire à l'ordalie par le poison, et si l'inculpé ne réussit pas à s'assurer à prix d'argent la bienveillance de l'homme-médecine qui préside à la cérémonie, il a grand chance que l'épreuve tourne contre lui. La plus solennelle des ordalies, dans le Calabar, est celle qui consiste à boire le *mbiam*, mélange de boue et de sang, qu'on absorbe en prononçant une formule de serment; elle n'est pas réservée, comme l'épreuve par la fève de Calabar, aux cas de sorcellerie, mais est aussi en usage dans le cas de vol ou celui d'adultère. Le seul moyen pour un suspect d'échapper à la mort presque certaine qui l'attend, c'est de se réfugier en de certains sanctuaires, qui sont considérés comme des lieux d'asiles (p. 466). — Des veuves sont soumises à des ordalies rigoureuses, et en règle générale, une bonne partie d'entre elles sont immolées après la mort du mari. — Conjointement avec l'ordalie, les Bantus usent d'ailleurs d'autres procédés pour déterminer si la mort d'un homme a été ou non déterminée par des charmes magiques : ils recourent, par exemple, à l'examen du cadavre après la mort (p. 467-68).

Les sorciers sont en même temps des guérisseurs et des médecins. Leur médecine est naturellement en son ensemble une médecine magique, ils pratiquent cependant et avec une hardiesse et une brutalité

singulières des opérations chirurgicales (p. 469) qui n'améliorent point en général l'état du patient. Les Bantus, du reste, ont recours fréquemment à de véritables procédés thérapeutiques (sudation, massage, etc.) et et leur médecine n'est point aussi complètement que celle des Nègres une forme particulière de sorcellerie. Les uns et les autres se comportent toutefois de la même façon avec les mourants : ils s'efforcent par mille moyens de faire rentrer dans le corps l'esprit qui déjà s'en échappe ou de l'y retenir s'il ne l'a point encore quitté (p. 471) : on met du poivre dans le nez et les yeux du mourant, on appelle son âme à grands cris, etc.

Les cérémonies funéraires varient beaucoup d'une tribu à l'autre, mais elles semblent toutes conçues de manière à répondre à une double nécessité : préserver les vivants de l'atteinte des morts, assurer aux morts une destinée heureuse de l'autre côté du tombeau (p. 471). Dans certaines tribus du Calabar, celles par exemple qui habitent le district d'Okijon, on prend de grandes précautions pour empêcher que l'esprit de la mère n'emmène avec elle ceux de ses petits enfants ; mais il ne s'agit ici que des enfants de plus de six mois, les enfants très jeunes dont la mère est morte, on les jette dans la brousse et on les y laisse périr. C'est là une coutume à laquelle sont fidèles toutes les tribus du Delta du Niger. Les jumeaux sont, eux aussi, mis à mort, et partout où ne s'exerce pas énergiquement la surveillance des autorités européennes, la mère partage leur sort. Chez les Bantus, il semble que l'on ait recours à des procédés moins violents, mais néanmoins, les femmes qui ont mis au monde des jumeaux doivent aussi au Congo se soumettre à un isolement d'une année et subir des purifications rituelles (p. 472).

Dans ces cérémonies funéraires, l'essentiel, ce n'est pas l'enterrement du corps du défunt, mais celui de son âme qui n'est bien souvent pratiqué que, plusieurs semaines ou plusieurs mois plus tard, quand on a réuni la somme nécessaire pour faire une grande fête (p. 479). On se hâte cependant autant que l'on peut car, au témoignage de Miss Kingsley, les âmes des morts sont considérées comme étant toutes fort malveillantes pour les vivants, et jamais elles ne sont plus irritables et prêtes à faire plus volontiers du mal à leurs proches que pendant cet intervalle de temps, où elles demeurent errantes et inapaisées.

Les modes de sépulture les plus variés sont en usage : les Fans d'une façon très générale mangent les cadavres (p. 479, 330). D'après Miss Kingsley, ce sont les cadavres de leurs voisins qu'ils mangent et

non pas ceux de leurs proches : il y a d'une famille à l'autre une sorte d'échange de bons procédés. Chez eux ne se retrouve pas, dit-elle, ce cannibalisme sacramentaire et cérémoniel, qui, à son propre témoignage (p. 287), est presque universel chez les populations de l'Afrique occidentale. Il nous semble qu'il y aurait sur cette affirmation du caractère purement alimentaire et gastronomique du cannibalisme pahouin quelques réserves à faire : l'anthropophagie funéraire est en effet d'une manière générale une anthropophagie religieuse; il y aurait donc là une exception étrange et qui nous semble nécessiter que ce cas soit soumis à un nouvel examen : il faut cependant remarquer qu'un enterrement est presque toujours pratiqué et que le cadavre doit être déterré pour être mangé. Les Igalwas et les M'pgonwé comme les Nègres inhument très habituellement les morts; dans certaines tribus du Haut-Ogooué (p. 479), chez les Adoumas, par exemple, se retrouve la coutume de broyer le cadavre et de le réduire en une sorte de pulpe. Mais Miss Kingsley ne peut affirmer que ce ne soit pas là un traitement réservé aux corps des gens que l'on croit avoir été habités par des esprits malfaisants et dangereux. Ce qui pencherait à le faire croire, c'est que l'habitude de détruire les cadavres de cette espèce, de les dépecer ou de les piler est très répandue dans toute l'étendue de l'Afrique occidentale et que c'est une coutume universellement mise en pratique dans le cas des *wanderer-souls*, c'est-à-dire de ces âmes qui animent successivement les enfants d'une même famille. En détruisant le corps on espère détruire l'esprit et l'empêcher de se réincarner en un nouvel enfant qu'il fera mourir comme il a fait mourir les autres (p. 480).

Certaines tribus, celle des Ncomi du Fernan-Vaz par exemple, ont une merveilleuse science de tout ce qui se rapporte aux rites funéraires, et il arrive que tels de leurs voisins s'adressent à elles dans des circonstances solennelles, la mort d'un grand chef par exemple, pour que les cérémonies funèbres soient célébrées comme il convient : c'est le cas pour les Fans qui semblent, d'après ce qu'en dit Miss Kingsley, des « matter of fact men » mal au courant de tout ce qui touche à l'au-delà (p. 480-82).

Le chapitre XXI contient sur la structure de la famille et la condition de la femme, les détails les plus intéressants et les plus utiles. Le type prédominant de mariage est le mariage par achat, mais d'après Miss Kingsley (p. 321), il y a toujours un certain caractère religieux attaché à ce contrat en apparence purement civil : peut-être ce caractère est-il plus marqué chez les Fans que chez les autres groupes ethniques de

l'Afrique occidentale. La structure maternelle de la famille, le droit de succession attribué à l'oncle maternel, le fait que, chez les M'pongwè, on achète la fiancée à la mère et à l'oncle, le caractère récent des mariages entre enfants, qui ne se retrouvent guère que dans les tribus en voie de dégénérescence, l'action des conditions économiques et sociales sur les types familiaux et la dépendance surtout où se trouve à leur égard la polygamie, la situation des veuves après la mort du mari et les coutumes du deuil auquel elles sont assujetties (p. 483 sq.), voilà quelques-uns des faits essentiels qu'il convenait de relever.

Il est interdit à une femme de se remarier tant que l'âme de son mari demeure encore dans son voisinage et elle doit en tous les cas subir des purifications rituelles avant de pouvoir contracter une nouvelle union. D'une manière générale, et pour toute la parenté, le deuil persiste pendant toute la période où l'esprit est supposé hanter encore son ancienne demeure, qu'elle se termine ou non par une cérémonie solennelle pour l'ensevelissement de l'âme (*devil-making*). Durant toute cette période, on ne peut se laver, ni se peigner : elle est de durée variable suivant les tribus.

Les Nègres et les Bantus ne se font pas de l'autre vie une image identique. Le seul point sur lequel ils s'accordent parfaitement c'est que l'on ne s'y marie pas. — Miss Kingsley (p. 488 et sq. ; v. aussi p. 517-520) confirme le fait rapporté par Ellis que pour les populations Tshi de la Côte de l'Or et de son hinterland, la vie d'au-delà du tombeau est une continuation et une reproduction de la vie terrestre, où chacun conserve la condition qu'il avait en ce monde, mais une reproduction affaiblie, atténuée, assombrie : « Un jour en ce monde vaut mieux qu'une année dans le Srahmanadzi ». Les Nègres d'ailleurs et en particulier les Tshi se font de l'autre monde une image beaucoup plus précise que les Bantus : ils se représentent que dans le Srahmanadzi l'homme a les mêmes besoins que sur la terre des vivants, que son bonheur est lié aux mêmes conditions, aussi les épouses d'un mort, d'un mort du moins de haut rang, sont-elles immolées pour être ensevelies dans sa tombe et aussi ses esclaves. L'observation du rituel funéraire est tenue pour la plus sacrée de toutes les obligations, la seule peut-être dont le Nègre ne croit jamais pouvoir s'affranchir ; si le mort n'est pas muni de tout ce qui lui est nécessaire dans l'autre vie, il sera pour toujours malheureux, et ce sera un remords cuisant pour ses proches, peut-être aussi, Miss Kingsley le laisse entendre plutôt qu'elle ne le dit, sera-t-il méchant et malfaisant. Pour les populations du Delta du Niger, l'importance qu'il y a à entrer dans l'autre monde, entouré d'un cortège d'esclaves et de femmes (p. 492) tient à de tout

autres raisons que celles qui ont cours dans le pays Tshi. Toutes les âmes subissent la réincarnation ; il semble donc au premier abord qu'il soit d'un faible intérêt, qu'elles doivent mener telle ou telle vie pendant le court espace de temps qu'il leur faut passer dans l'Hadès, mais c'est d'après leur rang, leur richesse présumés qu'elles se réincarneront dans le corps d'un homme libre ou d'un esclave, d'un simple guerrier ou d'un chef ; toutes ces marques extérieures de leur condition en ce monde qu'elles emportent avec elles au delà de la tombe déterminent donc en grande partie leur future destinée terrestre.

Comme il importe que les esprits ne demeurent jamais errants, il est préparé dans le Calabar pour l'âme d'un mort, en attendant que la cérémonie solennelle de son enterrement ait lieu, des lieux de repos provisoires où l'on dépose des offrandes d'aliments et tous les objets que l'on suppose pouvoir lui être agréables (p. 494). Il y a, malgré toutes les précautions prises, un grand nombre d'esprits qu'on ne réussit pas à « enterrer » ; pour préserver les villages de leurs méfaits, on procède soit annuellement, soit à des intervalles irréguliers, à des cérémonies qui ont pour but de les expulser des lieux habités par les hommes ; les âmes des pauvres auxquels on n'a pu faire de funérailles, des étrangers, de ceux qui sont morts en quelque coin inconnu de la forêt ou des brisants, sont au nombre de ces esprits dont il importe de se débarrasser (p. 494-95).

Les Noirs ne semblent pas donner à leurs rêves le même rôle prépondérant dans la direction de leurs vies que leur assignent par exemple les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord (p. 504-505). Et ce n'est pas dans les phénomènes du rêve qu'il convient, d'après Miss Kingsley, d'aller rechercher l'origine des croyances et des pratiques religieuses en usage dans l'Afrique occidentale et qui reposent en grande partie sur l'incapacité où se trouvent ces indigènes de distinguer nettement entre les objets animés et inanimés et sur leur conviction que tout objet naturel possède une âme (« everything has a soul to him »). La véritable ou plutôt la principale origine de la religion pour Miss Kingsley réside dans l'effort que les Noirs ont dû faire pour s'expliquer les morts accidentelles ou naturelles. Lorsqu'un homme est assommé d'un coup de massue ou percé d'une flèche, la cause de sa mort est bien clairement la méchanceté de la personne qui s'est servie de ces armes ; lorsqu'il est écrasé par la chute d'un arbre ou qu'il se noie dans les brisants de la côte ou les tourbillons d'une rivière, la supposition toute naturelle, c'est de même qu'il est la victime de quelque méchant qui sait se servir de ces armes plus redoutables encore, les arbres, les rivières et les vagues. Il prend con-

science qu'il y a dans la vie humaine des acteurs invisibles et il leur attribue les maladies tout naturellement. Mais les concevant à l'image de l'homme, il sait que par des offrandes il peut soit se préserver de leurs atteintes, soit les déterminer à frapper ceux auxquels il veut nuire ; de là la médecine magique et la sorcellerie sous leur forme animiste. Et ces sorciers ne sont à l'origine que les hommes et les femmes « qui savent comment il faut s'y prendre avec les esprits ». Mais à côté de ces esprits, le sauvage en conçoit d'autres sur lesquels il a le sentiment qu'il ne peut rien, qu'ils sont trop puissants pour se soucier de ses offrandes, que du reste ils agissent toujours de même avec régularité et sans caprice, et ceux-là, les astres, par exemple, de coutume il ne les adore pas (p. 505-506). Miss Kingsley n'a trouvé nulle part aucune trace du culte du soleil (p. 508). Le ciel est presque partout considéré comme le dieu suprême, dieu indifférent et par là même négligé, mais dieu tout-puissant encore aujourd'hui, si seulement il le voulait. Çà et là, chez les Bubis de Fernando-Pô par exemple, apparaît la tradition d'une antique intimité entre les dieux célestes et les hommes : les dieux ne se désintéressaient point alors des affaires humaines et protégeaient les hommes, mais une imprudence, une maladresse est venue rompre cette fructueuse intimité, et les mortels ont dû se résigner à leur isolement.

Les Esprits en revanche se manifestent fréquemment sous forme visible aux regards des hommes qu'ils tourmentent et protègent tour à tour : ces esprits Miss Kingsley les divise en trois classes : les esprits de la nature (*nature-spirits*), les âmes humaines, qui existent aussi bien avant le corps qu'après lui, (l'existence corporelle n'est qu'une phase brève de la vie) et les esprits des choses. Le type le mieux connu de ces esprits de la nature, c'est le Sasabonsum de la Côte de l'Or sur lequel Ellis nous avait déjà donné de très amples renseignements que Miss Kingsley vient encore préciser et compléter (p. 509 sq.). Le nom de Sasabonsum désigne plutôt une classe d'esprits qu'un esprit individuel : sous des appellations diverses, on les retrouve dans la plupart des tribus guinéennes, mais nulle part leur image ne présente des contours aussi nets que dans l'aire occupée par les Tshi ; ils habitent les bombax (silk-cotton-trees) qui poussent dans un sol rouge. Rouges eux-mêmes, de taille gigantesque, amis des sorciers, ils dévorent les voyageurs attardés ou sucent leur sang. Pour se concilier leur bienveillance on leur offre des sacrifices et fréquemment des sacrifices humains (p. 511). Ce qui fait surtout leur importance, c'est le rôle essentiel qu'ils jouent dans la fabrication des fétiches individuels (*suhman*), qui ne sont autre chose

que des objets où l'on a réussi par des artifices magiques à faire entrer un esprit (p. 511). Lorsque l'esprit quitte l'objet, le fétiche meurt et ce sont ces fétiches morts (*eh suhman*) que les étrangers trouvent aisément à acheter. Aux *suhman* aussi des offrandes sont faites et parfois des offrandes des victimes humaines (p. 512). Sasabonsum a une compagne, Srahmantin; elle n'a pas la même férocité que lui et si elle égare les Noirs dans le bois, c'est pour les retenir près d'elle et les initier à la science de la forêt et des simples qu'on y peut cueillir (p. 512). Ellis la représente sous des traits moins flatteurs et il s'en faut beaucoup du reste, au témoignage même de Miss Kingsley, que toutes les divinité féminines aient à la côte d'Afrique ce caractère paisible. Aynfwa, la déesse albinos, qui habite sur la grève près d'Anamabu, est friande de victimes humaines et son culte est sanglant (p. 513); les albinos des deux sexes sont de naissance ses prêtres et ses prêtresses prédestinés. Les brisants sont du reste très habituellement habités par des esprits méchants et les sorciers et sorcières hantent les grèves et les récifs de la côte. Ces esprits des brisants jouent dans la purification des femmes à leurs relevailles et dans celles des veuves un rôle essentiel à la Côte de l'Or tout au moins (p. 516-517). *Tando*, lui aussi, le dieu terrible des Achantis, qui se sert, comme d'armes meurtrières, de l'éclair, de la tempête, des maladies, a coutume d'apparaître aux hommes pour les terrifier (p. 521) et souvent il s'incarne en un enfant pour porter dans tout un village la contagion mortelle : au témoignage d'Ellis, c'est aussi avec du sang et surtout avec l'oblation de victimes humaines qu'on réussit à l'apaiser.

Mais de toutes les apparitions les plus fréquentes sont celles d'âmes humaines. Chaque âme a, d'après les Tshi, une existence terrestre d'une longueur déterminée. Si l'homme meurt avant ce terme fixé, son âme hante le voisinage de sa demeure jusqu'à ce que soit arrivée pour elle l'heure de se rendre au Srahmanadzi, à moins qu'en une cérémonie magique les prêtres ne lui enseignent la route qui conduit au pays lointain des morts; en ce cas, elle devance le temps qui lui a été marqué, mais elle arrive épuisée dans l'Hadès; elle se remet vite d'ailleurs, tandis qu'il faut à l'âme qui a vécu toute sa vie sur cette terre un temps plus long pour acquérir dans le Srahmanadzi sa pleine vigueur. Les âmes de ceux qui ont été tués sortent sans cesse de l'Hadès et le seul moyen efficace de se débarrasser de ces âmes errantes est de les faire entrer dans le corps d'un jeune enfant (p. 518).

Le dernier chapitre de la section de l'ouvrage de Miss Kingsley, plus

spécialement dédiée à la religion des Africains, est consacré en grande partie à l'étude des sociétés secrètes. Ces sociétés semblent être de deux sortes, les unes qui englobent presque tous les membres d'une même tribu (*tribal societies*), ont surtout pour fonction de servir de collèges d'initiation pour les jeunes garçons et les jeunes filles (p. 526 et sq.). Les femmes sont sévèrement exclues des sociétés masculines : certains fétiches perdraient tout leur pouvoir, si une femme les voyait et il arrive que lorsqu'il ne peut rendre à un *suhman* le culte dispendieux qu'il réclame et qu'il craint qu'irrité de sa négligence, l'esprit ne cherche à s'en venger, un homme ne montre à ses épouses pour en détruire la puissance le *ju-ju* auquel il mettait son espoir. Mais d'autre part il existe des sociétés de femmes toutes pareilles aux sociétés d'hommes. Bien que Miss Kingsley semble dénier en partie à ces sociétés le caractère religieux, il est néanmoins certain que ce sont des sociétés où sont unis en une sorte de communauté des hommes et des esprits, qui d'ordinaire résident dans la brousse, comme Egbo et Yasi, ou, comme Ikun, dans la mer : ces esprits reçoivent des sacrifices et souvent, Ikun en particulier (p. 529), des sacrifices humains.

Miss Kingsley donne d'intéressants détails sur les rites d'initiation (ici comme partout le futur initié est barbouillé d'argile ou de craie), et sur l'isolement des filles à la puberté (p. 531-32).

Malgré leur étroite liaison avec les institutions des tribus, il semble que ces sociétés puissent recruter des membres en dehors même du territoire habité par les hommes qui appartiennent à un même groupe social. C'est ainsi que Miss Kingsley a trouvé des traces de la société de la *Poorah*, qui a son centre à Sierra-Leone, en plein pays bantu, auprès de Victoria dans le Camerun. La plupart de ces sociétés englobent d'ailleurs plusieurs tribus et souvent de race assez différente : les Igalwas et les M'pongwe appartiennent à la société de Yasi et sur toute la côte sud-ouest l'influence de l'*Ukuku* est prédominante (p. 535).

Les sociétés de la seconde classe sont des sociétés de cannibalisme rituel et magique (p. 535-543), telles par exemple que celles des léopards. Chez les Nègres, elles sont tout à fait distinctes des *tribal societies*, mais chez les Bantus ces deux catégories d'associations se confondent presque l'une avec l'autre (p. 540). Les esprits ou les sorciers qui président à ces cérémonies sont supposés revêtir la forme de léopards ou de crocodiles, et, lors des meurtres rituels qu'ils accomplissent, les affiliés sont couverts d'une peau de léopard ; le cœur de la victime joue un rôle particulier dans ces cérémonies cannibales. Le léopard est d'ailleurs entouré presque partout d'un superstitieux respect, en partie parce que l'on

croit que certains hommes, doués d'une puissance surnaturelle, prennent à volonté la forme de cet animal : c'est à peine si l'on ose se défendre contre lui. A Okÿon, lorsqu'un léopard a été tué, on accomplit des érémonies propitiatoires. Ses moustaches sont considérées comme un très puissant fétiche.

Dans le chapitre III (p. 68-69), on peut relever quelques intéressants détails sur les croyances et les pratiques religieuses des Bubis de Fernando-Pô, qui semblent assez étroitement apparentées à celles des Bantus. Miss Kingsley signale l'existence dans ce petit groupe ethnique des sociétés secrètes et des rites d'initiation. Leur sorcellerie est de même nature que celles des populations du continent. Leurs dieux principaux habitent les cratères éteints des volcans, qu'occupent ordinairement des lacs. L'un d'eux, Uapa, est un dieu oraculaire; son prêtre exerce une sorte de souveraineté sur tous les Bubis, et il n'est permis ni à un blanc ni à un des immigrants noirs de le voir.

L'appendice V (p. 734-36) contient une curieuse légende relative à l'origine du métier à tisser : l'araignée s'y révèle le maître de l'homme, qui a eu du moins le mérite de tirer bon profit de ses leçons.

Ce très sec résumé ne peut donner qu'une imparfaite idée des richesses que renferme le bel ouvrage de Miss Kingsley. Nous voudrions qu'il suggérât cependant à tous ceux qui s'intéressent aux religions africaines le désir de le lire tout entier : il doit être pour eux un livre de chevet. Les théories de l'auteur ne sont pas toujours bien solides, et c'est à peine si nous en avons indiqué une ou deux en passant, mais les matériaux qu'il met à notre disposition sont de premier ordre, et c'est là l'essentiel. A nous de savoir en tirer parti.

L. Marillier.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Les vieux chants populaires scandinaves (*Gamle nordiske Folkeviser*). Étude de littérature comparée par Léon Pineau, agrégé de l'Université. I, Époque sauvage : les chants de magie. Paris, E. Bouillon, 1898, xiv-336 p. gr. in-8.

Voici au moins un écrivain qui, pour traiter à fond d'un sujet étranger, a pris la peine d'étudier les langues et les littératures du pays où se trouvent la plupart de ses documents. Dans sa préface, il passe en revue les principaux ouvrages où il a puisé et, dans ses notes, il en cite un bien plus grand nombre d'autres, en partie tout récents ou même en cours de publication, qu'il a consultés. On peut juger par là qu'il est bien au courant de la bibliographie relative au sujet et, ce qui vaut mieux, il sait s'en servir, lisant non seulement les langues classiques des pays scandinaves, mais encore les textes du moyen âge et les idiomes populaires. Grâce à ses connaissances étendues, il a pu utiliser le volumineux recueil d'*Anciennes chansons populaires du Danemark*, par Svend Grundtvig, continué par Olrik, ainsi que les autres collections démomathiques, faites par des érudits du Nord qui, parmi leurs émules des deux mondes, tiennent une aussi belle place que nombre de leurs compatriotes dans les travaux d'archéologie primitive.

Ses traductions, dégagées à dessein des passages oiseux et des refrains incompréhensibles, sont fidèles et même élégantes, avec des inversions, des termes archaïques, des naïvetés voulues, qui les rapprochent du ton ordinaire des chants et récits populaires. Les rares erreurs que nous avons relevées doivent tenir, moins à l'ignorance qu'à des inadvertances, à des lapsus ou à des fautes d'impression[1]. Quand on sait ainsi le fond des choses, on n'a pas besoin d'imiter ceux qui jettent de la poudre aux yeux du vulgaire en employant à tout propos, et surtout hors de propos, des mots étrangers auxquels répondent exactement des termes français. Pourquoi par exemple écrire *vise* quand on a le français *chant* ou *chanson* qui exprime absolument la même idée?

1) Par exemple : *pæl*, pilier, rendu par poêle (p. xii); *bjargrunar*, runes de secours, par runes d'enfantement (p. 24); Canut le Grand placé au xiie siècle au lieu du xie (p. xi); *Hagen*, forme allemande, substitué à *Høgni* en vieux norrain (p. 132) ; oldtidsminden pour minder (p. xiii) ; ifke pour ikke (p. xiv).

Les publications précédentes de l'auteur sur *Les contes populaires du Poitou* (1891), sur *Le Folklore du Poitou* (1892), sur *Le Folklore de Lesbos* (1894) et ses études fort variées sur leurs congénères dans tous les pays, lui ont permis de faire des rapprochements ingénieux, parfois trop subtils; les analogies qu'il signale sont souvent accidentelles; les thèmes, généralement fort simples, des chants populaires ne diffèrent guère chez les peuples qui sont au même degré de culture ou qui ont eu autrefois la même religion ou la même civilisation. Dans ce dernier cas les superstitions, qui sont les restes de croyances communes, se ressemblent dans les diverses contrées, aussi bien que dans les temps fort éloignés l'un de l'autre. Les êtres mythologiques, les géants, les nains, les dragons, les métamorphoses, les revenants, les chiffres cabbalistiques, subsistent dans la phraséologie moderne, quoique l'on n'y crois plus, et les écrivains contemporains ne dédaignent pas d'en faire usage dans leurs compositions fantastiques. Aussi les éléments magiques que l'on rencontre dans les chants du moyen âge, à l'époque où le catholicisme officiel était le plus florissant, ne prouvent-ils pas que ces chants remontent aux temps mythiques et soient des échos d'une poésie commune aux tribus d'un vaste empire celtique du IIIe siècle avant notre ère, comme le veut notre auteur (p. 324); pas plus que les réminiscences païennes des poèmes des XVIIe et XVIIIe siècles ne prouvent que ces écrits remontent au temps des Grecs et des Romains.

Mais à quoi bon chicaner l'auteur sur une thèse qui, pour être contestable, ne l'empêche pas d'avoir fourni aux partisans de systèmes différents des sujets de méditation et d'excellents matériaux pour les comparaisons démomathiques. Aucun livre français n'en contient d'aussi nombreux relativement aux chants magiques de la Scandinavie. Il faut donc, après l'Académie française qui vient de décerner un prix à cet ouvrage, remercier M. Pineau d'y avoir consigné, avec le fruit de ses études approfondies, le résultat des sérieuses recherches des savants scandinaves.

Eug. Beauvois.

David Castelli. — **Gli Ebrei, sunto di storia politica e letteraria.** — 1 vol. in-18, Firenze, G. Barbèra, 1899 (XVI et 465 p.).

Le Prof. Castelli excelle vraiment dans la vulgarisation scientifique; nous l'avons dit à plusieurs reprises dans cette Revue, en rendant compte de ses précédents ouvrages; nous le répétons aujourd'hui à l'occasion de l'étude nouvelle qu'il vient de publier.

Après avoir renvoyé, dans un avant-propos, à l'examen des sources de l'histoire israélite qu'il a faite dans sa *Storia degl' Israeliti secondo le fonti bibliche criticamente esposte* (voy. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, p. 218 et t. XVIII, p. 103), l'auteur dresse une liste bibliographique judicieusement

choisie des écrits les plus importants sur le sujet qu'il va traiter. Puis dans dix-sept chapitres il expose l'histoire politique et littéraire d'Israël, des origines jusqu'aux temps modernes. Voici d'ailleurs comment il divise ce vaste champ d'investigation : origines des Hébreux et Palestine; âge héroïque du peuple hébreu; Samuel et Saül; David et Salomon; schisme; dynastie de Jéhu, derniers événements du royaume du Nord, histoire parallèle du royaume du Sud; derniers temps de Juda; exil, les Hébreux sous la domination persane; l'œuvre des premiers scribes, formation de la Bible hébraïque; les Hébreux sous la domination grecque; les Asmonéens, de Mattathias à Jean Hyrcan; développement des idées civiles et religieuses du Judaïsme; les Asmonéens, de Jean Hyrcan à Hérode; Hérode et ses descendants; la guerre de l'indépendance, destruction de Jérusalem; aperçu des destinées du peuple israélite depuis la ruine de l'an 70 jusqu'à nos jours. Un index alphabétique, facilitant les recherches, termine le volume.

M. Castelli a su mettre à la portée du grand public les résultats les mieux établis de la science de l'Ancien Testament; la modération de ses jugements en critique, son aversion pour toute reconstruction hypothétique des périodes de l'histoire dont nous ne connaissons que des incidents fragmentaires ou des faits sporadiques, donnent à son ouvrage un caractère de solidité qui permet de le recommander sans réserve.

Une ou deux observations de détail. A propos de l'inscription hiéroglyphique mentionnant le pays d'Israël (« Israël est anéanti, etc. ») au temps de Menephtah, le pharaon de l'Exode, il n'est pas nécessaire de supposer qu'une partie des tribus israélites étaient demeurées fixées en Palestine (p. 7), tandis que les autres quittaient l'Égypte et erraient au désert. L'inscription mentionne, comme les lettres de Tell-el-Amarna, qu'au XIVe siècle les petits États formant alors la Palestine étaient dans un état de dissolution résultant des querelles et des guerres intestines : Israël chassé d'Égypte, errant et fugitif, paraissait en réalité anéanti. Nous sommes étonné que l'auteur n'ait rien dit de l'origine égyptienne de l'arche (p. 26), qui est aujourd'hui un fait absolument établi. Enfin l'auteur affirme (p. 184) que la fête de *Pourim* vient du *Fourdi* persan; malgré certaines analogies, rien n'est moins certain que cette étymologie et l'origine qu'on en tire de la fête juive : la façon dont l'auteur parle de l'une et de l'autre ferait supposer le contraire. Ce ne sont là que des critiques de détail qui n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage de M. Castelli.

Édouard Montet.

P. Stengel. — **Die griechischen Kultusalterthümer** [*Handbuch der Klass. Altertumswissenschaft*, herausg. von Iwan Müller, tome V, 3e partie], seconde édition, 1898. — Munich, Beck. 5 marks.

Le *Manuel* des Institutions religieuses de la Grèce antique, que nous devons à M. Stengel, est à l'heure présente le meilleur ouvrage d'ensemble que nous ayons sur ce sujet. Les ouvrages similaires, classiques depuis longtemps, de Hermann et de Schoemann sont déjà anciens; on en annonce de nouvelles éditions, où seront mises à contribution les innombrables découvertes faites par l'archéologie dans ces vingt dernières années; mais ces éditions n'ont pas encore paru; et, en attendant, le livre de M. Stengel est un instrument de travail indispensable. D'ailleurs, il gardera toute sa valeur, à côté des livres de Hermann et de Schoemann. M. Stengel n'est pas seulement un compilateur intelligent, qui connaît la bibliographie de son sujet, et livre au public la substance de ses lectures. Il n'est guère de question intéressant l'histoire des institutions religieuses de la Grèce qu'il n'ait personnellement étudiée; il suffirait, pour s'en rendre compte, de parcourir les tables de l'*Hermes*, du *Philologus*, des *Jahrbücher für Philologie*, et de faire le compte des problèmes controversés qu'il a essayés de résoudre, à la lumière des textes anciens mieux compris et des textes nouvellement connus, dans ces vingt dernières années. Il nous donne donc ici, en même temps que le résumé des travaux d'autrui, le résultat de ses propres recherches. Et ainsi ce *Manuel* est, sur bien des points, un livre original.

Le volume que nous annonçons est une seconde édition : la première était de 1890. C'est dire que la seconde édition n'est pas une simple réimpression. Le plan n'a pas changé; les grandes divisions sont restées les mêmes : 1) *Les lieux de culte* : autels, temples, trésors, statues des dieux, droit d'asile. — 2) *Les fonctionnaires du culte* : prêtres de toute catégorie, devins; la mantique et les oracles. — 3) *Les cérémonies du culte* : la prière, les chants, le serment, les offrandes, les sacrifices, les purifications; les Orphiques, les Mystères. — 4) *Les fêtes*. Mais il n'est pour ainsi dire pas un seul chapitre qui n'ait été modifié, ou allongé, parce qu'il y a bien peu de questions sur lesquelles, depuis dix ans, les découvertes de l'épigraphie ou même de la littérature ne soient venues jeter quelques lumières nouvelles. La première édition comptait 178 pages; celle-ci en compte 224.

Un pareil ouvrage, qui touche à une infinité de problèmes divers, ne saurait être analysé en quelques lignes. D'ailleurs nos lecteurs, qui s'intéressent à l'histoire religieuse de la Grèce antique, ont assez manié le livre de M. Stengel, sous sa première forme, pour que nous soyons dispensés de le leur faire connaître. Nous voulons seulement leur recommander cette seconde édition dont ne saurait plus se passer aujourd'hui quiconque veut être instruit de l'état actuel des questions. J'ouvre le volume au hasard. Le chapitre sur les *Mystères* est

presque un chapitre nouveau; depuis 1890, ces problèmes si troublants et si obscurs ont commencé de s'éclairer, grâce aux travaux considérables de Rohde (*Psyche*), Dieterich (*Nekyia*), Rubensohn (*Mysterienheiligthümer in Eleusis und Samothrake*), Foucart (*Origine et nature des Mystères*), grâce aux explorations méthodiques des grands centres de la religion des Cabires, Samothrace et Thèbes, grâce surtout aux centaines d'inscriptions d'Éleusis récemment découvertes et publiées par M. Philios; sur bien des points de détail, l'Ἀθηναίων πολιτεία d'Aristote est venue jeter la lumière, par exemple sur l'institution du collège des ἱεροποιοί d'Eleusis. Le chapitre sur les *sacerdoces* s'est considérablement accru; ici encore l'Ἀθηναίων πολιτεία nous a apporté des témoignages précis et nouveaux; sur tous les points du monde grec, l'épigraphie s'est enrichie de documents précieux qui nous font connaître des sacerdoces nouveaux, ou nous font pénétrer dans l'intimité d'institutions déjà connues. Le chapitre sur les *Jeux olympiques* est resté le même, d'une façon générale; mais que de détails nouveaux, sur une infinité de points particuliers (jours des différentes parties des fêtes; le personnel des jeux; le collège des Ἑλλανοδίκαι, etc.)! C'est que, depuis 1890, la grande publication définitive de l'Institut allemand sur les fouilles d'Olympie a été achevée et le *Corpus* des inscriptions d'Olympie a été publié. De même le chapitre sur les *Panathénées* s'est enrichi des données fournies par l'Ἀθηναίων πολιτεία et les inscriptions de l'Acropole d'Athènes. Le catalogue des fêtes locales, hors d'Athènes, s'est considérablement allongé : pour Délos (fouilles de l'École française et Ἀθηναίων πολιτεία), Thespies (fouilles de M. Jamot), Ptoïon (fouilles de M. Holleaux), Amphiaraion d'Oropos (fouilles de l'Éphorie grecque), etc. Et ainsi pour tous les chapitres du livre.

C'est le sort commun de tous les ouvrages d'archéologie, même des meilleurs. Ils vieillissent en peu d'années. Il ne faut pas s'en plaindre : c'est la preuve que la science avance. Et, quand les livres sont bons, il faut remercier les auteurs qui les remettent périodiquement au point. La seconde édition du *Manuel* de M. Stengel devra remplacer la première dans toutes les bibliothèques. J'ajoute qu'elle a, sur la première, cette inappréciable supériorité d'être accompagnée d'un bon index alphabétique.

Louis Couve.

James Hastings. — **A Dictionary of the Bible.** 1er volume (*A-Feasts*). — Édimbourg, Clark; in-4 de xv et 864 pages.

MM. Clark, les éditeurs bien connus de la *Critical Review* et de nombreuses publications de critique historique et philosophique, ont fait paraître récemment le premier volume d'un important Dictionnaire de la Bible qui me paraît appelé à un grand succès. La direction de l'œuvre a été confiée à M. James Hastings,

lequel s'est assuré, pour la révision des épreuves, le concours des professeurs Davidson, Driver et Swete. Parmi les principaux collaborateurs nous trouvons MM. Sanday, Mahaffy, Salmond, Fairbairn, Vernon Bartlet, tous noms connus, estimés et propres à garantir le caractère scientifique de ce Dictionnaire. Nous n'avons pas affaire ici à une œuvre d'édification ou de propagande. Le but poursuivi est avant tout de vulgariser les résultats acquis de l'archéologie, de l'histoire, de la critique littéraire, bibliques. Les articles ont un caractère strictement objectif. En général ils sont concis, sobres de détails. Ils ont ce caractère pratique dont les écrivains anglais ont le secret mieux que personne ailleurs.

Le premier volume se termine par l'article *Feasts and fasts*, où l'on trouve un tableau synoptique très commode des jours de fête et de jeûne avec l'indication de tous les passages correspondants de la Bible. L'article *Alphabet* est de M. Isaac Taylor; celui sur l'*Arabie* est de M. Margoliouth; les remarquables articles *Assyria* et *Babylonia*, accompagnés d'une carte, sont de M. F. Hommel, celui sur l'*Astronomie* de M. Pinches, etc. Mentionnons encore *Egypt* par M. W. E. Crum, *Egyptian Versions*, par M. Forbes Robinson, *Corinthe* et *Ephèse*, par M. Ramsay et *Epîtres aux Corinthiens* par M. A. Robertson, l'*Eschatologie* dans l'Ancien Testament, par M. A. Davidson, dans les apocryphes et la littérature apocalyptique, par M. R. H. Charles, dans le Nouveau Testament, par M. Salmond.

Chaque article donne une courte bibliographie portant à peu près exclusivement sur les ouvrages récents et où les publications importantes, françaises et allemandes, sont mentionnées au même titre que les écrits anglais. L'impression est très claire, sur bon papier, en sorte que la lecture est facile quoique le texte soit serré.

Nous reviendrons sur cette publication quand nous aurons reçu les volumes suivants. Mais dès à présent je recommande ce dictionnaire très chaleureusement à nos lecteurs. Il leur rendra de réels services. C'est un témoignage éloquent du grand essor que les études scientifiques sur l'histoire biblique ont pris en Angleterre pendant ce dernier quart de siècle.

Jean Réville.

C. J. Ball. — **The Variorum aids to the Bible student.** — Eyre et Spottiswoode; Londres, Edimbourg, Glasgow, Melbourne, Sydney et New-York. — 1 vol. in-8° avec de nombreuses illustrations.

Voici un autre instrument de travail pour l'étude de la Bible, très intéressant et recommandable en son genre, mais d'une autre nature que le Dictionnaire dont nous venons de parler, parce qu'il s'adresse à un tout autre public, aux nombreux maîtres des écoles du dimanche et aux ecclésiastiques chargés de

l'instruction religieuse de la jeunesse, d'une façon générale enfin à tous les hommes cultivés qui lisent la Bible et qui désirent acquérir un sommaire de connaissances leur permettant de la mieux comprendre, sans faire eux-mêmes d'études sur les questions bibliques.

Dès 1875 les éditeurs Eyre et Spottiswoode mirent en circulation la *Sunday School teacher's Bible*. Ses nombreuses éditions successives fournirent chaque fois l'occasion de développer et d'améliorer les notes et instructions explicatives qui constituaient les *Aids to Bible students*. En 1898 cette dernière partie a atteint son plus haut degré de développement et est devenue un livre spécial, celui que nous annonçons ici, avec de nombreuses et vraiment remarquables illustrations, pour un prix très modéré.

Il y a un peu de tout dans ce volume : d'abord cent soixante planches reproduisant des monuments paléographiques, archéologiques, architecturaux, des bustes, des monnaies dont la vue peut contribuer à l'intelligence de la Bible, avec des explications sommaires. Rien que ce recueil de monuments dressé par M. C. J. Ball suffirait à faire acheter l'ouvrage. Dans une seconde partie le professeur Swete, de Cambridge, retrace l'histoire de la Bible ; d'autres donnent un résumé des livres canoniques et apocryphes, étudient les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, la poésie hébraïque, la musique biblique et les termes techniques des Psaumes. M. Sayce a fourni deux études sur l'ethnologie dans la Bible et les relations des Hébreux avec les grandes monarchies de l'Égypte et de l'Orient. Plus loin nous rencontrons des études sur l'histoire biblique, sur les sectes juives, sur les poids et mesures, sur la géographie de la Terre Sainte, sa faune et sa flore, sur le calendrier hébreu. Enfin l'on nous fournit un glossaire de mots et de noms bibliques, un index biblique et une Concordance. Plusieurs cartes terminent le volume.

Il y a là une grande quantité de renseignements sur les *realia* de la Bible, qui peuvent être utilisés par des gens de toute opinion dogmatique et que, pour ma part, je recommande fort à tous ceux qui ont charge d'instruire les autres des choses bibliques.

Jean Réville.

E. Nestle. — **Philologica sacra. Bemerkungen ueber die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte.** — Berlin, Reuther et Reichard, 1896 ; gr. in-8 de 59 p.

J. M. S. Baljon. — **Novum Testamentum graece**, t. II. — Groningue, Wolters, 1898 ; pet. in-8 de p. 321 à p. 726 ; prix : 4 florins 25 cents (les deux vol. ensemble : 7 florins).

Ad. Merx. — **Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem aeltesten bekannten Texte.** — Berlin, Reimer, 1897 ; in-8 de 258 p. ; prix : 5 marks.

La brochure de M. Nestle a été provoquée par les attaques dirigées contre lui par M. Arnold Meyer dans son livre bien connu : *Jesu Muttersprache* (Fri-

bourg, Mohr, 1896, voir *Revue*, t. XXXIII, p. 407). M. Nestle a pris la plume pour montrer, par une série d'exemples nouveaux, combien les exégètes et critiques du Nouveau Testament ont tort de ne pas suivre ses conseils. Deux points surtout lui tiennent à cœur : 1° il ne faut pas oublier que l'enseignement évangélique ne nous est parvenu que par voie de traduction, soit orale, soit écrite, et même qu'une partie tout au moins des sources écrites de nos évangiles canoniques ont pu être rédigées originellement en araméen ; 2° il faut accorder la plus grande valeur aux lectures du *Codex Bezae* des Évangiles et des Actes des Apôtres, le fameux Cod. *D* de Cambridge, ainsi qu'aux lectures occidentales, qui nous ont conservé un texte du Nouveau Testamen, plus ancien et plus fidèle à l'original que les manuscrits classiques dont le texte a été corrigé et remanié par les travaux critiques des anciens Grecs tels qu'Origène, Lucien d'Antioche, etc. Les deux thèses se tiennent, puisque les corrections critiques des exégètes grecs de l'antiquité ne sont le plus souvent qu'une accommodation plus complète du texte aux règles et usages de la langue grecque, au détriment des araméismes ou sémitismes de toute sorte que les premiers traducteurs ou rédacteurs judéo-grecs avaient conservés.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans la discussion des nombreux exemples allégués par M. Nestle. Disons seulement que, si les principes énoncés sont excellents, leur application n'est pas toujours aisée et que l'hypothèse, pour opérer sur le terrain de la réduction du grec au sémitique, n'est pas moins aventureuse à chaque instant que lorsqu'elle fait un travail de sélection entre les diverses données des manuscrits qui se rattachent aux révisions de texte antiques.

Entre autres desiderata énoncés par M. Nestle se trouve celui d'une édition critique usuelle du Nouveau Testament, moins coûteuse et moins surchargée que la grande édition de Tischendorf et qui permette néanmoins à tous, étudiants, ecclésiastiques et professeurs, d'avoir facilement sous les yeux toutes les variantes de quelque importance. Ce vœu, depuis que M. Nestle l'a exprimé, a été, ce me semble, exaucé.

J'ai déjà signalé ici-même la première partie de l'édition du Nouveau Testament grec de M. Baljon, édité à Groningue, par Wolters (voir t. XXXVIII, p. 108). J'ai reçu récemment la seconde partie qui contient le reste du Nouveau Testament. Mais surtout j'ai pu, depuis près d'un an, faire l'expérience des services que cette édition rend au théologien et à l'historien dans les nombreuses occasions où il a besoin de contrôler les variantes utiles d'un texte du Nouveau Testament. Au nom de cette expérience je n'hésite pas à témoigner que ces services sont considérables, plus considérables que ma première appréciation ne l'indique. On a pu relever quelques légères inexactitudes de détail dans l'apparatus critique et dans l'accentuation, des coquilles d'imprimerie le plus souvent. Mais cela ne diminue pas le mérite de l'édition. Pour une quinzaine de francs chacun de nous peut ainsi se procurer un excellent instrument de travail que je ne saurais trop recommander.

La traduction allemande, par M. Adalbert Merx, de la très vieille version syriaque des évangiles trouvée au monastère de Sainte-Catherine, au Sinaï, par MM^mes Lewis et Gibson (voir *Revue*, t. XXVII, p. 250), est, elle aussi, d'un précieux secours pour tous les exégètes qui ne sont pas familiarisés avec le syriaque. *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, dit M. Merx, car pour lui nous avons ici le plus ancien témoin du texte évangélique, un manuscrit datant des environs de l'an 400 et correspondant à un original grec du second siècle. Déjà M. Holzhey, dans une étude que nous avons signalée (t. XXXIV, p. 143), avait établi la haute antiquité de cette version. M. Merx promet de justifier son opinion dans un second volume. La question mérite, en effet, un examen approfondi. Il s'est contenté ici, dans un appendice à la traduction, de montrer, par quelques exemples, de quelle valeur sont les anciennes versions pour servir de contrôle au texte grec, dont les plus anciens représentants sont tous postérieurs aux révisions critiques opérées par Origène et par les théologiens de la première École d'Antioche. La découverte du *Sinaïticus* syriaque lui paraît encore plus importante que celle du *Sinaïticus* grec, par laquelle Tischendorf renouvela la critique textuelle du Nouveau Testament.

M. Merx s'est efforcé de rendre le texte syriaque en allemand de la manière la plus littérale. Quand il lui est impossible de traduire d'une façon entièrement exacte l'expression syriaque, il l'indique en marge. Faute de compétence personnelle pour vérifier s'il est demeuré toujours fidèle à ces excellents principes, je dois me borner à constater que M. Merx est qualifié mieux que nul autre pour une pareille œuvre, par ses connaissances philologiques et par l'indépendance de son esprit en ces matières où toute la science du monde ne sert à rien tant que l'on reste esclave de préjugés dogmatiques.

Avant de quitter ces nouvelles éditions du Nouveau Testament et pour revenir à M. Nestle par qui j'ai commencé cette notice, je profite de l'occasion pour recommander très chaleureusement l'excellente édition manuelle qu'il a publiée pour le compte de la Société biblique du Wurtemberg : *Novum Testamentum graece cum apparatu critico*. Cette édition, très bien imprimée, faite d'après Tischendorf, von Gebhard, Westcott et Hort, c'est-à-dire d'après les meilleures éditions critiques modernes, munie de plusieurs cartes, se vend brochée pour 75 pfennig et en reliure souple pour 1 mark. C'est extraordinaire de bon marché. Quiconque n'est pas absolument indifférent à l'égard du livre le plus lu du monde entier, se doit de se procurer ce petit volume.

Jean Réville.

Pierre Batiffol. — **Six leçons sur les Évangiles.** — 1 vol. in-18 de 132 pages, chez V. Lecoffre, 1897.

Bien des choses sont intéressantes dans ce petit livre, en dehors du livre même. L'auteur, d'abord, un prêtre considéré entre tous, aujourd'hui recteur de l'Université catholique de Toulouse, et qui traite des questions bibliques avec une sincère et courageuse liberté. Il cite Weizsaecker, Harnack, Jülicher, l'école « libérale » allemande. Il en est nourri. Il n'en accepte pas les résultats; mais il en suit les méthodes, et en pareille matière la méthode est l'essentiel (p. 41). Il s'incline devant ce qui est « de foi »; mais les formules dogmatiques les plus respectées n'entravent pas ses recherches. Elles les consacrent. — Les auditrices, ensuite, ces jeunes filles catholiques pour qui ont été faites ces leçons « de grand séminaire » ou pour mieux dire, de critique moderne. Qu'en ont-elles pensé? Toujours est-il que le cours d'Écriture sainte ne figure plus au programme de l'enseignement supérieur que l'Institut catholique de Paris réserve aux jeunes filles. Cette année on traite pour elles de la Trinité.

Les six leçons que M. l'abbé Batiffol a professées devant cet auditoire, sont élémentaires, en somme. Elles valent par l'art très délicat avec lequel il éclaire les difficultés essentielles. Le sens pédagogique est parfait. On critiquera quelques solutions d'un conservatisme extrême, et il faut bien le dire, inattendu. Que le Livre des Actes ait été écrit avant la mort de l'apôtre Paul (p. 39), que les scènes manifestement artificielles et composées de l'Apocalypse soient des visions comme celles des mystiques, et pareilles aux ravissements d'esprit des apôtres (p. 102), que les difficultés du IVe Évangile s'expliquent par la psychologie de saint Jean, autant de thèses vraiment peu acceptables. La position même que prend M. l'abbé Batiffol, est-elle à la longue tenable? L'Église est antérieure à l'Écriture, soit; mais elle a légiféré sur l'Écriture, et on ne peut guère être fils très soumis de l'une, et critique tout à fait libre de l'autre. Quoi qu'il en soit, la *Revue de l'Histoire des Religions* applaudit à ces études dont la *Revue biblique* est une manifestation si intéressante, et où M. l'abbé Battiffol est un maître.

J. Monnier.

Gaston Paris. — **L'Estoire de la Guerre Sainte**, histoire en vers de la troisième Croisade (1190-1193) par *Ambroise*, publiée et traduite d'après le manuscrit unique du Vatican et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'une table des noms propres. — Paris, Imprimerie nationale, 1897. — In-4°, xc, 578 p. Se trouve à Paris, librairie E. Leroux, 28, rue Bonaparte.

Le livre très intéressant que nous annonçons ici fait partie de la Collection des documents inédits sur l'Histoire de France. A dire vrai, il ne rentre qu'indirec

tement dans le genre d'ouvrages dont cette *Revue* doit s'occuper spécialement. C'est avant tout une œuvre de philologie savante, très savante même, et un nouveau document ajouté à ceux, déjà nombreux, qui se rapportent à l'épopée des Croisades. L'érudition nationale sera reconnaissante à M. Gaston Paris, ainsi qu'aux éminents collaborateurs dont il se plaît à rappeler les bons offices, de cette contribution laborieuse au trésor déjà si riche de la célèbre collection. Il s'agit de la 3e Croisade, celle à laquelle prirent part Frédéric Barberousse, Philippe-Auguste et Richard Cœur-de-Lion. Le trouvère, ménestrel, ou *jongleur* (au sens primitif du mot, *joculator*, celui qui joue, qui divertit, qui amuse), qui composa cette *Estoire* en vers français du commencement du XIIIe siècle, avait été lui-même témoin oculaire de la plupart des faits qu'il raconte. C'est de retour en Occident, après cette expédition si brillamment commencée, si piteusement terminée, qu'il rédigea son *Estoire* en vers destinés à être chantés.

C'est un document de première importance pour l'étude de la vieille langue d'*oïl*, fournissant un matériel très instructif à ses investigateurs, et la magistrale introduction de M. Gaston Paris doit remplir d'une joie légitime les pionniers de cette science ardue, déjà féconde en résultats solides. C'est de la grande et belle érudition.

Quel était cet Ambroise qui, avec son poème, n'a laissé que son nom et dont on ne peut savoir quelque chose que par induction?

D'une analyse très judicieuse et très fine des indices contenus dans l'ouvrage, M. Gaston Paris conclut qu'il était Bas-Normand, des environs d'Évreux et qu'il suivit à la Croisade son seigneur Richard Cœur-de-Lion, roi d'Angleterre et duc de Normandie. Mais en quelle qualité le suivit-il? Rien dans son poème ne dénote le chevalier, le guerrier, pas même le combattant à pied. Rien non plus ne trahit le clerc ou l'homme d'église. Reste le ménestrel ou le *jongleur* faisant partie de la suite de Richard qui aimait les chants et les fêtes et traînait toujours à sa suite des chanteurs et des versificateurs de profession.

On peut voir, et cela intéresse l'histoire de France, combien en ce commencement du XIIIe siècle le sentiment français était encore subordonné à celui de la féauté ou du loyalisme envers le suzerain direct. Pour Ambroise, *Normendie* et France sont choses absolument distinctes, deux pays nettement différents. Il est l'*homme* de Richard et par conséquent il prend régulièrement parti contre Philippe-Auguste dans les démêlés qui surgissent entre les deux princes. Nous savons par d'autres sources que jamais caractères plus différents ne furent associés dans une même entreprise et que le faste, l'arrogance, l'irritabilité de Richard, que ne pouvait toujours compenser son incontestable bravoure, le rendaient bientôt insupportable à quiconque devait s'allier avec lui. Si Philippe résolut de se rembarquer après la prise de Saint-Jean d'Acre, c'est qu'il n'y pouvait plus tenir et que sa dignité de roi de France ne pouvait se concilier plus longtemps avec les prétentions, les frasques et l'insolence du roi Richard. Celui-ci n'en voulait faire qu'à sa tête et contrecarrait étourdiment la politique de

transaction que Philippe aurait voulu suivre avec Saladin. Elle seule pouvait donner à la Croisade une issue plus satisfaisante que la retraite, si peu flatteuse pour lui et pour la chrétienté, à laquelle Cœur-de-Lion se vit enfin réduit.

Mais notre Ambroise, qui d'ailleurs ne voyait les choses que du point de vue dominant dans l'entourage de Richard, ne connaissait pas l'intérieur des coulisses, et d'ailleurs sa partialité pour son maître ne lui eût pas permis de les voir sous leur vrai jour. Ne va-t-il pas jusqu'à approuver le massacre des 2500 Sarrazins, faits prisonniers à Saint-Jean d'Acre et que Richard, dans un accès de colère très mal motivé, fit exécuter pour punir Saladin de sa lenteur à s'acquitter de certaines promesses! Philippe dut s'applaudir de s'être rembarqué avant la perpétration de cette odieuse boucherie qui ternit la gloire du vaillant roi d'Angleterre.

Sans doute le côté politique de la 3e Croisade n'est pas ici de notre ressort. Toutefois les Croisades sont de caractère mixte. Elles appartiennent aussi à l'histoire religieuse. Si l'on met à part les préjugés d'Ambroise en faveur de son maître, de son suzerain comme duc de Normandie, on ne peut que rendre hommage à ses qualités de narrateur racontant honnêtement, avec précision, ce qu'il sait et ce qu'il a vu. Comme l'immense majorité des chrétiens de son temps, de ceux-là même qui voyant de près les musulmans auraient dû se faire une idée plus exacte de l'islamisme, il les tient pour des païens et des idolâtres. Nous pouvons constater chez lui les mobiles sincères et respectables qui poussaient la « gent menue » dont il faisait partie à s'enrôler pour la croisade avec toute la ferveur, toute la naïveté des croyants de son époque. Ses déceptions sont grandes et amères. Les choses ne tournaient pas comme on s'en était flatté en quittant l'Europe. On était parti avec les bénédictions et les promesses de l'*Apostole* (du pape). Il faudra se rembarquer et laisser Jérusalem au pouvoir des mécréants. Lui-même ne la verra avec quelques-uns des Croisés que par une tolérance gracieuse de Saladin. La faute en est aux chrétiens, surtout aux princes autres que Richard, qui par leurs péchés et leurs dissensions se sont rendus indignes de la protection d'en-haut. C'est une tâche à recommencer.

Voilà le côté par lequel le poème, arraché à l'oubli dans lequel il dormait, rentre dans l'histoire religieuse. Idealiser les Croisades, n'y voir que générosité, sacrifice, désintéressement, comme quelques historiens ont prétendu nous les représenter, c'est pécher contre toutes les réalités historiques. Mais les ramener à de purs calculs d'ambitieux et de cupides comme d'autres l'ont voulu, ce n'est pas moins faire violence à l'histoire. Les ambitieux et les cupides purent exploiter, ils ne créèrent pas ce mouvement grandiose de foi aveugle, mais aussi sincère qu'irréfléchie, qui pendant deux siècles précipita sur l'Orient des multitudes entières. Elles furent au fond des « actes de foi », qu'il faut expliquer et non pas nier. Des individualités comme le *jongleur* Ambroise mettent en pleine lumière cet élément primordial et essentiel de ces grands événements.

A. Réville.

K. Müller. — **Kirchengeschichte.** IIe volume, 1er fascicule de 176 pages. — Fribourg-en-Brisgau, J. C. B. Mohr, 1897. Prix : 3 fr. 50.

On connaît l'édition entreprise par M. Mohr, libraire à Fribourg-en-Brisgau, il y a neuf ans. Il s'est proposé d'offrir aux lecteurs de la langue allemande et aux amis des sciences religieuses une galerie de tableaux, représentant en raccourci les diverses disciplines de la théologie. L'exécution de chacun d'eux a été confiée aux hommes les plus compétents. Nommer le Dr Harnack pour l'histoire des dogmes et le Dr Kaftan pour la dogmatique, cela suffit pour indiquer la haute compétence des collaborateurs. L'introduction à l'étude de l'Ancien Testament par C. H. Cornill, professeur à Königsberg (1891) et l'isagogique du Nouveau Testament par Ad. Jülicher (1894) ne le cèdent pas à la valeur des autres manuels.

M. K. Müller, professeur à la Faculté de théologie de Breslau, qui avait donné en 1892 le premier volume de l'Histoire de l'Église, a été empêché par des devoirs professionnels de composer le second sitôt après. Il vient d'en faire paraître le 1er fascicule (il en aura 3), qui comprend la période allant de la fin du XIIIe au début du XVIe siècle.

C'est une époque du plus haut intérêt ; alors, en effet, les conceptions ecclésiastiques du Moyen-Age se dissolvent, les tendances représentatives se font jour dans l'Église ; c'est l'époque des conciles de Pise, de Bâle et de Constance et des précurseurs de la Réformation du XVIe siècle.

L'auteur a divisé sa matière en trois sections : 1° la domination française sur la Papauté, jusqu'en 1378 ; 2° l'époque du Schisme d'Occident et des tentatives de réforme faites par les représentants de l'Église ou par certaines sectes populaires radicales ; 3° l'issue du Moyen-Age et les commencements des temps modernes. Schisme d'Orient. La Réforme nationale en Bohême. Renaissance.

La disposition de ce manuel est commode ; en tête de chaque paragraphe se trouve la bibliographie, en général assez complète, du sujet et, au-dessous, la liste des papes qui ont régné pendant la sous-période. Nous signalerons, néanmoins, deux ou trois lacunes graves : Au § 175, pour l'histoire de la Mystique, on n'a pas cité les travaux de C. Schmidt (de Strasbourg) sur les grands mystiques du XIVe siècle, ni ceux d'Aug. Jundt, sur le Grand Ami de l'Oberland. Ruysbroek, le célèbre mystique flamand, et son disciple Gerard de Groote, le fondateur des Frères de la Vie commune, ne sont pas même mentionnés dans ce paragraphe. Au § 180, sur le Wiclefisme en Bohême et les Hussites, le livre d'Ernest Denis sur Hus qui est capital et ses belles études sur la Révolution religieuse en Bohême sont également ignorés et Thomas de Stitny est omis parmi les précurseurs de Jean Hus. Nous n'avons pas non plus trouvé trace des relations entre Juifs et Chrétiens qui ont été si tendues et pourtant si fécondes au Moyen-Age. Les rabbins ont contribué plus qu'on ne s'en doute, en Italie

et en Allemagne, qui étaient presque les seuls pays d'Europe d'où ils n'eussent pas été expulsés, à la renaissance des études bibliques.

Mais, sous ces réserves, ce manuel nous a paru aussi précis dans ses détails que peut l'être un abrégé. On sent, en particulier, que l'auteur a une connaissance approfondie des sectes réformatrices au Moyen-Âge, les Vaudois, Wiclëfites, Hussites et il met bien en lumière les liens secrets qui les unissaient. Les portraits qu'il a faits de Wiclif, de J. Hus, de Savonarole sont vivants. D'autre part, l'auteur, à la fin de chaque section, dégage et exprime en quelques lignes le résultat des événements. Nous ne pouvons donner une meilleure idée de son talent, qu'en citant la conclusion de la troisième section, où il apprécie l'attitude de la Renaissance et de l'Église, aux environs de l'an 1500 : « Il devient alors manifeste qu'une révolution est imminente dans la vie spirituelle de la chrétienté d'Occident. Les couches sociales qui, jusqu'alors, n'avaient eu aucune voix au chapitre, s'apprêtent à changer l'orientation de cette vie religieuse. Quelque grande qu'ait été la part prise à la culture nouvelle par une partie du haut clergé et des moines, la Renaissance resta, dans sa conception du monde, foncièrement mondaine, opposée à la tendance traditionnelle de l'Église. On n'avait pas encore découvert le moyen de faire profiter l'Église, dans son ensemble, de cette culture. — L'art de la Renaissance, seul, se mit dès le début, d'une façon prépondérante, au service de l'Église. L'architecture et la peinture s'efforcèrent à l'envi de lui offrir des édifices de la plus grande magnificence, de représenter ou de parer d'une beauté éternelle les figures de ses saints, ses annales, voire même les plus profonds mystères de la Scolastique. C'est la Renaissance qui a su créer un type d'art chrétien si achevé, que toutes les révolutions dans la pensée religieuse ou dans l'organisation de l'Église n'ont pu en ébranler les bases. »

G. Bonet-Maury.

Ch. Egremont. — **L'Année de l'Église, 1898.** — Paris, Lecoffre; in-12 de iv et 509 p.; prix : 3 fr. 50.

Pour faire pendant à l'*Année politique*, l'*Année scientifique* et l'*Année littéraire*, M. Egremont et quelques-uns de ses amis ont pensé qu'il serait utile de publier une « Année de l'Église ». L'idée est excellente et l'on peut ajouter que le premier volume de cette publication annuelle répond dans son ensemble d'une manière très satisfaisante au but que les promoteurs de l'entreprise avaient en vue. Quand on aura supprimé dans les volumes subséquents une partie des considérations historiques auxquelles se sont trop volontiers abandonnés les collaborateurs étrangers du présent volume, pour en faire plus exclusivement une revue de l'année écoulée, on aura fourni au public un recueil très utile des faits, des événements et même des principales publications qui marquent dans

la vie de l'Église catholique romaine. Car, avec cette sorte de candeur que la foi romaine imprime aux plus érudits et aux plus libéraux de ses enfants, « l'Église », au sens absolu, c'est ici uniquement l'Église romaine. Les Églises catholique orthodoxe, anglicane, protestantes sont laissées de côté : elles ne sont pas l'*Eglise*.

M. Charles Egremont n'a pas cherché à dissimuler ce caractère. « L'œuvre que nous commençons aujourd'hui, dit-il dans sa Préface, est donc essentiellement catholique au sens intégral du mot » (p. IV), ce qui signifie probablement : catholique romaine. Nous pouvons ajouter qu'elle est inspirée par l'esprit du catholicisme démocratique dont MM. Fonsegrive, Goyau, Max Turman sont chez nous les représentants bien connus. Il est extrêmement intéressant de voir condensé en un volume le travail véritablement considérable que ce catholicisme tout moderne, marqué de l'empreinte de Léon XIII, a déjà accompli dans le monde entier en l'espace de quelques années. C'est à ce titre justement que la publication de M. Egremont mérite d'être signalée aux historiens de la religion comme un document très utile pour l'étude de l'histoire religieuse contemporaine.

Chaque pays est traité par un ou plusieurs collaborateurs spéciaux. Toutefois beaucoup de pays exotiques ne sont l'objet que d'une notice sommaire faite de seconde main. Un chapitre particulier est consacré aux missions. M. Egremont aura épargné beaucoup de recherches aux historiens futurs de notre époque. Son œuvre serait encore plus utile, si elle était accompagnée d'un bon index ou, tout au moins, d'une table des matières détaillée. Il serait désirable que des documents analogues fussent publiés par les autres Églises.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès d'histoire des religions en 1900. — Les directeurs et maîtres de conférences de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études qui ont pris l'initiative de la réunion d'un Congrès de l'Histoire des Religions, à Paris, en 1900 — ainsi que nous l'avons déjà annoncé dans notre précédente Chronique — ont été officiellement constitués en Commission d'organisation du Congrès le 14 janvier, par M. le professeur Gariel, délégué principal de la Commission supérieure des Congrès de l'Exposition de 1900. La Commission d'organisation a constitué partiellement son bureau en nommant président M. Albert Réville, professeur d'histoire des religions au Collège de France et président de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, et secrétaires MM. Jean Réville et L. Marillier, directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Elle a remis à une date ultérieure la nomination des vice-présidents. Il lui a semblé, en effet, que dans l'intérêt même du Congrès elle ferait bien de s'adjoindre un certain nombre de collègues appartenant aussi au monde scientifique, afin que toutes les branches des études si vastes que comprend l'histoire des religions fussent représentées dans la Commission. Elle s'est assuré ainsi le précieux concours de MM. Audollent, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand; Victor Bérard, professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes (Sciences historiques et philologiques); Philippe Berger, professeur au Collège de France, membre de l'Institut; Alexandre Bertrand, directeur du Musée des Antiquités nationales, membre de l'Institut; Bonet-Maury, professeur à l'Université de Paris; Bréal, membre de l'Institut; Bruston, doyen de la Faculté de théologie de Montauban; baron Carra de Vaux, professeur à l'Institut catholique de Paris; Chavannes, professeur au Collège de France; Decharme, professeur à l'Université de Paris; Durkheim, professeur à l'Université de Bordeaux; Guimet, directeur du Musée des Religions, à Paris; Victor Henry, professeur à l'Université de Paris; Hild, doyen de la Faculté des lettres de Poitiers; Clément Huart, professeur à l'École des Langues orientales vivantes; Louis Léger, professeur au Collège de France; Anatole Leroy-Beau-

lieu, membre de l'Institut ; Maspero, professeur au Collège de France, membre de l'Institut ; Oppert, professeur au Collège de France, membre de l'Institut ; Pierre Paris, professeur à l'Université de Bordeaux ; Regnaud, professeur à l'Université de Lyon ; Rubens Duval, professeur au Collège de France ; Senart, membre de l'Institut.

En attendant d'être officiellement complétée par l'adjonction de ces nouveaux membres, la Commission déjà constituée s'est livrée à un travail préparatoire d'organisation qu'il était nécessaire d'accomplir tout de suite. Elle a pris date avec l'administration de l'Exposition et décidé que le Congrès se réunira à Paris le lundi, 3 septembre 1900, et qu'il durera une semaine. Il comportera des séances générales et des séances de sections. Les sections seront au nombre de huit qui pourront, suivant les circonstances, être groupées ou subdivisées en sous-sections, savoir :

I. Religions des non-civilisés. — Religions de l'Amérique précolombienne.

II. Histoire des religions de l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Indo-Chine, Mongols, Finnois).

III. Histoire des religions de l'Égypte.

IV. Histoire des religions sémitiques (Assyro-Chaldée, Asie antérieure, Judaïsme, Islamisme).

V. Histoire des religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. Histoire des religions de la Grèce et de Rome.

VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves. — Archéologie préhistorique de l'Europe.

VIII. Histoire du Christianisme (qui pourra être sous-sectionnée en : 1° Histoire des premiers siècles de notre ère ; 2° Histoire du moyen âge ; 3° Histoire des temps modernes).

Toutes les communications relatives au Congrès doivent être envoyées aux secrétaires, MM. Jean Réville et L. Marillier, à l'École des Hautes-Études, Sorbonne, Paris. Des circulaires détaillées et des invitations à prendre part au Congrès seront envoyées prochainement.

* * *

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 2 décembre 1898* : D'après de nouveaux estampages des *monuments araméens* d'Arabissos, M. *Clermont-Ganneau* montre que ces inscriptions se rapportent certainement au mariage d'un roi de Cappadoce avec sa propre sœur. Comme l'on croit reconnaître, d'autre part, sur l'un d'eux le nom d'Ahoura Mazda, ces monuments appartiennent donc bien à l'époque perse.

M. *Clermont-Ganneau* fait connaître la transcription — pour autant qu'elle a pu être prise — de l'inscription découverte à Jérusalem lors des préparatifs pour la réception de l'empereur d'Allemagne et immédiatement détruite par

ordre des autorités. Elle apprend que le palais patriarcal voisin de l'église du Saint-Sépulcre a été construit par *Arnoulphe le Chancelier*, premier patriarche latin de Jérusalem sous Godefroy de Bouillon.

— *Séance du* 16 *décembre* : M. *Théodore Reinach* étudie une grande inscription grecque récemment acquise par le Musée du Louvre. Elle donne les noms des femmes tanagréennes qui réunirent les fonds nécessaires pour déplacer, d'après l'ordre d'un oracle, le temple élevé à Tanagra en l'honneur de *Cérès et de Proserpine*, et fait connaître les offrandes de ces dames pour contribuer à la toilette des déesses.

M. *Clermont-Ganneau* présente le moulage d'une petite stèle trouvée en Tunisie, offerte par une femme nommée Sophonibal à *Tanit* et à *Baal-Ammon*. Le nom de cette femme semble être la forme punique de la célèbre Sophonisbe que les auteurs antiques font connaître comme fille d'Asdrubal et femme de Syphax, puis de Masinissa.

— *Séance du* 23 *décembre* : M. *René Basset*, notre distingué collaborateur, directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger, est nommé correspondant national.

— *Séance du* 30 *décembre* : M. *Louis Finot*, notre collaborateur, directeur adjoint à l'École pratique des Hautes-Études et sous-bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, a été nommé directeur de la Mission française permanente d'archéologie en Indo-Chine.

— *Séance du* 6 *janvier* 1899 : M. *F. de Mély* étudie la pancarte du cierge pascal de la Sainte-Chapelle en 1327. D'après les fêtes particulières à cette chapelle qui sont mentionnées à côté des fêtes générales de l'Église, on peut établir qu'en 1248 (25 mars?) il y eut un troisième envoi de reliques cédées par Baudouin à saint Louis et qu'en 1240 fut posée la première pierre de la Sainte-Chapelle.

M. *Bréal* croit reconnaître une dédicace à *Melkarth* dans une inscription étrusque retrouvée à Carthage. Ce serait un précieux témoignage de la diffusion du culte de ce dieu.

M. *C. Jullian* étudie les *Saintes Victoires* de Provence, celle de Volx (Basses-Alpes) et celle des environs d'Aix. Sous un nom identique il reconnaît des déesses d'origine très différente : la première rappellerait une déesse Voconce Amdarta ; elle est en tout cas d'origine celtique ; la seconde, au contraire, est latine et se rattacherait à « Venturius », d'où vient aussi le nom du mont Ventoux.

— *Séance du* 20 *janvier* : M. *Heuzey* décrit de curieuses *palettes de scribe*, appartenant à la première forme de l'art égyptien. Certains motifs, notamment les couples affrontés de lions à cous de serpents, se retrouvent sur un cylindre du Louvre dont l'origine asiatique n'est pas contestable. L'influence de l'art chaldéen sur la première civilisation égyptienne, dit M. Heuzey, se révèle de plus en plus. Cette civilisation est venue d'Asie à la suite d'une invasion.

— *Séance du 27 janvier* : M. *Sylvain Lévi* rend compte de la mission dont il a été chargé dans l'Inde et au Japon. Il a visité spécialement Bénarès, les districts de Magadha, le Népal, notamment Kapilavastu. Il en rapporte une quantité d'inscriptions et de manuscrits anciens, en partie inconnus jusqu'à présent. Ces documents contribueront à éclaircir l'histoire du *Bouddhisme*. Au Japon, M. Lévi a étudié les traditions bouddhiques, surtout au point de vue des renseignements qu'elles peuvent fournir pour la connaissance des religions et de la civilisation de l'Inde.

*
* *

Publications nouvelles : 1° *Ch. Renouvier* et *L. Prat. La Nouvelle Monadologie* (Paris, Armand Colin ; 1 vol. in-8 de 546 p. ; 12 fr.). On sait quelle place M. Renouvier a toujours faite aux études sur la religion dans ses nombreux écrits de critique philosophique et historique. On ne sera donc pas étonné que dans ce nouveau livre qui nous est présenté comme « l'ensemble dogmatique d'une grande philosophie dont le public n'a bien apprécié jusqu'ici que la partie critique », le vénérable patriarche de la philosophie criticiste française ait consacré à la genèse de la vie religieuse dans l'humanité une partie importante du chapitre qui a pour objet les sociétés humaines. Les sept parties entre lesquelles se partage l'ouvrage sont : 1. La monade ; 2. La composition des monades, l'organisation ; 3. L'esprit ; 4. La passion ; 5. La volonté ; 6. Les sociétés ; 7. La justice.

— 2° *L'évangéliaire cyrillique glagolitique de la Bibliothèque de Reims.* — La bibliothèque de la ville de Reims possède un des monuments les plus curieux de la liturgie slave. C'est l'évangéliaire cyrillique glagolitique provenant du couvent d'Emmaüs à Prague, acquis au XVIe siècle par le cardinal de Lorraine et donné par lui au trésor de la cathédrale. Ce manuscrit était considéré, à tort d'ailleurs, comme provenant de la bibliothèque de saint Jérôme auquel on a longtemps attribué l'invention de l'alphabet glagolitique. Il était garni de pierres précieuses et de reliques, et fut employé lors du sacre de certains rois de France. La partie glagolitique est ornée de curieuses miniatures. Lors de la visite de l'empereur Nicolas II à Paris, le manuscrit fut apporté à la Sainte-Chapelle et placé sous les yeux de l'auguste visiteur. A cette occasion, l'Académie nationale de Reims a décidé de publier une édition fac-simile du célèbre manuscrit. Elle sera exécutée par la maison Dujardin et précédée d'une introduction historique de M. Louis Leger. Le prix de souscription est de 100 francs sur hollande, 150 francs sur japon, 300 francs l'exemplaire enluminé. Les demandes de souscription doivent être adressées soit à M. Dujardin (28, rue Vavin), soit à M. Michaud, libraire-éditeur, 17, rue du Cadran-Saint-Pierre, à Reims (Marne). Le nombre des exemplaires est limité.

BELGIQUE

Notre collaborateur, M. *Goblet d'Alviella*, a publié dans les Bulletins de l'Académie royale de Belgique (3ᵉ série, t. XXXVI, nᵒ 11) et en tirage à part chez Hayez, à Bruxelles, sous le titre : *Un curieux problème de transmission symbolique*, une étude sur les *Roues liturgiques de l'ancienne Égypte*, qui peut être considérée comme un complément de son ouvrage bien connu sur la « migration des symboles ». M. Goblet d'Alviella montre successivement : 1ᵒ que les Égyptiens et les Grecs ont connu l'usage — encore pratiqué aujourd'hui dans certains sanctuaires chrétiens et bouddhiques — de placer à l'intérieur des temples une roue que les fidèles font tourner; 2ᵒ que cet usage a été emprunté par les Grecs aux Égyptiens qui n'en comprenaient plus le sens originaire; 3ᵒ qu'en Gaule et en Bretagne il a dû pénétrer avec les éléments gréco-latins introduits par le paganisme classique et, plus tard, par le christianisme parmi les populations d'origine celtique. Mais comment l'usage rituel de roues mobiles s'est-il introduit en Égypte? Serait-ce une importation du Bouddhisme dont les missionnaires, d'après M. Flinders Petrie et d'après M. Goblet d'Alviella lui-même, pénétrèrent jusqu'en Egypte? Ce n'est pas invraisemblable. Toutefois, M. Goblet d'Alviella croit pouvoir établir, par l'interprétation de quelques monuments figurés, que le symbole de la roue ou disque radié, si répandu en Mésopotamie, pourrait bien être la première origine, à la fois de la roue rituelle égyptienne, ainsi que des roues et cylindres magiques de l'Inde. Est-il bien nécessaire de recourir à ces hypothèses compliquées d'emprunts pour expliquer un rite aussi simple et aussi général que celui-là, surtout lorsque les roues des diverses régions étudiées n'ont pas de caractères nettement caractérisés en commun, sinon celui d'être une roue?

ALLEMAGNE

MM. *Gelzer, H. Hilgenfeld* et *O. Cuntz* ont publié dans le recueil des *Scriptores sacri et profani* du séminaire philologique de Iena les *Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice, armeniace* (Leipzig, Teubner). Cette publication nous donne enfin au complet les diverses listes des Pères du premier concile de Nicée, qui sont éparses dans un grand nombre de manuscrits de toutes langues. Ces listes fournissent environ 280 noms auxquels on peut joindre encore quelques noms. Eusèbe dit qu'ils étaient 250; Athanase parle de 318. Les listes originelles furent détruites au cours des ardentes controverses qui suivirent le concile. Celles qui ont été conservées sont d'anciennes restitutions; mais elles n'en offrent pas moins un grand intérêt pour l'histoire de la propagation du christianisme et comme contribution à la géographie antique.

Nous avons reçu la fin du t. XVI du *Theologischer Jahresbericht*, cette précieuse revue annuelle des publications théologiques que publient chez Schwetschke, à Brunswick, MM. H. Holtzmann et G. Krüger, avec la collaboration de nombreux savants. Ce dernier fascicule est une revue de la *Religionsgeschichte* par M. le professeur Tiele. L'impression qui s'en dégage pour nous est le sentiment de la difficulté toujours plus grande qu'il y a à tenir ses lecteurs au courant de tout ce qui se publie dans le champ immense de l'histoire des religions. Plusieurs ouvrages sont mentionnés ici dont notre *Revue* n'a pas parlé, soit qu'elle doive encore leur consacrer des articles comme les récents livres de Max Müller et d'Andrew Lang sur la Mythologie, soit que les ouvrages ne nous soient pas parvenus. Tous ceux de nos lecteurs, surtout hors de France, qui voudraient bien nous faire connaître des travaux offrant une valeur scientifique, publiés dans leur pays, spécialement dans les Revues, rendraient service à nos études en nous permettant d'être plus complets.

— M. *E. Schürer* a publié récemment chez Hinrichs, à Leipzig, une troisième édition, revue et corrigée, du second volume de sa célèbre *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Il l'a tout d'abord coupé en deux volumes, de telle sorte que l'ouvrage complet en comprend désormais trois au lieu de deux, parce que le texte a été considérablement augmenté, de 884 à 1146 pages. Le tome II (vi et 585 p.) a pour objet la situation du Judaïsme en Palestine; le tome III (v et 562 p.) est consacré au Judaïsme de la Dispersion et à la littérature juive. On peut voir par ces simples indications à quel point l'auteur a complété son œuvre en y faisant rentrer toutes les connaissances nouvelles que les travaux scientifiques des dernières années ont élaborées.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LES PHÉNICIENS

ET

LES POÈMES HOMÉRIQUES

οἱ δ' ὁμηρικώτεροι, τοῖς ἔπεσιν ἀκολουθοῦντες...
Strab., VIII, p. 339.

Parmi les historiens récents, qui ont étudié les origines du peuple grec et la question si controversée des influences orientales, aucun n'a été plus affirmatif que M. J. Beloch. Pour lui, il ne peut y avoir doute au sujet de l'influence primordiale et décisive, que tous attribuaient jadis, que certains attribuent encore au commerce phénicien sur la civilisation primitive des Grecs : cette influence n'a jamais existé. La fréquentation par les Phéniciens de l'Archipel primitif est une légende : on en chercherait vainement un indice dans les textes dignes de foi ou dans quelque monument indiscutable et authentique. M. J. Beloch a résumé cette opinion dans les premiers chapitres de son *Histoire grecque* ; il l'a imposée à une grande partie du public par la légitime popularité de cette histoire ; mais il l'a défendue plus vivement encore en un article du *Rheiniches Museum* : *Die Phoeniker am Aegaeischen Meer*[1].

Hérodote, dit-il, se trompe, au début de ses Histoires, quand il recule jusqu'aux siècles lointains de la légende argienne la description d'un marché phénicien sur les plages de l'Argolide. La présence des Phéniciens dans l'Égée primitive ne nous est attestée par rien, ni par les poèmes homériques, ni par l'histoire du commerce, ni même par celle de l'alphabet, ni par l'archéologie, ni

1) *Rhein. Mus.*, 1894, p. 111 et suiv.

par la toponymie, la linguistique ou la philologie. Je ne voudrais examiner ici que la première de ces assertions et étudier les passages des poèmes homériques, où apparaît le nom des Phéniciens.

Si l'on dresse le tableau de ces passages, dit M. Beloch, on a :

Σιδόνιοι Ζ 290; Ψ 743; δ 84, 618; ο 118.
Φοίνικες Ψ 744; ν 272; ξ 288; ο 415, 417, 419, 473.
Σιδὼν et Σιδονίη Ζ 291; ν 285; ο 425.
Φοινίκη δ 83; ξ 291.

au total dix-sept citations, dont quatre dans l'*Iliade* et treize dans l'*Odyssée*. En réalité ces dix-sept citations se réduisent à deux passages de l'*Iliade* et à quatre passages de l'*Odyssée*.

— Au chant VI de l'*Iliade* (v. 290-291), Hécube descend vers la chambre où, dans les aromates, θάλαμον κηώεντα, sont conservés les peplums brodés, œuvres de femmes sidoniennes qu'Alexandros lui-même, le héros divin, avait ramenées de Sidonie à travers la vaste mer,

ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμποίκιλοι, ἔργα γυναικῶν
Σιδονίων, τὰς αὐτὸς Ἀλέξανδρος θεοειδὴς
ἤγαγε Σιδονίηθεν, ἐπιπλὼς εὐρέα πόντον.

— Au chant XXIII de l'*Iliade* (v. 740-745), Achille offre, comme prix de la course, lors des funérailles de Patrocle, un cratère d'argent bien travaillé, contenant six mesures et dépassant tout en beauté, puisque c'étaient d'habiles Sidoniens qui l'avaient soigneusement façonné; des hommes phéniciens l'avaient apporté sur la mer nébuleuse et l'avaient exposé dans les ports, puis l'avaient donné en cadeau au roi Thoas.

....ἐπεὶ Σιδόνες πολυδαίδαλοι εὖ ἤσκησαν,
Φοίνικες δ' ἄγον ἄνδρες ἐπ' ἠεροειδέα πόντον,
στῆσαν δ' ἐν λιμένεσσι. Θόαντι δὲ δῶρον ἔδωκαν.

— Au chant IV de l'*Odyssée* (v. 83-84 ; v. 618), Ménélas parle de ses voyages à Chypre, en Phénicie, chez les Égyptiens, les Éthiopiens, les Sidoniens et les Erembes,

Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς,
Αἰθίοπάς θ' ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβούς,

et il donne à Télémaque un cratère travaillé, tout d'argent fondu, avec des lèvres cloisonnées d'or, qui lui vient du roi des Sidoniens, Phaidimos, son hôte,

δώσω τοι κρητῆρα τετυγμένον · ἀργύρεος δὲ
ἔστιν ἅπας, χρυσῷ δ' ἐπὶ χείλεα κεκράανται,
ἔργον δ' Ἡφαίστοιο · πόρεν δέ ἑ Φαίδιμος ἥρως,
Σιδονίων βασιλεύς.

— Au chant XIII de l'*Odyssée* (272-285), Ulysse invente le mensonge d'une navigation en compagnie des Phéniciens illustres : de Crète, ils devaient le passer en Élide ; mais la tempête les jeta sur la côte d'Ithaque où ils le débarquèrent ; puis ils retournèrent vers leur Sidonie aux belles maisons,

αὐτίκ' ἐγὼν ἐπὶ νῆα κιὼν Φοίνικας ἀγαυοὺς
ἐλλισάμην καί σφιν μενοεικέα ληΐδα δῶκα....
οἱ δ' ἐς Σιδονίην εὖ ναιομένην ἀναβάντες
ᾤχοντο.

— Au chant XIV de l'*Odyssée* (v. 288-310), Ulysse invente une autre histoire de naufrage en compagnie de Phéniciens, qui, d'Égypte, l'avaient emmené chez eux, puis le ramenaient à travers la mer de Crète,

δὴ τότε Φοῖνιξ ἦλθεν ἀνήρ, ἀπατήλια εἰδώς,
τρώκτης, ὃς δὴ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισιν ἐώργει ·
ὅς μ' ἄγε παρπεπιθὼν ᾗσι φρεσίν, ὄφρ' ἱκόμεσθα
Φοινίκην, ὅθι τοῦ γε δόμοι καὶ κτήματ' ἔκειτο.

— Enfin, au chant XV de l'*Odyssée* (v. 403 et suiv.), Eumée raconte son enfance dans l'île Syria, son éducation par une *nurse* phénicienne, et son enlèvement par des Phéniciens, qui ont séduit sa bonne et qui sont venus le vendre à la côte d'Ithaque.

I

Ce dernier passage est de beaucoup le plus long, le plus circonstancié et, je crois, le plus important ; tous les autres d'ailleurs s'y rattachent facilement : nous le prendrons pour centre de notre étude. Les philologues ont cru y remarquer un certain air de modernité ; Kirchhoff le rapporterait volontiers au travail de recension et de réfection des VIIIe ou même VIIe siècle, sans donner, d'ailleurs, aucun bon argument à l'appui de cette opinion. Je crois qu'à l'étude ce passage nous apparaîtra, ou du moins les faits qu'il relate nous apparaîtront comme exacte-

ment contemporains de la civilisation, de la vie sociale, des habitudes de navigation et de commerce, de toutes les mœurs décrites par le reste du poème homérique. Mais il faut l'étudier mot par mot, comme « les plus homériques » de Strabon, qui prennent la peine de « suivre vers par vers l'épopée ».

V. 403-404. Tu as entendu parler, sans doute, d'une île qu'on appelle Syrie, au delà d'Ortygie, à l'endroit où tourne le soleil.

> νῆσός τις Συρίη κικλήσκεται, εἴ που ἀκούεις,
> Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο.

Dans cette île Συρίη, les anciens reconnaissaient l'une des Cyclades, Σῦρος, l'île actuelle de Syra; Ὀρτυγία, *l'île aux Cailles*, était alors un autre nom de Δῆλος ou de Ῥήνεια. Telle est du moins l'opinion de Strabon et des scholiastes[1], et c'est aussi l'opinion de la plupart des critiques contemporains[2]. Quelques-uns pourtant des uns et des autres ont pensé à l'Ortygie sicilienne, à la petite île côtière qui contenait la fontaine d'Aréthuse et formait, dans la ville de Syracuse, le quartier de l'Ile, Νᾶσος[3]. Mais cette opinion semble peu défendable. L'*Odyssée*, en effet, nous parle de deux îles, l'une Συρίη, l'autre Ὀρτυγία. Or sur la côte sicilienne, nous ne trouvons qu'une seule île, qui s'appelle Νᾶσος ou Ὀρτυγία; c'est vainement que l'on a voulu découvrir une différence entre Νᾶσος et Ὀρτυγία, de façon à avoir d'une part le quartier d'Ortygie et d'autre part le quartier de Nasos, dont un autre nom serait Συρίη. On ne peut soutenir cette hypothèse, qu'aucun texte ne légitime, sans se mettre en contradiction avec les textes les plus formels[4]. Dans l'Archipel, au contraire, les positions respectives de Syra et de Délos conviennent exactement à la description homérique, ces deux îles se trouvant par la même latitude (environ 37° 25'), mais l'une, Syra, par 22° 33' de longitude est, l'autre, Délos, par 22° 57'. Quant à la différence entre les deux noms Συρίη et Σῦρος, Eustathe l'expliquait déjà en rappelant que telle autre île, voisine de Chios, s'appelle, suivant les auteurs, Ψυρία ou Ψύρος, dont

1) Strab., X, 5, 8. Eustath., *Comment.*, 1787, 15.
2) Voir Schlegel, *de Geogr. Hom.*, p. 62; Buchholz, *Hom. Real.*, I, p. 256.
3) Görlitz, *Der Himmel und die Himmelserschein.*, p. 10.
4) Thuc., VI, 3; Strab., I, 59; etc.

les modernes ont fait Psyra ou Psara, comme de Syros ils ont fait Syra[1]. Au reste Κόρινθος et Κορινθία, Νάξος et Ναξία et, dans Homère, Σιδών et Σιδονίη nous montrent assez comment l'onomastique grecque forme d'un nom de pays, Νάξος, un nom de ville, Ναξία, ou, inversement, d'un nom de ville, Κόρινθος, un nom de pays, Κορινθία.

Pourtant l'attribution de Ὀρτυγία à la Sicile pourrait se défendre par une interprétation particulière des mots ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο. Cette dernière expression, en effet, semble peu claire. Les anciens en avaient imaginé déjà plusieurs explications. Pour les uns, l'endroit où tourne le soleil désignait la direction est-ouest que le soleil prend chaque jour dans son tour quotidien. D'autres savaient qu'à Délos, sur la pente du Cynthe, une caverne était consacrée au Soleil et ils expliquaient qu'elle avait été jadis une sorte de cadran solaire naturel, sur les parois duquel tournaient l'ombre et la lumière de l'astre[2]. Parmi les modernes[3], quelques-uns ont pensé à la marche annuelle du soleil vers le nord et à son retour vers le sud : le poète aurait voulu dire qu'Ortygia était sous le tropique. Fausse pour l'Ortygie de l'Archipel, cette position ne le serait pas beaucoup moins, un peu moins cependant, pour l'Ortygie sicilienne, qui se trouve néanmoins à quelque quinze cents kilomètres du tropique : l'écart est un peu grand. L'explication la plus vraisemblable et la plus généralement adoptée est celle que donnaient déjà les commentateurs de l'antiquité. La situation πρὸς τρόπας ἡλίου, dit Eustathe, signifie πρὸς τὰ δυτικὰ μέρη, vers le couchant. Dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*, le soleil s'élève de terre, ὑπερέχειν γαίης[4], pénètre et monte dans le ciel, οὐρανὸν εἰσανιέναι, ἐς οὐρανὸν ἰέναι, ἀνορούειν[5], suit la voûte jusqu'au sommet,

1) Eustath., *Comment.*, 1787, 15 : ἡ δὲ ῥηθεῖσα Συρία μία τῶν Κυκλάδων, καλουμένη καὶ Σῦρος ἐν ἐκτάσει τῆς παραληγούσης ... ὥστε καθὰ Ψύρος Ψυρία νῆσος πρὸ τῆς Χίου, οὕτω καὶ Σῦρος Συρία... Ὀρτυγία δὲ ἡ Δῆλος... Τὸ δὲ ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο, ἀντὶ τοῦ κειμένη πρὸς τρόπας ἡλίου, ἤτοι πρὸς τὰ δυτικὰ μέρη τῆς Ὀρτυγίας... Ἕτεροι δὲ φασιν σπήλαιον εἶναι ἐκεῖ, δι' οὗ τὰς τοῦ ἡλίου ἐσημειοῦντο τροπάς, ὃ καὶ ἡλίου διὰ τοῦτο σπήλαιον ἔλεγον.

2) Eustath., *Comment.*, 1787, 15, voir le texte plus haut.

3) Voir Buchholz, *Hom. Real.*, I, p. 30.

4) Λ, 735.

5) γ,

en contourne le dôme, μέσον οὐρανὸν ἀμφιβαίνει[1], et retourne du ciel vers la terre, ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται[2], pour se coucher dans l'Océan. C'est ce mouvement de retour, προτράπηται, que désigne τροπαὶ ἠελίοιο : les mots, on le voit, sont les mêmes. Le contexte, d'ailleurs, est en faveur de cette interprétation : Syros, dit le poète, est au delà d'Ortygie, 'Ορτυγίης καθύπερθεν. Cet Ionien parle en habitant de l'Asie Mineure ; il emploie les termes des navigateurs ses compatriotes, qui dans leurs traversées vers la Grèce rencontrent d'abord Ortygie, puis, au delà, vers l'ouest, Syros. Cette explication semble donc la plus vraisemblable : une autre pourtant se présentera dans la suite de cette étude.

⁂

Mais cette île de Συρίη, disent certains, n'a jamais existé. W. Helbig lui-même, malgré sa connaissance du réalisme homérique, la croit « quelque peu mythique »[3]. Il m'est difficile de suivre Helbig en ceci. Une longue et minutieuse étude de la géographie odysséenne prouvera sans peine que cette géographie ne contient en somme que peu de légendes : ses descriptions correspondent toujours à une réalité ; même quand à première lecture elles semblent un peu légendaires, il est possible d'en identifier et d'en localiser presque tous les noms propres, même dans le cas de fables évidentes, comme pour la terre des Cyclopes, des Lestrygons ou des Trépassés. Si la description de Syros semble « mythique », il faut encore prendre garde : en discutant tous les mots, le fond de réalité ne tarde pas à apparaître. Le voici :

V. 405-411. Elle n'est pas très peuplée, mais c'est une bonne île : des bœufs, des moutons, beaucoup de vin et beaucoup de froment. Jamais la disette ne s'y fait sentir au peuple ; aucune autre maladie n'y accable les pauvres mortels ; mais quand à l'intérieur de la ville, les tribus des hommes ont atteint la vieillesse, Apollon à l'arc d'argent vient avec Artémis les frapper de ses traits sans violence.

1) ζ, 400 ; θ, 68.
2) λ, 18 ; μ, 381.
3) W. Helbig, *L'Épopée homér.*, trad. Trawinski, p. 24.

Eustathe rapprochait déjà ces vers homériques des vers où le poète des *Œuvres et des Jours* dépeint l'âge d'or[1], et il concluait à une légende de part et d'autre. Le rapprochement n'est que superficiellement juste. De tout temps, en effet, les navigateurs ont fait deux parts des îles de l'Archipel : les îles du sud et les îles du nord. Les îles volcaniques du sud, avec leurs émanations sulfureuses, leurs sources chaudes qui s'épandent en marais, et leur manque d'eau potable, sont fiévreuses, malsaines, d'un séjour intenable. « L'air de Milo, dit Tournefort[2], est malsain ; la ville est d'une saleté insupportable ; les ordures, jointes aux vapeurs des marais salants qui sont sur le bord de la mer, aux exhalaisons des minéraux dont l'île est infectée, à la disette des bonnes eaux, empoisonnent l'air de Milo et y causent des maladies dangereuses... » Les îles calcaires du nord, au contraire, éventées par le mistral et rafraîchies par le courant des Dardanelles, sont renommées pour leur salubrité. Entre ces deux groupes d'îles, comme le passage est fort court, le contraste n'en est que plus frappant ; aussi a-t-il été noté par tous les voyageurs : « L'île de Siphanto, — l'ancienne Siphnos, — continue Tournefort[3], est sous un beau ciel ; on le trouve encore plus charmant quand on arrive de Milo où l'air est infecté de vapeurs sulfureuses. On voit à Siphanto des vieillards de cent vingt ans ; l'air, les eaux, les fruits, le gibier, la volaille, tout y est excellent ; les raisins y sont merveilleux. Quoique l'île soit couverte de marbre et de granit, elle est pourtant des plus fertiles et des mieux cultivées de l'Archipel ; elle fournit assez de grains pour les habitants du pays, qui sont aujourd'hui de très bonnes gens. » Il est

1) Cf. *Oper. et Dies*, v. 111 seqq.

2) *Voyage du Levant*, I, p. 177.

3) Tournefort, I, p. 202-205. Cf. Choiseul-Gouffier, I, p. 15 : « Des cinq mille habitants que Tournefort a trouvés dans la ville seule de Milo, à peine en reste-t-il aujourd'hui deux cents, menacés d'être bientôt victimes de l'insalubrité du climat. Ces malheureux sont jaunes et bouffis, leur ventre énorme, et leurs jambes horriblement enflées leur permettent à peine de se traîner dans les décombres de leur ville... L'origine de cette influence pestilentielle me paraît remonter précisément à l'époque du nouveau volcan, qui s'ouvrit en face de Santorin... »

bien évident que Tournefort n'avait, ni sous les yeux ni dans la mémoire, notre passage de l'*Odyssée* : il rapporte simplement ce qu'il a vu. A la similitude des termes et des détails, cependant, on pourrait croire qu'il n'a fait que paraphraser la description homérique. Les autres voyageurs parlent comme lui : « Le climat de Siphanto, dit Choiseul-Gouffier, inspire le regret d'en sortir : le ciel y est toujours pur et serein, et l'heureuse fécondité de la terre permettrait aux habitants de se passer des îles voisines, si le désir de quelques superfluités ne les engageait à y avoir recours[1]. » — Nous allons trouver ces mêmes superfluités, ἀθύρματα, dans le texte homérique : c'est pour ces superfluités, colliers d'ambre, broderies ou bibelots de cuivre et d'argent, que les gens de Syria trafiquent avec l'étranger. — Depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, les navigateurs se sont transmis les renseignements de Tournefort et de Choiseul-Gouffier : nos *Instructions nautiques* signalent encore aujourd'hui que Siphnos « est renommée pour sa salubrité et la fertilité de son sol... ; le pays est bien cultivé, extrêmement fertile, et abonde en sources d'excellente eau[2]. »

Nous aurons souvent à citer ces *Instructions nautiques*. C'est, je crois, le meilleur commentaire de l'*Odyssée*. Les anciens avaient coutume de chercher dans les poèmes homériques la source de toute science et de toute vérité : pour l'*Odyssée*, cette conception me semble plus juste qu'on ne pourrait croire. A ne voir en effet dans l'*Odyssée* qu'une suite de légendes et qu'une œuvre d'imagination, on s'éloignerait beaucoup plus d'un juste sentiment des choses, qu'en la rapprochant de tels ou tels poèmes géographiques, demi-scientifiques, utilitaires, composés ou traduits par les Grecs et par les Romains, pour codifier leurs découvertes et celles d'autrui. Il y aurait quelque irrévérence sans doute, et une grosse erreur, à pousser jusqu'à l'extrême ce rapprochement entre Homère et Scymnus de Chios ou Aviénus. Il faut pourtant l'avoir présent à l'esprit : il ne faut jamais oublier les tendances utilitaires de l'esprit grec.

1) Choiseul-Gouffier, I, p. 23.
2) *Service hydrographique de la marine*, n° 691, p. 174.

κοινὴν πᾶσι τὴν εὐχρηστίαν
διὰ τὸ παρέξειν τοῖς θέλουσι φιλομαθεῖν [1].

Leurs poètes les connaissent et s'adaptent à leurs goûts : ces marins écoutent plus volontiers les vers qui peuvent les servir dans leurs navigations, et, tout en chantant, leur apprendre les chemins des eldorados, la longueur du voyage et le retour à travers la mer poissonneuse,

ὅς κέν τοι εἴπῃσιν ὁδὸν καὶ μέτρα κελεύθου
νόστον θ', ὡς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεαι ἰχθυόεντα [2].

Ce que Tournefort et les *Instructions nautiques* disent de Siphnos s'appliquerait aussi bien à Syra : « Elle est aussi des mieux cultivées et produit d'excellent froment, quoiqu'en petite quantité, beaucoup d'orge, beaucoup de vin et de figues, assez de coton, et des olives... Elle est plus fraîche que la plupart des îles de l'Archipel [3]. » Les *Instructions nautiques* répètent le même renseignement : « L'île est bien cultivée et produit de l'orge, des figues, des olives, du blé, du vin, etc. On expédie à Athènes et à Constantinople une grande quantité de légumes. La population est de 34.000 habitants... Sa position centrale en fait le marché de l'Archipel et son port est un port de chargement pour les bâtiments, surtout pour les vapeurs de presque toutes les nations. Le climat est remarquablement sain ; les froids extrêmes et la gelée y sont inconnus ; en été, on ressent quelquefois une chaleur étouffante ; cependant les vents prédominants soufflent du nord et maintiennent la température fraîche [4]. »

Syra, en effet, est aujourd'hui la capitale de l'Archipel grec. Centre de ravitaillement, de chargement et de déchargement pour toutes les marines étrangères, c'est comme le ponton où viennent trafiquer les indigènes de toutes les îles et de toutes les terres voisines avec les matelots du dehors, russes, égyptiens, français, italiens, allemands et anglais. C'est le commerce étranger, commerce de transit, qui fait la prospérité de Syra. Cette

1) Scym. Chii, v. 9-10.
2) *Odyss.*, IV, 389-390.
3) Tournefort, *Voyage du Levant*, II, p. 2-3.
4) *Instruct. naut.*, n° 691, p. 182.

prospérité est d'ailleurs toute récente. Il y a deux siècles, au temps de Tournefort, Syra n'avait aucun rôle et elle resta sans importance jusqu'à la Révolution grecque. Mais alors elle devint une sorte de port neutre, grâce à la religion de ses habitants : « C'est, disait Tournefort, l'île la plus catholique de tout l'Archipel ; pour sept ou huit familles du rite grec, on y compte plus de six mille âmes du rite latin. » Ces Latins, descendants des conquérants génois ou vénitiens, métis de corsaires ou de matelots francs et de femmes indigènes, s'étaient groupés autour de l'église des Capucins, sous la croix catholique et la protection française. Ils ne prirent aucune part à l'insurrection grecque : leur port fut donc de 1820 à 1830 le seul endroit où étrangers et belligérants pouvaient faire relâche et trafiquer en toute sécurité. Les guerres finies, l'habitude était prise, et Syra, au cours de ce siècle, demeura ce que sa voisine Myconos avait été aux siècles précédents, ce que son autre voisine Délos fut aux temps de Rome ou de l'Ionie, la grande escale et le grand entrepôt des étrangers dans l'Archipel.

*
* *

Car toutes les fois qu'un commerce étranger est maître de l'Archipel, il lui faut, dans l'une de ces trois îles, Syra, Délos ou Mycono, un « reposoir », comme disent les marins du xviiie siècle. Quand au contraire ce sont les indigènes continentaux des côtes européennes ou asiatiques qui détiennent le trafic, le rôle de ces trois îles disparaît : elles en cèdent les bénéfices à des ports continentaux, Corinthe, Athènes, Salonique, Smyrne, Éphèse ou Milet. Un coup d'œil sur une carte de l'Archipel et la lecture des *Instructions nautiques* nous expliqueront facilement cette loi.

Il faut nous représenter l'Archipel comme un champ clos où les quatre parois, de la Grèce à l'ouest, de la Thrace au nord, de l'Anatolie à l'est, de la Crète et des îles voisines au sud, ne laissent que trois entrées ou sorties. L'une au nord-est conduit par les Dardanelles vers la Marmara. Au sud-est, une grande porte entre Rhodes et la Crète s'ouvre sur l'Extrême Levant ; mais elle

sert beaucoup moins que l'étroit canal de Rhodes. De même au sud-ouest, c'est le canal de Cythère, autant et plus que la grande porte entre Cythère et la Crète, qu'ont toujours fréquenté les navigateurs. A l'intérieur de ces parois, le champ rectangulaire est divisé comme en deux chambres par la cloison presque continue, que forme un chapelet d'îles, l'Eubée, Andros, Tinos, Myconos, Icaria et Samos, ne laissant entre elles que quelques portes de communication. Pour les marines à voile, cette cloison eut de tout temps une grande importance, à cause du régime des vents dans cette mer. « Les vents prédominants dans l'Archipel, disent les *Instructions nautiques*[1], sont les vents du nord; de la fin de septembre à la fin de mai, ces vents alternent avec ceux de la partie du sud-ouest, qui sont plus fréquents lorsque l'hiver est doux. » Nous pouvons, pour nos études de géographie ancienne, ne pas tenir grand compte de ces vents du sud-ouest : ils soufflent pendant l'hivernage, à l'époque où toute navigation antique était presque interrompue. En réalité, ce sont les vents du nord qui sont les vrais maîtres de notre champ clos : « Les vents étésiens, poursuivent les *Instructions*, appelés *meltems* par les Turcs, sont les plus fréquents pendant la belle saison; ils commencent presque invariablement vers la fin de mars et durent jusqu'à la fin d'août; ils soufflent du nord au nord-est... La navigation de l'Archipel, bien que facile, réclame une constante attention, et l'on doit toujours garder en vue un port d'abri, que l'on puisse, dans le cas d'un coup de vent menaçant, atteindre avant l'obscurité, car le temps peut devenir assez obscur, — ἠεροειδὴς πόντος, *la mer nébuleuse*, dit l'*Odyssée*, — au milieu du labyrinthe des îles pour qu'on ne puisse pas voir la terre assez tôt pour l'éviter... Avec du vent du nord, un navire doit toujours mouiller sous le vent d'une île, car bien que ces vents soufflent quelquefois avec une extrême violence, ils ne sautent jamais au sud brusquement et l'on a toujours le temps de quitter le mouillage. Au contraire, avec les vents du sud, un voilier ne devra jamais mouiller sur le côté nord d'une

1) *Op. cit.*, p. 103.

île, car ces vents sautent brusquement, dans un grain, au nord et au nord-est et ils soufflent avec une telle violence qu'un navire ne peut appareiller. »

Ces considérations nous expliquent le premier rôle que va jouer pour les navigateurs à voile la cloison insulaire qui va de Samos à l'Eubée. S'ils veulent traverser l'Archipel de l'est à l'ouest ou inversement, les voiliers se tiendront toujours sous le vent, c'est-à-dire au sud, de ces îles qui leur serviront d'écrans contre la violence des vents du nord : or, sur cette grande route entre les côtes asiatiques et européennes, Myconos, Délos et Syra se présentent juste à mi-chemin de la traversée, comme les gîtes d'étape presque forcés. Aussi quand les Ioniens maîtres des deux côtes voudront un lieu de foire, de réunion et de culte commun, c'est Délos qui verra les grandes panégyries de l'hymne homérique.

Second rôle : cette cloison insulaire a un certain nombre de portes, que doivent forcément emprunter les voiliers pour passer de l'une des chambres dans l'autre, de l'Archipel nord dans l'Archipel sud ou inversement. Ces portes sont au nombre de six : entre l'Eubée et Andros, le canal Doro; entre Andros et Tinos, la passe Steno; puis les trois chenaux entre Tinos et Myconos, entre Myconos et Icaria, entre Icaria et Samos; et enfin le détroit de Samos. Toutes ces portes peuvent servir au passage, mais plus ou moins commodément. Venus du canal de Rhodes et montant aux Dardanelles, les voiliers orientaux qui veulent gagner la Marmara emprunteront tout naturellement le détroit de Samos : en réalité, grâce au jalonnement des Sporades, ce détroit est pour eux la continuation du canal de Rhodes. Mais venus du canal de Cythère, les navigateurs occidentaux pourront hésiter. Au temps de Tournefort, la route ordinaire des Hollandais et des Anglais est entre Nègrepont et Macronisi[1], donc par le canal Doro; les Français au contraire destinés pour Smyrne et pour Constantinople passent dans le canal de Tine à Mycone. Cette habitude des Anglais et des Hollandais peut sembler étrange; la route des Français est beaucoup plus commode, à

1) *Voyage du Levant*, I, p. 337.

cause des courants de l'Archipel. « Lorsque les vents sont d'entre nord-est et est, le rapide courant du Bosphore sort des Dardanelles, passe aux deux extrémités de l'île de Lemnos et s'avance vers la partie ouest de l'Archipel, en prenant une vitesse considérable dans le canal de Doro. Il court aussi avec une grande force dans la passe de Steno, ainsi que dans le large canal qui sépare Icaria de Mycono; mais il est moins rapide dans le canal entre Mycono et Tinos ». Ce canal de Mycono sans courant violent sera donc pour les petits voiliers la route la plus sûre et la plus facile : sur cette route, au moment de quitter l'Archipel du sud et ses nombreux points de relâche, avant d'entrer dans le désert sans îles de l'Archipel nord, nos trois îles de Syra, de Délos et de Mycono fourniront encore le gîte d'étape, à mi-chemin entre Cythère et les Dardanelles. De même, encore, la route traversière du sud-est au nord-ouest, du canal de Rhodes au canal de l'Eubée ou aux ports de Thessalie et de Macédoine, bref, presque toutes les diagonales de l'Archipel passent et se croisent en cet endroit.

Aussi, pendant la saison des vents de nord, c'est-à-dire pendant toute la saison naviguante, l'une ou l'autre de ces trois îles devient forcément le rendez-vous des voiliers étrangers. Aujourd'hui encore nos *Instructions nautiques* recommandent, « s'il y a la moindre apparence d'un coup de vent du nord, de ne pas hésiter un instant à chercher un abri temporaire dans le plus voisin mouillage, car il n'y a rien à gagner à tenir la mer[1]. » Les Grecs ont toujours suivi cette prudente habitude; aujourd'hui, comme au temps de Tournefort, il leur faut de courtes navigations et de fréquents reposoirs[2]. Les marins de l'Égée primitive sur leurs barques mal pontées devaient agir de même : Syra, Délos ou Mycono durent être un de leurs reposoirs habituels.

⁂

Mais entre les trois îles, leur choix a pu, semble-t-il, hésiter.

1) *Instruct. naut.*, p. 106.
2) *Voyage du Levant*, I, p. 169.

En fait, nous voyons à travers les siècles le trafic se déplacer de l'une à l'autre, sans autre motif apparent que le caprice des navigateurs qui se succèdent dans l'Archipel : Délos est préférée par les Ioniens, Myconos par les Francs du XVIII[e] siècle, et Syra par nos marines contemporaines. En regardant les choses de plus près, cependant, on s'aperçoit qu'en ces matières la part du hasard et du caprice humain est minime, et l'on peut découvrir les nécessités naturelles, qui à travers les siècles et les humanités changeantes ont étroitement déterminé le choix des marines successives.

De ces trois îles, Délos est la plus centrale; elle mène, disaient les anciens, le chœur des Cyclades. Juste à égale distance de Corinthe et de Milet, elle est aussi directement en face du chenal de Myconos. Elle possède en outre une bonne aiguade, « une des plus belles sources de tout l'Archipel : c'est une espèce de puits; il y avait en octobre 24 pieds d'eau et plus de 30 en janvier et février[1]. » Mais Délos est toute petite, sans cultures possibles, sans ressources. Situé sur le détroit qui la sépare de Rhéneia, son port est ouvert aux vents et aux courants du nord : il faudra le travail de l'homme aux temps hellénistiques et romains pour en faire un abri presque sûr, et, sitôt négligé, cet abri se comblera et deviendra intenable. Délos ne pouvait donc pas servir à tous les navigateurs. Les vaisseaux venus de loin n'y trouvaient ni bois pour leurs avaries, ni provisions pour leurs équipages, ni complète sécurité de mouillage pour une longue relâche. Mais ces inconvénients étaient sans grande importance si les caboteurs venaient de l'Archipel même, apportant avec eux leurs provisions de bouche, n'ayant besoin que d'eau potable, ne restant là d'ailleurs que quelques jours et retournant ensuite à leur port d'attache. Délos ne pouvait être et ne fut d'abord qu'un port indigène, un champ de foires annuelles, rendez-vous à certains jours d'une foule nombreuse, mais déserté le reste de l'année. Aux temps hellénistiques et romains, elle devint un grand établissement et un entrepôt permanent des marines étrangères; mais c'est à son temple alors et à ses privi-

1) Tournefort, *op. cit.*, I, p. 342.

lèges religieux[1] qu'elle dut ce renouveau de fortune, comme la moderne Syra aux temps de l'Indépendance le dut à son église des Capucins. Et il fallut un énorme travail des hommes, — môles, quais, magasins, etc., — pour la rendre apte à ce rôle que la nature ne lui avait pas réservé. Encore n'était-elle vraiment un grand marché qu'à certains jours; les arrivages jetaient sur ses quais des dizaines de milliers d'esclaves, vendus en quelques heures : « Débarque, négociant, expose ta marchandise, tout est vendu ! », disait le proverbe rapporté par Strabon[2]. La ruine du temple fut aussi la ruine de tout ce commerce. Le paganisme tombé, Délos redevint aussitôt le désert que nous connaissons aujourd'hui.

Myconos, presque aussi centrale que Délos, est placée, comme elle, à l'entrée de la passe commode. Elle a sur Délos l'avantage de la grandeur, de quelques champs de blé, de pâturages pour les moutons et d'une vaste rade bien abritée; mais elle manque de sources : « L'île de Mycono est fort aride... ; on y recueille assez d'orge pour les habitants, beaucoup de figues : les eaux y sont assez rares en été; un grand puits en fournit à tout le bourg[3]. » Enfin Syros, un peu moins centrale et plus éloignée de la passe, a tous les avantages de Myconos et aucun de ses inconvénients. Assez grande et assez fertile, elle a un bon port et une bonne aiguade : « La principale fontaine de l'île coule tout au fond d'une vallée assez près de la ville; les gens du pays croient, je ne sçais par quelle tradition, qu'on venait autrefois s'y purifier avant que d'aller à Délos[4]. » Sa rade est plus sûre encore que celle de Myconos, à laquelle elle fait face. Située sur la côte orientale de l'île, cette rade s'ouvre vers l'est ; celle de Myconos, au contraire, sur la côte occidentale de l'île, a son entrée vers l'ouest :

1) Strab., X, 485 : ἔτι μᾶλλον ηὔξησε κατασκαφεῖσα ὑπὸ Ῥωμαίων Κόρινθος· ἐκεῖσε γὰρ μετεχώρησαν οἱ ἔμποροι, καὶ τῆς ἀτελείας τοῦ ἱεροῦ προκαλουμένης αὐτοὺς καὶ τῆς εὐκαιρίας τοῦ λιμένος · ἐν καλῷ γὰρ κεῖται τοῖς ἐκ τῆς Ἰταλίας καὶ τῆς Ἑλλάδος εἰς τὴν Ἀσίαν πλέουσιν.

2) Strab., XIV, 668 : δυναμένη μυριάδας ἀνδραπόδων αὐθημερὸν καὶ δέξασθαι καὶ ἀποπέμψαι, ὥστε τὴν παροιμίαν γενέσθαι διὰ τοῦτο · ἔμπορε, κατάπλευσον, ἐξελοῦ, πάντα πέπραται.

3) Tournefort, *op. cit.*, I, p. 333.

4) Id., *ibid.*, II, p. 4.

cette différence d'orientation a déterminé, en grande partie, toute l'histoire de ces deux îles.

Car il n'est pas besoin d'un grand effort pour constater que, suivant la direction des courants commerciaux, les points de relâche sur une côte ou dans une mer se déplacent et se remplacent. La Sicile nous fournirait, de ce phénomène, l'exemple le plus typique : venu de l'Orient, le commerce grec avait fait de Syracuse en face de la Grèce, sur la côte orientale, son grand entrepôt; venu du sud, le commerce carthaginois transporta ce marché sur la côte méridionale, en face de l'Afrique, à Agrigente; venu du nord, le commerce romain de l'antiquité et italien de nos jours donne à Palerme, sur la côte du nord, en face de Pouzzoles et de Naples, le premier rang.

Les choses se sont passées exactement de même, dans l'Archipel. Les marins francs, venus de l'ouest, allèrent tout droit à la rade de Myconos, qui leur ouvrait ses deux promontoires. C'est là qu'ils prirent l'habitude de se ravitailler, de se fournir de pilotes et d'hiverner durant toute la mauvaise saison : « Dans les mauvais temps, ils relâchent ordinairement à Mycone et y viennent prendre langue pendant la guerre; il y vient souvent des barques françaises charger des grains, de la soie, du coton et d'autres marchandises des îles voisines...; le séjour de Mycone est assez agréable pour les étrangers; on y fait bonne chère; les perdrix y sont en abondance et à bon marché, de même que les cailles, les bécasses, les tourterelles, etc.; on y mange d'excellents raisins et de fort bonnes figues; le fromage mou qu'on y prépare est délicieux [1]. » Tournefort revient de Tinos à Myconos pour passer les quatre mois d'hiver, de décembre 1700 à mars 1701.

Inversement, la rade de Syros, ouverte vers l'Orient, s'offre d'elle-même aux marines orientales. Car l'île tourne le dos à l'Occident, à la Grèce [2]. Aussi, pendant toute l'histoire grecque, elle n'a aucun rôle, et le compte serait tôt fait des textes qui nous en

1) Tournefort, I, p. 334.

2) *Instruct. naut.*, p. 184 : le port de Syra, *le seul port de l'île*, se trouve sur son côté est.

parlent. Les géographes anciens ne font que la signaler, en ajoutant que l'île a une ville du même nom[1]. Un scholiaste nous raconte sa colonisation par les Ioniens, sous un certain Hippomédon[2]. Un autre scholiaste, copiant mal, sans doute, un passage de Théopompe, nous raconte sa conquête par les Samiens[3] : un certain Killicon aurait vendu sa patrie aux étrangers. Le fait d'une conquête samienne en lui-même n'est pas invraisemblable : le port de Syros pouvait être d'une grande utilité aux navigateurs samiens, venus de l'est. Mais ce fait est aussi plus que douteux : Killikon, dont la trahison était devenue légendaire, avait vendu, suivant d'autres, Milet ou Priène et non Syros[4]. La seule illustration de Syros lui vint de son philosophe Phérécyde qui fut compté parmi les *Sept* sages. Phérécyde, maître de Pythagore, n'avait pas eu de maître : il s'était, dit-on, formé tout seul en lisant les écrits mystérieux des Phéniciens[5]; aussi le père de Pythagore, qui connaissait la Phénicie, n'hésita-t-il pas à lui confier son fils[6]. Phérécyde avait écrit une cosmogonie et l'on montrait de lui, à Syros même, un cadran solaire, σώζεται δὲ καὶ ἡλιοτρόπιον ἐν Σύρῳ τῇ νήσῳ[7]. Faut-il rapprocher cet ἡλιοτρόπιον du texte homérique ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο, et nous demander si, dans la renommée publique, Syros n'était pas devenue l'île du Cadran? est-ce, au contraire, le texte homérique, mal interprété, qui a donné naissance et célébrité à cette histoire du cadran solaire[8]?... Sauf ces maigres détails, les auteurs ne nous disent rien de Syros.

Les inscriptions ne nous apprennent pas grand'chose de plus[9] : elles sont toutes de l'époque romaine. Sous l'Empire romain,

1) Strab., X, 485.
2) Schol. Dion. Perieg., v. 525.
3) Schol. Arist., *ad Pacem*, 363.
4) Cf. Müller, *Fragm. Hist. Graec.*, II, 334; Suidas, s. v. Κιλλίκων.
5) Eustath., *Comment.*, 1786, 49 : οὐκ ἐσχηκε καθηγητὴν κτησάμενος τὰ τῶν Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. Hesych. Mil., *Fragm. Hist. Graec.*, IV, p. 170, 69.
6) Iambl., *De vita Pyth.*, 9 et 11.
7) Diog. Laert., I, 11.
8) Cf. Bochart, *Chanaan*, I, p. 411.
9) Voir les inscriptions réunies par Stephanos, Ἀθήναιον, III et IV.

elles ne font mention que des festins publics et des réjouissances, où les citoyens riches convient leurs compatriotes et leurs amis des îles voisines[1] ; c'est toujours la *bonne* île de l'*Odyssée*. Elle avait connu pourtant de tristes jours un peu avant l'établissement de l'Empire : une inscription, que Boeckh attribue au temps de Pompée[2], raconte les tentatives des pirates, — Ciliciens, Cariens, navigateurs orientaux, — qui veulent prendre la ville pour la rançonner et qui font des rafles d'esclaves dans les villas de la côte. Par contre, la prospérité de Syros semble avoir grandi après l'établissement officiel du christianisme, c'est-à-dire à l'époque où ce sont les grands ports de l'Extrême-Levant, les ports asiatiques, de Constantinople à Alexandrie, d'Éphèse à Antioche, qui redeviennent le siège du commerce méditerranéen. Les rochers de sa rade sont couverts d'inscriptions chrétiennes[3] : *Seigneur, aide le navire de Philalithios ! Christ, secours ton serviteur Eulimenios !* Les noms sont grecs, authentiquement grecs, Φιλαλήθεος, Εὐλιμένιος, Λεόντιος, Διότιμα, etc. Mais leurs possesseurs sont venus de toutes les parties du monde hellénique : les Grecs des Cyclades, Andriens, Pariens, Naxiens, Théréens, y coudoient des Éphésiens, des Milésiens, des Égyptiens de Péluse, des Lyciens de Pinara, — des Orientaux de tout le Levant.

Si jamais les Phéniciens ont exploité l'Archipel, Syros a donc pu, a dû être une de leurs relâches, je dirais même leur principale relâche, tant le port de cette île paraît conforme à tout ce que nous savons des établissements phéniciens. Le type de ces établissements nous est décrit en quelques mots par Thucydide : *ᾤκουν δὲ καὶ Φοίνικες περὶ πᾶσαν μὲν τὴν Σικελίαν ἄκρας τε ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ ἀπολαβόντες καὶ τὰ ἐπικείμενα νησίδια ἐμπορίας ἕνεκεν τῆς πρὸς τοὺς Σικελούς*[4]. Ce sont des entrepôts, juchés sur un promontoire qui s'avance dans la mer, ou isolés dans une petite île qui fait face à

1) Ἀθήναιον, III, p. 537 : καὶ τοὺς παρεπιδημοῦντας ἐκ τῶν Κυκλάδων νήσων.
2) C. I. G., 2347 c. : διότι κακοῦργοι πλοῖα καὶ πλείονα ἐμβάλλειν ἡμῶν ἤμελλον ἐπὶ τὴν χώραν καὶ τὴν πόλιν κατὰ φύσιν.
3) Confer. Ἀθήναιον, IV, p. 25 et suiv.
4) Thuc., VI, 2, 6.

la grande côte. Nous aurons souvent à revenir sur le rôle joué à cette époque par les νησῖδια ἐπικείμενα, les îlots côtiers. Or le port de Syros contient justement l'un de ces îlots, l'île que les modernes appellent Gaidaro-Nisi, l'*Ile aux Anes* : « Cette île a un demi-mille de longueur, un tiers de mille de largeur et environ 30 mètres de hauteur ; sa distance au rivage est d'environ un demi-mille ; l'espace intermédiaire offre un mouillage assez bon par des fonds de 22 à 23 mètres, abrité des vents du nord qui soufflent quelquefois avec violence... ; les navires, par coup de vent de nord-est feront bien de mouiller sous le vent de Gaidaro[1]. » Par ses dimensions, par son mouillage, par sa proximité de la grande île, cet îlot semble aménagé tout spécialement pour devenir l'un de ces entrepôts, qui sont commodes à atteindre et commodes à quitter, faciles à surveiller et faciles à défendre contre les pirogues des indigènes. « Nous arrivâmes, dit le Périple d'Hannon, dans une rade où nous découvrîmes une petite île de cinq stades de tour ; nous y établîmes un poste de colons et nous l'appelâmes Kerné[2]. » A Syra, de même, nous dit Eumée dans son récit de l'*Odyssée*, vinrent les hommes de Phénicie, habiles marins, mais filous,

> ἔνθα δὲ Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἤλυθον ἄνδρες,
> τρῶκται[3],

et ils y laissèrent, comme à Kerné, une trace de leur passage dans le nom qu'ils donnèrent à la grande île, car ce nom de *Syros* ou *Syra*, qu'elle a conservé jusqu'à nos jours, me semble bien être d'origine sémitique.

II

Les anciens avaient cherché pour ce nom de Σύρος une étymologie grecque et, quelques calembours aidant, à leur mode ordi-

1) *Instruct. naut.*, p. 184-185.
2) *Peripl. Hannon.*, § 8.
3) *Odyss.*, XV, 415.

naire, ils l'avaient trouvée. Σῦρος, Συρία, disent les lexicographes[1], διὰ τὸ συρῆναι ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ γενικοῦ, parce qu'elle fut arrachée, sauvée du Déluge. Les modernes ont voulu remonter à une racine indo-germanique, *suar* ou *sur*, *briller*, *être éclatant de blancheur*. Syros serait l'île Blanche ; mais toutes les îles de l'Archipel avec leurs calcaires dénudés pourraient avoir ce nom[2]. Pape, dans son *Dictionnaire des Noms propres*, rapproche Σῦρος d'appellations semblables : Ὑρία, villes de Béotie, d'Isaurie, d'Iapygie, etc. (le σ initial étant tombé, comme il arrive fréquemment). Mais Bochart avait trouvé déjà une étymologie sémitique, en lisant le passage de l'*Odyssée* qu'il cite d'ailleurs : « Syros est une île riche, heureuse, *itaque per aphaeresim Phoenicibus familiarem, vel* שירה, *sira, pro* עשירה, *asira, id est dives, vel* שורה, *sura, pro* אשורה, *asura, id est beata.* » C'est là certainement une des pires étymologies de Bochart, qui souvent en a de mauvaises[3]. Il avait raison pourtant de chercher une étymologie sémitique : Σῦρος appartient à une classe de noms de lieux répandus dans toute la Méditerranée, des côtes syriennes aux côtes barbaresques et du détroit de Crimée aux Colonnes d'Hercule, mais plus fréquents dans l'Archipel. Ces noms datent sûrement d'une période commerciale où le trafic méditerranéen était aux mains d'un peuple sémitique, et leurs étymologies sémitiques apparaissent indiscutables, si l'on veut bien prendre garde que d'ordinaire ils sont accompagnés de leur traduction grecque ou latine. Dans toute la Méditerranée, mais surtout dans l'Archipel, il suffit d'une courte attention pour retrouver ces doublets gréco-sémitiques.

Quand on dresse, en effet, le tableau onomastique des îles de l'Archipel, on constate que chacune d'elles, dans l'antiquité grecque, eut plusieurs noms et que ces différents noms peuvent se ranger en deux classes. Les uns sont évidemment grecs, présentant à première rencontre un sens très clair pour une oreille grecque, telles l'île aux Cailles, Ὀρτυγία, l'île Sonnante,

1) Hesych., *Etym. Magn.*, s. v. Ἀσσυρία.
2) Pour ces étymologies, cf. Kl. Stephanos, Ἀθήναιον, III, p. 518.
3) Bochart, *Chanaan*, I, p. 410.

Κελάδουσσα, l'île des Bois, Ὑλήεσσα, Belle-Ile, Καλλίστη, etc. Les autres noms n'offrent en grec aucun sens et, dès l'antiquité, les scholiastes et déchiffreurs de logogryphes ne les peuvent expliquer qu'à grand renfort de calembours, tels les noms de Δῆλος, Πάρος, Σάμος, Νάξος, Θήρα, Σάμος, Σέριφος, etc. D'après cette différence, dressons les deux colonnes suivantes :

Δῆλος s'appelle aussi Ἀστερία, Πελασγία, Χλαμυδία, Ὀρτυγία, c'est-à-dire l'île de l'Astre, des Pélasges, du Manteau ou des Cailles. Le nom de Δῆλος reste obscur : les anciens disaient que l'île apparut, δηλοῖ, pour recevoir Latone en son enfantement [1].

Ῥήνεια s'appelle Κελάδουσσα et aussi Ὀρτυγία, l'île des Hurlements ou des Cailles.

Τῆνος s'appelle Ὕδρουσσα, Ὀφίουσσα, l'île de l'Aiguade ou des Serpents.

Εὔβοια, l'île des Bœufs, est aussi Μακρίς, Δολίχη, la Longue, mais aussi Βώμω, nom incompréhensible.

Κέως est encore une île de l'Aiguade, Ὕδρουσσα.

Κύθνος est l'île des Serpents, Ὀφίουσσα.

Μῆλος est l'île du Zéphyre, Ζεφυρία, mais elle a aussi d'autres noms incompréhensibles, Βύβλις, Μίμαλλις, Σίφις, etc.

Σίκινος est l'île du vin, Οἰνόη.

Κύθηρα est l'île de la Pourpre, Πορφύρουσσα.

Θήρα est la Très-Belle, Καλλίστη.

Ἀνάφη est aussi Βλίαρος ou Μεμβλίαρος.

Ἴος est l'île des Phéniciens ou l'île Rouge, Φοινική.

Ὠλίαρος (Anti-Paros) ou sa voisine Πάρος est l'île des Bois, Ὑλήεσσα.

Πάρος est l'île Plate, Πλάτεια, ou de Démeter, Δημητρίας, mais aussi Μινώα, Ζάκυνθος, etc.

Νάξος est l'île Ronde, Στρογγύλη, ou de Zeus, Δία.

Ἀμοργος est la Toute-Belle, Παγκάλη, ou l'île du Frais, Ψυχία.

Λῆμνος est Αἰθάλη et Σιντηίς, ou l'île de Héphaistos, Ἡφαιστία.

Θάσος est l'île d'Or, Χρυσῆ, ou de l'Air, Ἀερία.

Λέσβος est Ἴσσα, Ἱμέρτη, et la Touffue, Λασία, l'Heureuse, Μακαρία.

1) Aristot., ap. Plin., IV,22.

Χῖος est Αἰθάλη et l'île des Pins, Πιτύουσσα.

Σάμος est l'île de la Vierge, Παρθενία, l'île aux Chênes, Δρύουσσα, elle est aussi Ἴμβρασος.

Κάσος est l'Écume ou la Paille, Ἄχνη.

Il est à remarquer que, sauf pour Εὔβοια, ce sont toujours les noms incompréhensibles qui ont prévalu, non seulement pendant la période grecque, mais jusqu'à nos jours. Les marines successives se sont religieusement transmis cette onomastique, qu'elles ne comprenaient pas, mais qu'elles ont légèrement adaptée à leurs gosiers romains, arabes, vénitiens, génois, turcs, francs, hollandais ou anglais. Les seuls Italiens de la Renaissance en ont usé avec une certaine liberté, et leurs traductions ou leurs adaptations fantaisistes ont parfois substitué aux noms anciens quelque beau calembour : « aller vers l'Euripe », εἰς τὸν Εὔριπον, nous a donné *Negroponte*, et l'Eubée est devenue Nègrepont. Aux origines de leur histoire, les Hellènes eux-mêmes semblent avoir reçu ce dépôt de quelques prédécesseurs. Leurs idées à ce sujet étaient fort variables. Tantôt ils croyaient que ces noms étaient antérieurs aux noms qu'ils comprenaient, et tantôt ils les croyaient postérieurs. Homère, dit Strabon, connaissait sûrement la Samos ionienne; s'il ne nous parle que des deux Samos de Thrace et de Képhallénie, c'est que la Samos ionienne portait sans doute un autre nom : *Samos* en effet n'est pas son nom primitif, mais Μελάμφυλλος puis Ἄνθεμις et enfin Παρθενία, à cause du fleuve Παρθένιος, qui lui-même reçut par la suite le nom d'Ἴμβρασος[1]. Pour Strabon, donc, les noms grecs sont antérieurs aux autres. Il est vrai qu'en un autre passage il vacillera dans son opinion : Samos, dit-il, fut d'abord nommée *Parthenia*, au temps des établissements cariens, ἐκαλεῖτο δὲ Παρθενία πρότερον οἰκούντων Καρῶν, puis Anthèmis, puis Mélamphylos et enfin Samos[2]. Si le nom de Parthénia remonte aux Cariens, ce ne peut être qu'une traduction et non pas une invention grecque : un nom étranger, carien, a dû précéder le nom grec, et par la suite

1) Strab., X, 457.
2) Strab., XIV, 637.

nous trouverons en effet ce nom étranger de Samos dans la liste dressée par les géographes.

Ces contradictions ou de pareilles se retrouvent chez tous les auteurs, et, plus encore, d'un auteur à l'autre. Cependant la plupart s'accordent à attribuer quelques-uns de ces noms aux navigateurs orientaux, cariens ou phéniciens, dont parlait Strabon. Naxos, rapporte Diodore, s'appelait, d'abord, τὸ μὲν πρῶτον, *la Ronde*, Στρογγύλη, et elle fut occupée d'abord, πρῶτος, par des Thraces, car à cette époque les Cyclades se trouvaient, les unes complètement désertes, les autres très peu habitées. Des conquérants de Phthiotide soumirent ces Thraces et changèrent le nom de l'île qui devint Δία. Après deux siècles et plus de domination, les Thraces disparurent et des Kariens du Latmos colonisèrent l'île : leur roi Naxos, fils de Polémon, donna son nom à la colonie [1]. De même Thèras, dit Hérodote, était un descendant de Kadmos fixé à Sparte; allié aux familles royales, il fut tuteur des jeunes rois; sa tutelle finie, ne voulant pas redevenir sujet après avoir été le maître, il résolut de quitter Sparte et de retourner dans les îles, chez ses congénères. Dans l'île de Thèra, jadis appelée Καλλίστη, étaient les descendants d'un Phénicien, Membliaros, fils de Poikileus; Kadmos l'avait établi en cet endroit avec une colonie phénicienne. Ces colons occupaient l'île de Kallistè depuis huit générations, lorsque Thèras survint [2]. Héraclide du Pont racontait, de même, dans son Περὶ νήσων, qu'Oliaros était une colonie sidonienne [3]; et ce sont des Phéniciens de Byblos, disent les lexicographes, qui avaient donné le nom de Βύβλις à l'île Zephyria devenue par suite Mélos [4].

* * *

On peut n'avoir pas une confiance absolue, ni même une grande confiance, en ces traditions. Il est impossible pourtant de

1) Diod., V, 51.
2) Hérod., IV, 147.
3) *Fragm. Hist. Graec.*, II, p. 197.
4) Steph. Byz., s. v. Μῆλος.

n'en pas tenir compte, d'autant que, en étudiant ces doublets, il en est qui arrêtent à première lecture. Nous ne pouvons les étudier tous. Mais j'en voudrais prendre ici trois ou quatre des plus typiques.

Kasos, dit Pline, s'appelait jadis Ἄχνη[1], et elle s'appelait encore Ἀστράβη, *la Selle*[2]. Kasos, à l'est de la Crète, est comme la première pile du pont insulaire qui, par Karpathos, Saros et Rhodes, s'en irait de la Crète aux promontoires avancés de l'Asie Mineure. Au long de ces îles, une route de navigation commode, à couvert des vents du nord, unit les côtes asiatique et crétoise. Les détroits de Karpathos et de Kasos sont, en outre, « les grands passages qui conduisent de la partie orientale de la Méditerranée dans l'Archipel; le chenal de Kasos a environ 25 milles de largeur entre l'extrémité sud-ouest de l'île et le cap crétois de Sidero; ce chenal est très profond et les seuls dangers qu'on y trouve sont des hauts fonds qui s'avancent au devant du cap Sidero; le courant porte généralement au sud[3]. » Cette phrase des *Instructions nautiques* montre bien dans quelles circonstances ce chenal sera suivi par les voiliers : pour entrer dans l'Archipel, en venant de l'est, le détroit entre Rhodes et l'Asie Mineure, abrité des vents du nord, est préférable; mais pour sortir de l'Archipel, le vent du nord et le courant mènent droit à la porte de Kasos les voiliers levantins destinés à la Syrie ou à l'Égypte. Kasos elle-même est très montagneuse : « ses rives consistent principalement en hautes falaises de roche avec de grands fonds à toucher »; mais, tout près, des îlots offrent un bon mouillage à l'abri des vents du nord-ouest[4].

Appliqué à une telle île, le nom de Ἄχνη s'explique sans peine : Ἄχνη, dit l'*Etymologicum Magnum*, πᾶσα λεπτότης ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ, le mot d'ἄχνη désigne toute particule ténue, tout duvet, humide ou sec. Dans l'*Iliade*, une comparaison revient souvent entre les

1) Plin., V, 36.
2) Steph. Byz., s. v. Κάσος.
3) *Instruct. naut.*, p. 217.
4) *Instruct. naut.*, p. 216-217.

poussières d'hommes tourbillonnant sous le vent de la fuite et les poussières de l'aire, où l'on vanne le blé pour séparer le grain et la bourre, καρπόν τε καὶ ἄχνας[1]. Une autre comparaison non moins familière nous montre le vaisseau piquant et bondissant sur la lame, tout couvert d'écume et de poussière d'eau, ἡ δέ τε πᾶσα ἄχνῃ ὑπεκρύφθη[2]. Les hautes falaises de Kasos, opposées à la grande mer et aux houles du sud, présentent souvent le spectacle décrit par un vers de l'*Odyssée* : « C'étaient des côtes accores, rocheuses et pointues où grondait la mer et tout était couvert par l'ἄχνη du flot[3]. » Pourtant ce substantif ἄχνη, pris comme nom géographique, déroute l'esprit : au lieu du substantif isolé, *l'Écume*, on attendrait plutôt un nom composé, comme *l'Île de l'Écume*, ou une épithète, comme l'*Écumeuse*, Ἀχνήεσσα ou Ἄχνουσσα, ainsi que nous verrons tout à l'heure Ὑλήεσσα et Κελάδουσσα. Une telle appellation ne semble donc pas un mot original, populaire. Les Français ont donné longtemps au Pirée le nom de *Port-Lion* ou *Port-Lyon*[4] ; Port du Lion eût été bien plus conforme à leur onomastique ordinaire : c'est qu'ils ne faisaient que répéter, en le traduisant à peine, le nom italien *Porto Leone*. On peut soupçonner quelque opération semblable des Grecs anciens au sujet de Ἄχνη.

Bochart avait déjà signalé que l'équivalent d'ἄχνη serait, en hébreu, קַשׁ, *cas*[5]. On ne saurait trop insister sur cette équivalence. Homère compare les guerriers fuyants aux pailles que le vent balaie sur les aires sacrées,

ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱερὰς κατ' ἀλωάς[6],

et la même comparaison se retrouve dans la Bible : « Comme le *kas* sous le vent du désert, je les ai dispersés », dit l'Éternel à

1) *Iliad.*, V, 501.
2) *Iliad.*, XV, 626.
3) *Odyss.*, V, 400-405. Cf. *Odyss.*, XII, 238 :

ὑψόσε δ' ἄχνη
ἄκροισι σκοπέλοισιν ἐπ' ἀμφοτέροισιν ἔπιπτεν.

4) Michelot, *Portulan*, p. 395, garde encore ce nom en 1824.
5) Bochart, *Chanaan*, I, p. 372.
6) *Iliad.*, V, 501.

Jérémie[1]. Κάσος serait une excellente transcription grecque de *qas*. La lettre initiale de קש, le *qoph*, a été rendu par un κ. Cette lettre, en effet, conservée par les Latins, qui en firent leur *q*, avait rapidement disparu de l'alphabet grec, qui ne garda que le כ, le *kaph*, le κάππα. N'ayant plus les deux lettres, il semble que pour la transcription des mots sémitiques, les Grecs aient rendu le plus souvent par un κ le *qoph* initial, et par un χ le *kaph* initial : la règle n'est pas absolue et quelquefois, au contraire, le *qoph* initial est rendu par un χ, ou, plus souvent encore, le *kaph* initial par un κ. Mais on trouverait beaucoup plus d'exemples en faveur de la règle que contre elle : *Qadesch Barnea* = Κάδης Βάρνη, *Qabzeel* = Καβέσεήλ, *Qadmiel* = Καδμιήλ, etc., pour ne citer que des noms propres et des transcriptions indiscutables.

Κάσος semble donc bien un nom sémitique transcrit en grec, et Κάσος-Ἄχνη forment un doublet, dont Κάσος serait, d'après certains indices, l'original et Ἄχνη la traduction. Pour en revenir, en effet, à notre exemple de *Porto-Leone* et *Port-Lion*, on peut présumer que les Grecs copièrent, en le traduisant, le nom sémitique, — et en l'écourtant sans doute : *Kas* devait être précédé d'un déterminatif, comme île ou roche, *I-Kas*, *l'Ile de l'Écume*, *Sor* ou *Sar-Kas*, la *Roche de l'Écume*, et peut-être ce déterminatif n'a-t-il pas si complètement disparu que, dans la suite, nous n'arrivions plus à le retrouver.

*
* *

Voilà donc un premier exemple, Κάσος-Ἄχνη, qui paraît convaincant. Toutefois, isolé, il ne peut suffire : on aurait toujours le droit d'alléguer la part du hasard et des rencontres, même invraisemblables. Voici donc quelques autres de ces doublets.

L'île la plus voisine de Délos, celle que les marins actuels appellent la grande Délos, était pour les Anciens Ῥήνεια, *quam Anticlides Celadussam vocat, item Artemin Hellanicus*[2] ; Strabon ajoute le nom d'Ὀρτυγία, qu'il rapporte à une période antérieure,

1) *Jerem.*, XIII, 23.
2) Plin., IV, 22.

ὠνομάζετο δὲ καὶ Ὀρτυγία πρότερον[1]. Mais la plupart des auteurs réservent ce dernier nom à la petite Délos.

Κέλαδος, dit l'*Etymologicum Magnum*, signifie le tumulte et le bruit, σημαίνει τὸν θόρυβον καὶ τὴν ταραχήν. Homère emploie ce mot pour désigner le brouhaha de la bataille, le choc des armes et les hurlements des combattants. Il emploie l'épithète κελάδων pour les torrents mugissants et pour les vents qui gémissent sur la mer,

ἀκραῆ Ζέφυρον, κελάδοντ' ἐπὶ πόντον[2].

Κελάδων est resté le nom d'un torrent d'Arcadie. Ce nom de Κελάδουσα convient à la grande Délos. Sa forme déchiquetée, les baies fissurées et profondes qui la coupent presque de part en part, ses roches saillantes, ses aiguilles surplombant la mer de 150 mètres[3] racontent la lutte des flots qu'en tout temps les courants et les vents du nord lancent contre ces rochers; car cette île se dresse sans abri, en travers de la passe de Myconos, en face du mistral et du courant des Dardanelles. Les hurlements de ces flots donnèrent toujours naissance à de terribles histoires de *vroucolacas*, de revenants, et Bondelmonte signale au nord de Syra la Roche aux Chèvres où les esprits immondes se donnent rendez-vous; quand un navire vient à passer ou à séjourner pour la nuit, c'est un tel sabbat et de tels rugissements que ciel et terre semblent vouloir crouler, et les esprits crient à pleine voix les noms des navigateurs[4]. Hannon le Carthaginois éprouva les mêmes terreurs dans cette île du Couchant, que ses devins lui conseillèrent d'abandonner à cause des tumultes et cris nocturnes[5].

Dans toutes les langues sémitiques, les racines רנה, *ranea*, et רנן, *ranna*, existent avec leurs dérivés, pour désigner tous les bruits violents, toutes les clameurs et tous les murmures des êtres et

1) Strab., X, 486.
2) *Odyss.*, II, 421.
3) *Instruct. naut.*, p. 186.
4) Bondelm., *Lib. Insul.*, p. 93 : « est ad septentrionem Syri Capraria Scopulus, in quo, ut aiunt, spiritus pervagantur immundi, et, dum naves transeunt vel in nocte casu morantur, tantus strepitus et mugitus vocum erigitur, quod coelum et terra ruere videtur. »
5) Hannon, *Peripl.*, 14.

choses, froissements d'armes, vibrations de cordes, cris humains de joie ou de douleur : bref, l'équivalent exact du grec κέλαδος est l'hébreu רנה *rinea*, dont ῥήνεα serait la transcription grecque très fidèle. Des trois consonnes de la racine sémitique, en effet, la troisième est cette aspirée très douce ה, que les Indo-Européens semblent n'avoir jamais pu rendre et dont les Grecs dans leur alphabet firent la voyelle ε ; ici, la diphthongue ει en tiendrait la place ; on trouve aussi l'orthographe Ῥηνεία qui conviendrait tout aussi bien.

Au fond de l'Adriatique, les Grecs avaient un autre groupe d'îles Κελαδοῦσσαι, et sur les côtes d'Espagne un fleuve Κέλαδος a gardé jusqu'à aujourd'hui leur nom de Celado[1]. De même, il est possible que les Phéniciens aient connu d'autres îles hurlantes. Entre la Sicile et l'Afrique, la petite île actuelle de Pantellaria, l'ancienne Κόσσυρα, semble avoir porté le nom sémitique de אירנים, *Iranim*, qu'on lit au revers de certaines monnaies puniques[2]. Ce nom, ainsi que le reconnaissent les éditeurs du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, paraît se rattacher à cette classe de noms insulaires qui se rencontrent dans toute la Méditerranée et qui sont composés du mot *ai* ou *i*, אי ou י, *île*, *terre* (les Grecs ont transcrit αι, ε, ι, et les Latins *e*, *i*, *ae*), et d'un déterminatif : telle cette île des Éperviers sur la côte sarde que les Grecs nomment Ἱεράκων νῆσος et qu'une inscription phénicienne nomme *Ai-nosim*[3]. Ce déterminatif dans *I-ranim* ne pourrait-il pas être dérivé de la même racine רנן ou רנה, *ranna* ou *ranea*? L'hébreu רן, *ran*, *hurlement*, aurait son pluriel régulier רנים *ranim*, que l'on ne trouve qu'une fois dans la Bible sous la forme construite רני *rane*. Nous aurions l'île des Hurlements, *I-ranim* : l'onomastique palestinienne nous fournit un lieu-dit *les Sanglots*, בכים *Bokim*, — Κλαυθμῶνες, traduisent les Septante, *id est plorationes*, ajoute la Vulgate[4], — et ce mot *Bokim* se rattache à la racine *bakea*, exactement comme *ranim* se rattacherait à *ranea*.

1) Cf. Pape Benseler, *Wört. der Griech. Eigenn.*, s. v.
2) Cf. C. I. S., I, p. 181.
3) Cf. C. I. S., I, p. 182 et suiv.
4) *Juges*, II, 2 et 5.

∴

Le doublet Ῥήνεια-Κελάδουσα semble donc de même origine et de même date que le doublet Κάσος-Ἄχνη. Un nouvel exemple nous est fourni par deux noms de Σάμος.

Samos est l'une des grandes étapes sur la route de détroits côtiers, qui bordent l'Asie Mineure et qui, de Rhodes, conduisent par une sorte de canal presque continu jusqu'à Constantinople. Les anciens se représentaient même cette route comme parfaitement rectiligne, orientée tout droit du sud au nord, si bien que, du canal de Rhodes au Bosphore, c'était comme un tuyau dont la paroi de droite, formée par la côte asiatique, serait pleine et dont la paroi de gauche, au contraire, formée par les îles, serait ajourée[1]. De tout temps cette route a été suivie par les voiliers et jalonnée d'escales, à distances régulières : « Le port de Scio (Chios), dit Tournefort, est le rendez-vous de tous les bâtiments qui montent ou qui descendent, c'est-à-dire qui vont à Constantinople ou qui en reviennent pour aller en Syrie et en Égypte... ; tous les bâtiments qui descendent de Constantinople en Syrie et en Égypte, s'étant reposés à Scio, sont obligés de passer par l'un des détroits de Samos (le grand détroit entre Icaria et Samos ou le petit détroit entre Samos et la côte asiatique). Il en est de même de ceux qui montent d'Égypte à Constantinople. Ils y trouvent de bons ports et leur route serait trop longue s'ils allaient passer vers Mycone et vers Naxie. Ainsi ces *Boghas* (détroits) sont les véritables croisières des corsaires, comme on parle dans le Levant, c'est-à-dire que ce sont des lieux propres pour reconnaître les bâtiments qui passent[2]. »

Le petit détroit de Samos, à cause même de son peu de largeur, a toujours semblé un lieu d'excellente embuscade pour les pirates. Au cours de ce siècle encore (1821), « les marins ne traversent point ce détroit sans être saisis de crainte, car c'est là que les corsaires attendent leur proie ; tous les rivages sont bordés de criques, de petites anses, de ports formés par des écueils ; les

1) Cf. Strab., XIII, p. 584 ; XIV, p. 655.
2) Tournefort, *op. cit.*, II, p. 103.

corsaires sortent de là pour tomber sur les navires marchands[1] ». C'est dire que l'exploitation commerciale de l'Archipel est à peu près impossible, quand on n'est pas maître de ce détroit et quand une forteresse ou une guette n'en garantissent pas le libre usage et la sécurité.

La face de l'île qui regarde le détroit est une grande plaine ondulée, bien arrosée, une grasse terre verdoyante, qui semble plus verte encore, comparée aux îles voisines[2]; l'île s'appela Μελάμφυλλος, *à la sombre ramure*, à cause de cette qualité du sol, διὰ τὴν ἀρετὴν τοῦ ἐδάφους[3]. Cette plaine fleurie, — Ἀνθεμοῦς, autre nom de Samos, — est limitée au nord par une haute montagne, dont les chênes, malgré les déboisements de plusieurs siècles, fournissaient encore des chargements de valonée aux contemporains de Tournefort[4]. — Δρυοῦσσα est encore un nom de Samos. Restent les noms de Παρθενία et d'Ἴμβρασος.

Παρθενία, suivant les uns, était une épithète de la ville que les poètes appellent la ville des nymphes, ἄστυ νυμφέων[5]. Suivant d'autres, c'était, appliqué à l'île tout entière, le nom du petit fleuve qui, traversant la plaine, venait se jeter dans le détroit et qui portait aussi le nom d'Ἴμβρασος[6]. Cette épithète παρθένιος se retrouve souvent dans l'onomastique grecque, attribuée à des fleuves, des monts, des îles ou des promontoires. Les anciens l'expliquaient par le substantif παρθένος, *la Vierge* : c'étaient pour eux des Iles, des Monts, des Caps, des Fleuves de la Vierge ou des Vierges[7]. Cette explication peut servir quelquefois; peut-être n'est-elle pas toujours la bonne, car en Arcadie, on donne le nom de παρθένοι à des cyprès sacrés[8] et de nombreuses légendes de

1) Michaud et Poujoulat, *Corresp. d'Orient*, III, p. 451.

2) Tournefort, *op. laud.*, II, p. 105.

3) Iambl., *Vit. Pythag.*, III.

4) Tournefort, *op. laud.*, II, p. 107 : « On charge dans cette île des *velanèdes* pour Venise et pour Ancône; c'est cette espèce de gland que l'on réduit en poudre pour tanner les cuirs. »

5) Anacreont., fr. 51.

6) Strab., *loc. cit.*

7) Strab., X, 543.

8) Paus., VIII. 24, 7.

vierges changées en cyprès nous prouvent que tous les Grecs employaient ce mot comme les Arcadiens. Κυπαρισσία est aussi une épithète de Samos, et cette épithète donne toute sa valeur à cette autre que nous avons déjà rencontrée, μελάμφυλλος[1]. L'équivalent du grec κυπάρισσος est l'hébreu ברוש, *beros*. Or, il faut tenir compte des deux faits suivants :

1° Non loin des côtes d'Espagne, une île que nous appelons Iviça, que les Romains avant nous appelaient *Ebusus*, avait reçu des Grecs, avec le nom de Αἴβουσος, celui de Πιτύουσσα, l'*île des Pins*, et il semble bien que cette appellation soit la traduction du nom phénicien אי־בשם, *Ai-bousim*, que l'on trouve sur une monnaie punique, dont *Ebusus*, Αἴβουσος, Ἔβυσος et notre *Iviça* ne sont que des adaptations successives[2]. Il est constant d'ailleurs que dans toutes les mers fréquentées par les Phéniciens ou les Carthaginois, on rencontre des noms d'îles, formées — nous l'avons vu plus haut —, du mot אי, *ai*, ou י, *i*, qui signifie *terre*, *île*, et d'un déterminatif.

2° Il semble bien que le β des Grecs ait toujours été prononcé comme un V, non comme un B. Les Grecs d'aujourd'hui n'ont pas notre articulation B et ne peuvent la figurer ou l'émettre qu'en réunissant deux de leurs consonnes, μπ ou μβ ; c'est par ce moyen qu'ils transcrivent et qu'ils prononcent nos noms européens : Byron pour eux est Μπύρων ou Μβύρων. Il semble bien aussi que leurs ancêtres aient éprouvé le même embarras en face du ב sémitique, qu'ils transforment souvent en π et en φ au début des mots, ou qu'ils transcrivent, dans le corps du mot, à la façon de leurs descendants par μπ ou μβ, ou tout simplement par un μ : Ἄμραμ, dit Alexandre Polyhistor, au lieu de *Abraham*.

En raison de ces faits, je crois que Ἴ-μβρασος est l'adaptation grecque du nom sémitique י־ברשם, *I-Brosim*, comme Ἄι-βουσος est l'adaptation de *I-bousim* : Κυπαρισσία et Παρθένιος en seraient la double traduction. Nous aurions une preuve peut-être, un indice

1) V. *Instruct. naut.*, p. 305, pour les forêts d'essences résineuses : « On faisait autrefois de la poix et du goudron en abondance dans les montagnes de l'île ; mais les forêts sont aujourd'hui presque entièrement abattues. »

2) Movers, II, p. 585.

tout au moins, dans l'histoire onomastique d'une autre ville Κυπαρισσία.

Parmi les villes des Phocidiens, à côté de Delphes et de Krisa, l'*Iliade* mentionne une ville du Cyprès, Κυπάρισσος, dont le nom disparut aux siècles postérieurs et dont le site, chez les Grecs eux-mêmes, demeura inconnu ou douteux[1]. Les commentateurs et les voyageurs, anciens et modernes, ont transporté cette ville d'un emplacement à un autre. Un scholiaste la retrouvait à Apollonias; Ottf. Müller la découvrit dans le village actuel d'Arachova, sur le Parnasse, et Bursian dans une autre Arachova sur le chemin de Daulis à Delphes[2]. Leake la plaçait aussi dans le Parnasse à Lykoreia, non loin de Delphes[3]. Mais Pausanias en faisait une ville maritime et croyait qu'à ce nom oublié, on avait substitué celui d'Ἀντικύρα. Or, au fond de ce golfe d'Anticyre, sur la route qui, suivant une profonde vallée, mène aux plaines de l'intérieur, à l'endroit du défilé le plus facile à défendre, se trouve une ville d'Ἄμβρυσος ou Ἄμβρωσος, avec un culte de la déesse maritime, que la légende grecque croyait être venue de Crète, Ἄρτεμις Δικτυνναία[4]. Les gens d'Ambrusos vivent de la culture industrielle de la cochenille; ces côtes sud de la Phocide et de la Béotie sont pleines des souvenirs de Kadmos débarqué à Krisa et d'Hèraklès honoré à Boulis, Thespies, etc.; dans certains ports, plus de la moitié de la population s'adonne à la pêche de la pourpre[5]. Je crois que la Κυπάρισσος homérique et cette Ἄμβρυσος ne font qu'une seule et même ville.

Ce nom d'Ἄμβρυσος, avec toutes les variantes qu'en donnent géographes et commentateurs, Ἄμβρυσσος, Ἄμφρυσος, Ἄμβρωσος, serait une transcription tout à fait littérale de *beros* ou *berous*, avec l'α prosthétique si fréquent dans toutes les onomastiques empruntées ou transcrites. Nous aurons, par la suite, bien

1) *Iliad.*, II, 519. Sur tout ce passage, cf. Buchholtz, *Homer. Real.*, I, p. 162.

2) Ottf. Müller, *Orchom.*, p. 484; Bursian, *Geogr. von Griechenl.*, I, p. 170.

3) Leake, *North. Greece*, II, p. 579.

4) Cf. Preller, *Griech. Myth.*, I, p. 317; Paus., X, 36.

5) Paus., X, 37, 3 : οἱ δὲ ἄνθρωποι οἱ ἐνταῦθα πλέον ἡμισεῖς κόχλων ἐς βαφὴν πορφύρας εἰσὶν ἁλιεῖς.

d'autres exemples de cette prosthèse dans les mots empruntés par les Grecs aux Sémites. Qu'il suffise ici d'en rappeler un concluant. On s'accorde généralement à retrouver dans les monts Ἀταβύριος de Rhodes et de Sicile des *tabor* ou *tabour*, ὀμφαλός, *nombril*, phéniciens[1] ; c'est sous la forme Ἀταβύριον que Polybe connaît le *Tabor* de Palestine[2]. Entre le samien Ἴμβρασος et le phocidien Ἄμβρυσος, il y a des différences. Mais si Polybe écrit Ἀταβύριον, Josèphe et les lexicographes donnent toujours au mont palestinien le nom de Ἰταβύριον[3]; je crois d'ailleurs avoir expliqué que, dans Ἴμβρασος, les Grecs transcrivaient un mot composé *I-brosim*, et que dans Ἄμβρυσος nous n'avons qu'un *a* prosthétique. Sur l'autre différence de vocalisation, ρας et ρυς, nous aurons à revenir par la suite.

Pour Samos, d'ailleurs, nous avons un autre doublet gréco-sémitique. Car ce nom même de Σάμος est l'équivalent du grec ὕψος, *hauteur* : Strabon sait encore que dans la vieille langue grecque ces deux mots étaient synonymes, ἐπειδὴ σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη[4]. Il pense avec raison que l'île a reçu ce nom en raison de sa hauteur : elle a des montagnes qui s'élèvent à 1.500 mètres. Dans presque toutes les langues sémitiques, on trouve la racine שמה, *sama*, avec le sens de *s'élever*, *être haut* (arabe et araméen) : c'est à cette racine que tous les Sémites ont emprunté le nom des cieux, *samaim*. L'arabe et l'araméen ont l'épithète *sam*, *haut*, *élevé* : Samos serait donc *Sama*, *la haute*. C'est à une forme féminine, en effet, qu'il faut penser, à cause des variantes Σαμία et Σάμη qui alternent avec le nom de Σάμος : Σάμη serait la transcription rigoureuse exacte de שמה, *samah*. Une autre île grecque, dans la mer Ionienne celle-là, portait ce même nom de Σάμη. Elle faisait partie du royaume d'Ulysse. Rocheuse, παιπαλόεσσα, dit l'*Odyssée*, montagneuse, ὀρεινή, dit Strabon, avec une haute tête dressée à 1.600 mètres au-dessus de la mer[5], elle reçut des Grecs le nom

1) Cf. Kiepert, *Geogr.*, 123; H. Lewy, *Die Semit. Fremdwörter*, p. 194.
2) Polyb., V, 70.
3) Joseph., Ant., V, 1, 22 ; XIII, 15, 4 ; etc. Cf. Suidas, Hésych.
4) Strab., VIII, p. 346; XIV, p. 647.
5) *Odyss.*, IV, 671 ; Strab., X, p. 457; *Instruct. naut.*, p. 10.

de Κεφαλληνία ou de Κρανία : dans la légende locale Σάμος et Κράνιος sont fils de Κέφαλος.

*
* *

Afin de ne pas allonger outre mesure notre démonstration, je voudrais m'en tenir actuellement à ces quatre ou cinq doublets Κάσος-Ἄχνη, Ῥήνεια-Κελάδουσσα, Ἴμβρασος-Παρθένιος, Σάμος-Ὕψος, etc. J'ai dit qu'il existait toute une collection de ces mêmes doublets dans l'Archipel, dans la mer Ionienne, comme sur les côtes de Sicile et d'Afrique : un à un, ils se présenteront à notre examen; je n'en ajouterai ici qu'un autre exemple, parce qu'il se rapporte directement à notre texte homérique.

L'*Odyssée* et les navigateurs modernes nous ont parlé des îles calcaires de l'Archipel et de leur salubrité. Tournefort et Choiseul-Gouffier nous vantaient surtout le climat et l'air de Siphnos. Or cette île, dans l'antiquité, portait aussi les noms de Μερόπη ou Μεροπία et de Ἄκις. *Siphnos ante Meropia et Acis appellata*. Ἄκις doit s'expliquer par la racine ἀκέω, *soigner* : la langue commune emploie plutôt ἄκος, *remède*; mais Galien désigne par ἄκις une sorte de bandage. Ἄκις pourrait donc signifier *la guérison*, et, comme nom de lieu, le *Sanatorium* : le texte de Tournefort nous dit assez que Siphnos méritait ce nom. Or, de la racine sémitique רפא *rapa*, *guérir*, se forme régulièrement le nom d'instrument ou de lieu מרפא ou מרפה, *merapa*, que le texte biblique actuel vocalise *marpe*, mais dont le grec μερόπη ou μεροπία me semblerait une transcription bien plus exacte ou, en tout cas, une adaptation à peine hellénisée : une inscription phénicienne nous donne un dieu de la Santé, *Baal Sanator*, traduisent les éditeurs du *Corpus Inscript. Semiticarum*, בעל-מרפא, *Baal-Merape* [1].

Mais si nous ne pouvons examiner ici tous ces doublets ni discuter tous les résultats de cet examen, peut-être serait-il facile et court d'expérimenter, une fois pour toutes et par une sorte de contre-épreuve, la valeur de cette méthode elle-même, qui pour moi est la clef de tout le problème des origines grecques, la seule

1) *Corp. Inscr. Semit.*, I, n° 41.

méthode capable de nous donner des résultats presque certains. Voici donc cette contre-épreuve.

Πάρος, dit Pline, s'appelle aussi Πλατεῖα et c'est le nom le plus ancien, *Paros, quam primo Plateam postea Minoida vocarunt* [1]. Πλατεῖα, *la large, la plate, la Table*, est une épithète étrange pour le cristal de marbre qu'est Paros. L'île a bien quelques plainettes sur les côtes nord-est et sud-ouest. Mais, avec le mont Saint-Élie, qui en occupe le centre et qui s'élève à près de 800 mètres, elle apparaît sur la mer comme un cône presque régulier ; elle est tout juste le contraire d'une île πλατεῖα. C'est, d'ailleurs, le cas de presque toutes les îles de l'Archipel et même de toutes les îles grecques. Une seule d'entre elles fait exception : « L'île, disent les *Instructions nautiques*, a près de cinq milles 1/2 de longueur, un peu moins de deux milles de largeur et une hauteur maxima de 245 mètres ; ses rives, généralement élevées, sont formées de falaises blanches et à pic ; en général, l'île est plate et couverte d'une épaisse plantation d'oliviers [2]. » Avec ses falaises à pic et sa plaine au sommet, voilà bien l'île du Plateau, l'île de la Table : cette île s'appelait et s'appelle encore Πάξος. Dans la grande inscription phénicienne de Marseille [3], à la ligne 18, le mot פס, *pax*, est employé pour désigner l'inscription elle-même, la plaque de marbre sur laquelle est gravé le tarif religieux : les éditeurs du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* [4] dérivent ce mot de la racine פסס, *s'étendre : pax* est donc l'étendue plate, le tableau, la table. Le mot revient avec le même sens à la ligne 20 de cette inscription et dans une inscription similaire trouvée à Carthage (l. 11) [5]. C'est donc bien l'équivalent de Πλάτεια, et Πάξος en est une transcription exacte puisque le ס est cette lettre de l'alphabet phénicien, entre le N et le O, dont les Grecs ont fait leur ξ. On comprendrait sans peine comment une erreur de copiste ou de lecture a fait entendre ou lire Πάρος, au lieu de Πάξος, à Pline ou à l'auteur

1) Plin., IV, 22, 12.
2) *Instruct. naut.*, p. 24.
3) *C. I. S.*, n° 165.
4) *C. I. S.*, n° 235.
5) *C. I. S.*, n 716.

grec que Pline copiait, — à moins que l'on n'ait ici qu'une faute de manuscrit.

∴

Paxos est une île de la mer Ionienne, au sud-est de Korcyre, au nord de Σάμη-Κεφαλληνία, sur la côte des Thesprotes. Dans cette mer, les Phéniciens naviguent aussi, et souvent, si l'on en croit l'*Odyssée*[1]; nous avons déjà catalogué ces textes : « J'étais allé trouver des Phéniciens illustres, raconte Ulysse ; je leur avais payé le passage sans marchander, et je les avais priés de me conduire et de me laisser soit à Pylos, soit dans l'Élide divine. » Mais la navigation de cette mer ouverte n'est pas commode : rien n'abrite contre le *sirocco* du sud-est, qui souffle pendant plusieurs semaines, parfois durant toute une lunaison, sans discontinuer[2]. Les Phéniciens, — dans le récit qui est une invention d'Ulysse, mais qui par cela même doit respecter d'autant plus les vraisemblances pour tromper l'auditoire, — les Phéniciens auraient bien voulu aller en Élide ; cette fois-là, par hasard, ils n'avaient pas l'intention de tricher; mais, venus de Crète, le *sirocco* les chassa vers le nord-ouest et c'est ainsi qu'ils débarquèrent sur la côte d'Ithaque :

ἀλλ' ἦ τοί σφέας κεῖθεν ἀπώσατο ἲς ἀνέμοιο
πόλλ' ἀεκαζομένους· οὐδ' ἤθελον ἐξαπατῆσαι[3].

C'est une pareille navigation des Phéniciens qu'Ulysse invente encore au XIVe chant (v. 288-310) : ils allaient de Phénicie en Libye; un bon vent, un traversier du nord, les mena jusqu'à la hauteur de la Crète, à la moitié de l'île; mais alors s'ouvrit la grande mer, sans île en vue : rien que le ciel et la mer. — « Il est si dangereux, dit le bon Tournefort, de passer de Candie aux îles de l'Archipel sur des bâtiments du pays... le trajet est de

1) *Odyss.*, XIII, 272-300.
2) Cf. *Instruct. naut.*, p. 2-3 : « Le sirocco, soufflant de l'Afrique, prédomine en novembre et décembre et, après un mois d'intervalle, se fait de nouveau sentir en février et mars; pendant la lunaison d'août et quelquefois aussi pendant celle de juillet, il se fait seul sentir; il souffle partiellement pendant toute une lunaison et, après une courte période de calme, reprend de nouveau avec sa force ordinaire, pendant quatorze autres jours. »
3) *Odyss.*, XIII, 276.

cent milles et ces bâtiments sont des bateaux de douze à quinze pieds de long, qu'un vent un peu violent renverse sans peine ; d'ailleurs, il n'y a point de reposoir en chemin, et c'est un grand malheur en fait de voyage de mer de ne savoir où relâcher quand on est menacé d'une tempête [1]. »

> Ἀλλ' ὅτε δὴ Κρήτην μὲν ἐλείπομεν, οὐδέ τις ἄλλη
> φαίνετο γαιάων, ἀλλ' οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα [2],

reprend Ulysse, Zeus fit monter au-dessus du vaisseau un nuage noir et toute la mer au-dessous s'assombrit ; coups de tonnerre, la foudre tombe ; le navire est chaviré. — « En été, disent les *Instructions nautiques* de la mer Ionienne, on éprouve quelquefois des coups de vent, mais de courte durée, d'une couple d'heures peut-être ; ils sont très violents et, dans les canaux intérieurs, entre les îles, ils sont annoncés par de gros nuages noirs, qui viennent crever sur ces bras de mer, en grains dangereux, accompagnés de pluie ou de grêle si épaisse que toute vue de la terre avoisinante est cachée [3] ».

> δὴ τότε κυανέην νεφέλην ἔστησε Κρονίων
> νηὸς ὕπερ γλαφυρῆς· ἤχλυσε δὲ πόντος ὑπ' αὐτῆς.

reprend Ulysse ; « tous furent noyés ; mais Zeus me mit un mât entre les mains et sur cette épave, après dix jours, une grosse vague me roula à la côte des Thesprotes. »

Ce dialogue d'Ulysse et des navigateurs modernes nous montre la part de réalité absolument vraie ou l'extrême vraisemblance de tous les détails matériels que l'on découvre toujours, à mesure que l'on étudie plus soigneusement ces récits de l'*Odyssée*. Ulysse invente ce naufrage et cette navigation en compagnie des Phéniciens ; mais tous les détails en sont empruntés à l'expérience journalière, vérifiable : la présence même des Phéniciens dans la mer Ionienne était donc un incident de la vie quotidienne d'alors. D'ailleurs, elle apparaîtra comme certaine à la première réflexion. Ces coups de vent, qui de la mer

1) Tournefort, *op. laud.* I, p. 169.
2) *Odyss.*, XIV, 301.
3) *Instruct. naut.*, p. 2.

Libyque jettent les barques vers le nord et les poussent aux côtes grecques ou épirotes, existaient alors comme aujourd'hui. Les Phéniciens faisaient la navette dans cette mer Libyque entre leurs métropoles de la côte syrienne et leurs colonies de la côte barbaresque. Il est donc impossible qu'ils aient ainsi navigué durant des siècles entre Tyr ou Sidon et Carthage, sans que plusieurs de leurs vaisseaux, chaque année, n'aient eu à essuyer, dans les parages de la Crète et de l'Afrique, quelque coup de *sirocco* qui les chassait au nord, jusqu'au fond de la mer Ionienne. Aussi, quand M. Oberhümmer a voulu regarder de près la toponymie de cette mer, il a immédiatement retrouvé le souvenir de ces navigateurs phéniciens sur la côte d'Acarnanie[1].

III

Pour revenir maintenant au nom de Syros, l'antiquité ne nous a pas transmis l'un de ces doublets de la forme Ῥήνεια-Κελάδουσσα, Κάσος-Ἄχνη, Ἴμβρασος-Παρθένιος, Πάξος-Πλάτεια. Mais ce nom de Σῦρος rentre dans la colonne des noms de l'Archipel qui sont inexplicables en grec; or quelques-uns, — nous venons de le voir, — ont certainement une origine sémitique et tous les autres, — que l'on me fasse momentanément crédit pour cette affirmation, — tous les autres ont une étymologie sémitique vraisemblable. Aussi l'opinion de Kiepert et des autres me semble-t-elle la bonne, pour qui Σῦρος est la transcription du sémitique צור *Sor* ou *Sour*, *la Roche*.

La transcription de *Sour* en Σῦρος va sans difficulté : la première lettre du mot *Sor* est cette dentale-sifflante, le צ, que les Grecs n'ont pas conservée dans leur alphabet (n'en ayant pas besoin dans leur langue et éprouvant à la prononcer, comme nous-mêmes aujourd'hui, une difficulté presque insurmontable), mais que les Arabes ont dédoublée et dont ils ont fait leur *dad* et leur *sad*, une dentale et une sifflante. Les Grecs, dans les noms sémitiques

1) E. Oberhümmer, *Die Phoenizier in Akarnanien*, Munich, 1887.

qu'ils adoptaient ou transcrivaient, ont rendu cettre lettre tantôt par une dentale, tantôt par une sifflante. Le mot *sor* lui-même est le nom d'une ville phénicienne, qui, oubliée aujourd'hui sous les masures d'un pauvre village et sous le déguisement arabe de *Sour*, joua le rôle que l'on sait sous le nom de Tyr : Τύρος, disait le peuple grec; mais les érudits écrivaient Σὼρ ou Σωὸρ[1], Σοὺρ[2], Σῦρ[3] et ils savaient que Σῦρ, inusité chez leurs compatriotes, était un nom historique, le nom primitif du pays phénicien, τὸ δὲ Σῦρ, οὐ σύνηθες παρὰ Ἕλλησιν ἀλλ' ἱστορίας ἐχόμενον · οὕτω γὰρ ἐκαλεῖτο πρότερον ἡ Φοινίκη[4]. Homère appelait ce pays Σιδονίη, *Sidonie*; les Grecs postérieurs l'appelèrent Συρία, *Syrie*. Entre ces deux noms il y a sans doute le même parallélisme qu'entre Tyr et Sidon. Tant que Sidon fut la ville principale, le grand entrepôt de cette côte, tout le pays pour les navigateurs étrangers était la *Sidonie*. Quand Tyr ou Syr devint le centre des affaires et la métropole des colonies subséquentes, les marins ne connurent plus que la *Tyrie* ou *Syrie*, Συρία. Ce nom donné d'abord à la côte fut ensuite étendu aux montagnes et aux plaines de l'intérieur : ce n'est pas autrement que la *Palestine*, originairement le pays des *Philistins* maritimes, est devenue pour nous toute la région continentale bordée par cette côte philistine.

Dans l'orthographe de ce nom צור, les inscriptions et les monnaies phéniciennes négligent ordinairement le ו, *ou*, du milieu et écrivent צר[5]. A cette orthographe correspondait-il une prononciation plus brève de l'*ou*, qui serait devenu un *o*, d'où le grec Σὼρ? et cet o, très bref à son tour, aurait-il incliné vers l'*a*? Nous voyons que les Latins ont parfois entendu *Sar* et non *Sor* ou *Sour* : dans Térence, dans Plaute, dans Virgile, etc. nous trouvons *Sarra* et *Sarranus* pour désigner la ville et ses produits; *Sarranum ostrum* est la pourpre. Tout près de Κάσσος-Ἄγχη, une île, appelée aujourd'hui *Saria*, portait chez les anciens le nom de Σάρος : « L'île de

1) Ap. *Ezéchiel*, xxvi, 2, 3, trad. des LXX.
2) Lob, parall., 77.
3) Herodian., I, p. 399 (éd. Lentz).
4) Herodian., *loc. cit.*
5) *C. I. S.*, 7, 1, 6; 122, 2, 1.

Saria atteint une élévation de 564 mètres; sa côte orientale (celle qui apparaît aux navigateurs phéniciens) est formée de très hautes falaises, ayant de grands fonds à toucher; dans cette barrière de falaises, une petite coupure forme une baie de peu d'étendue, entourée par d'anciennes ruines[1]. »

Quoi qu'il en soit de cette Saros, Σῦρος serait donc La Roche : « le bourg, dit Tournefort, est à un mille du port, tout autour d'une colline assez escarpée, sur laquelle sont situées la maison de l'évêque et l'église épiscopale. » La rade de Syros est, en effet, cerclée de très hautes montagnes qui ne laissent entre elles et la mer qu'une très courte étendue de plaine accidentée : au milieu de cette plaine, se dresse une haute colline effilée, de pente régulière, de base assez large, de sommet tout à fait pointu, un cône de rochers, qu'une gorge circulaire sépare des montagnes environnantes, tandis qu'une plaine étroite le relie à la mer. C'est autour de ce cône, depuis le milieu de la pente jusqu'à l'extrémité de la pointe, que la vieille ville catholique de Syra s'était étagée : au sommet, la maison de l'évêque et l'église des Capucins, protégées par le drapeau français; en bas, mais jusqu'à mi-côte seulement, le troupeau serré des cases blanches et des fidèles. Au XVIII[e] siècle, au temps des corsaires francs, turcs et indigènes, la ville perchait ainsi sur sa colline, à un mille du port, n'osant pas descendre par crainte des coups de mains. Aujourd'hui, près de la mer, on a une autre ville, la ville neuve, la ville commerçante, Hermopolis, que le commerce grec a bâtie avec ses quais, ses magasins et ses bureaux, tout le long du port et dans la plainette intermédiaire. Les ruines antiques, qui jonchaient le sol d'Hermopolis, et les trouvailles archéologiques qu'on y fait à chaque nouvelle fondation d'édifice, montrent que durant l'antiquité une assez grande ville s'élevait déjà sur cet emplacement. Mais l'histoire moderne de Syra nous peut renseigner sur son histoire antique. La ville, dans l'antiquité comme de nos jours, n'est descendue jusqu'à la mer que durant la paix hellénique et romaine. Aux temps

1) Tournefort, II, p. 3.

primitifs, elle devait se tenir sur sa roche pointue et se garder des pirates et des corsaires : les vieilles villes, dit Thucydide, dans les îles et sur les continents étaient plutôt fondées loin de la mer, à cause des pirates qui venaient enlever tout ce qui bordait la côte ; c'était le temps où la piraterie occupait les insulaires, pour la plupart Cariens et Phéniciens, car c'étaient ces gens-là qui habitaient la plupart des îles, Κᾶρές τε ὄντες καὶ Φοίνικες · οὗτοι γὰρ δὴ τὰς πλείστας τῶν νήσων ᾤκησαν[1]. Je sais qu'il est de mode de ne plus tenir grand compte de ces affirmations de Thucydide ou d'Hérodote sur les Phéniciens. Mais la mode passera : si un peu d'archéologie éloigne de Thucydide, beaucoup d'autres études y ramènent.

Dans l'*Odyssée*, pourtant, Syros a deux villes qui se partagent tout le territoire de l'île, mais sur lesquelles règne un seul et même roi :

> ἔνθα δύω πόληες, δίχα δέ σφισι πάντα δέδασται ·
> τῇσιν δ' ἀμφοτέρῃσι πατὴρ ἐμὸς ἐμβασίλευε[2].

On aurait tort, je crois, de songer à la double ville d'aujourd'hui et d'imaginer, pour ces temps primitifs, une vieille ville sur la roche et une ville neuve au port. Outre les vraisemblances que nous avons tirées plus haut du texte de Thucydide et des faits généraux exposés, il me semble que le texte même de l'*Odyssée* n'admet pas une pareille interprétation. Ces deux villes, « qui se partagent tout le territoire », doivent avoir chacune son domaine, être éloignées l'une de l'autre. De plus, tout le récit qui va suivre aura deux théâtres, la ville haute avec ses cases et ses ruelles, et la source avec son lavoir. C'est dans la ville haute que le père d'Eumée a son palais. C'est à la source que sont campés les Phéniciens, près du vaisseau qu'ils ont tiré à sec : c'est là que la bonne d'Eumée, — qui était pourtant honnête et travailleuse ; mais, les pauvres femmes, cela leur fait toujours perdre la tête[3], — c'est là qu'un jour, en lavant à la fontaine, elle

1) Thuc., I, 7-8.
2) *Odyss.*, XV, v. 412-413.
3) *Odyss.*, XV, 421 :

> . . . . τά τε φρένας ἠπεροπεύει
> θηλυτέρῃσι γυναιξί, καὶ ἥ κ' εὐεργὸς ἔῃσιν.

se laissa enjôler par l'un de ces Phéniciens et qu'en plein air elle s'abandonna. L'endroit devait donc être désert, écarté de la ville il est vrai que la coque du navire les cachait un peu :

πλυνούσῃ τις πρῶτα μίγη κοίλῃ παρὰ νηΐ[1].

Puis la bonne d'Eumée regagna le palais de son maître. La Syra de Tournefort a, de même, la maison de l'évêque sur la pointe de sa colline et « la principale fontaine de l'île coule tout au fond d'une vallée, assez près de la ville »[2] : c'est exactement la même disposition qu'aux temps homériques, la ville haute d'une part, la source de l'autre, en bas. Au temps de Tournefort, un mille environ de terrains vagues s'étend de la ville haute à l'Échelle, au port, et cette même séparation semble exister aussi dans la Syros homérique : car, le soir de l'enlèvement, Eumée et sa bonne descendent par les ruelles obscures, puis, la ville quittée, s'en viennent en courant vers le port, où les Phéniciens ont amené leur navire remis à flot,

ἡμεῖς δ' ἐς λιμένα κλυτὸν ἤλθομεν ὦκα κιόντες[3].

Il semble donc que le poète ancien ait eu de Syros la même vision que le voyageur moderne. Il ne devait connaître qu'une ville auprès de cette rade, une ville haute, αἰπὺ πτολίεθρον, suivant la fréquente épithète homérique, et c'est peut-être cette épithète homérique même de αἰπὺ qui serait la meilleure traduction du sémitique *Sour*, Σῦρος. Nous le soupçonnons du moins par quelques exemples de ces doublets gréco-sémitiques que nous commençons à connaître et auxquels il faut toujours revenir.

* * *

En Chypre, une ville de Σόλοι, sur la côte nord-ouest, avait été colonisée, disaient les Grecs, par Solon d'Athènes, d'où son nouveau nom, car auparavant elle s'appelait Αἴπεια[4]. Dans

1) *Odyss.*, XV, 420.
2) Tournefort, II, p. 3.
3) *Odyss.*, XV, 472.
4) Plut., *Sol.*, 26.

Homère, αἰπεῖα est une épithète des montagnes, des murailles, des roches surplombant la mer :

ἔστι δέ τις λισσὴ αἰπεῖά τε εἰς ἅλα πέτρη[1].

Ce nom de Σόλοι se retrouve sur bien des rivages de la Méditerranée, en Chypre, en Cilicie, ou, un peu modifié, Σολόεις, en Mauritanie et en Sicile. — En Mauritanie, c'est un promontoire qui s'appelle Σολόεις : situé au delà des Colonnes d'Hercule, il fut la seconde station de la flotte carthaginoise sous Hannon le navigateur, Σολόεντα, Λιβυκὸν ἀκρωτήριον λάσιον δένδρεσι, dit le Périple. — En Sicile, Σολόεις ou Σολοῦς est une ville de la côte nord, non loin de la ville actuelle de Palerme, une cliente et amie de Carthage[2]. Au dire de Thucydide, c'était l'un de ces postes occupés jadis par les Phéniciens sur tout le pourtour de la Sicile, puis abandonnés par eux quand la poussée de la colonisation grecque arriva : les Grecs les occupèrent alors, à l'exception de trois cependant, qui restèrent aux mains des Phéniciens, Motyè, Panorme et Solous. Ces postes étaient dans des îlots ou sur des promontoires qui surplombent la mer, νησίδια ἄκρας τε ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ[3] : le village actuel de Solanto, qui a remplacé Solous, est bâti sur le cap Zaffarano, « haut massif, de forme pyramidale, rocheux, séparé par des terres basses du massif escarpé du mont Montalfano ; vu de loin, il présente l'aspect d'une île[4]. » — En Cilicie, Σόλοι est une ville maritime. Les anciens avaient déjà divisé la Cilicie en deux régions naturelles, la Cilicie de la plaine, πεδιάς, et la Cilicie de la montagne, τραχεῖα, celle-ci, à l'ouest, composée du Taurus et de ses contreforts, qui tombent à pic dans la mer, celle-là, à l'est, formée par les alluvions des fleuves qui poussent vers la mer leurs deltas et leurs plaines marécageuses. Soloi, dit Strabon, marque la limite des deux[5]. Quand on vient donc des côtes de Syrie et quand on a longé pendant une centaine de kilomètres les côtes boueuses de la plaine cilicienne, Soloi est le

1) *Odyss.*, III, v. 293.
2) Diod. Sic., XIV, 48.
3) Thuc., VI, 2.
4) *Instruct. naut.*, n° 731, p. 215.
5) Strab., XIV, 570-573.

premier port rocheux que l'on rencontre. — Enfin, pour la Soloi chypriote, son autre nom de αἰπεῖα, *l'escarpée*, parle de lui-même.

Movers et ceux qui l'ont suivi ont donc eu raison de traduire Σόλοι par *rocher* en remontant au sémitique סלע *salo* ou *solo*, qui se retrouve en hébreu, en arabe, en syriaque, en éthiopien, chez tous les Sémites. Le ס du début (lettre dont les Grecs dans leur alphabet ont fait le ξ) varie seulement d'une langue sémitique à l'autre et peut être remplacé par un ש, *s*. Le ע de la fin est une gutturale que les gosiers indo-européens semblent inaptes à rendre et dont les Grecs dans leur alphabet ont fait leur ο. La transcription Σόλοι rend donc exactement סלע. Mais la forme pluriel de Σόλοι et la terminaison de Σολό-εις ont fait penser, avec raison, je crois, qu'il fallait remonter à un original de forme pluriel סלעים *Soloim*[1]. Cette opinion de Movers me semble indiscutable grâce au doublet Αἰπεῖα-Σόλοι, qui se présente à nous dans le même rapport que Κάσος-Ἄχνη, Πάξος-Πλάτεια, etc. : dans l'onomastique palestinienne, la capitale des Édomites portait le nom de סלע, que les Septante, puis les Romains traduisirent en Πέτρα *Petra*, αἰπεῖα πέτρη, dirait l'*Odyssée*.

Les poèmes homériques mentionnent une autre Αἴπεια en Messénie : Agamemnon, pour apaiser Achille, lui offre *sept* villes messéniennes, qui toutes sont voisines de la mer, πᾶσαι δ' ἐγγὺς ἁλός, dont Aipeia[2]. Ce nom disparut aux temps historiques, et les géographes croyaient que celui de Κορώνη ou celui de Μεθώνη ou celui de Θουρία l'avait remplacé. Strabon penche pour Θουρία, parce que cette ville, dit-il, est bâtie sur une haute colline et mérite le nom de Αἴπεια : ἡ δ' Αἴπεια νῦν Θουρία καλεῖται ἵδρυται δ' ἐπὶ λόφου ὑψηλοῦ, ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄνομα[3]. Thouria était bâtie sur la rive gauche du Pamisos, à la lisière de la plaine maritime et marécageuse à quatre-vingt-huit stades de la mer, — dix-huit kilomètres : à peu près la distance d'Athènes au Pirée, — un peu au nord du port actuel de Kalamata et sur les premiers contreforts du Taygète. C'est le type même des anciennes villes que Thucydide nous

1) C. Movers, II, pp. 174 et 332; H. Lewy, *Die Semit. Fremdw.*, p. 145.
2) *Iliad.*, IX, 153.
3) Strab., VIII, 361.

décrivait plus haut, écartées de la mer à cause des pirates, habitées tant que dure la piraterie, puis désertées quand les pirates ont disparu, καὶ μέχρι τοῦδε ἔτι ἀνῳκισμένοι εἰσί[1]. Les gens de Thouria, dit Pausanias, habitaient autrefois leur ville perchée sur la hauteur, ἐν μετεώρῳ; mais, par la suite, ils sont descendus vers la plaine et c'est là qu'ils habitent aujourd'hui : pourtant ils n'ont pas entièrement abandonné la ville haute, τὴν ἄνω πόλιν; ils y gardent encore, parmi les ruines de leurs murailles, un sanctuaire qu'ils nomment le Temple de la Déesse Syrienne, ἱερὸν ὀνομαζόμενον θεοῦ Συρίας[2]. Ainsi font encore aujourd'hui les gens de Calymnos : au temps des corsaires francs et des pirates turcs ou chrétiens, ils habitaient loin de la mer au sommet d'un morne, au centre de l'île ; aujourd'hui, descendus à l'Échelle, ils ont abandonné la vieille ville dont ils continuent pourtant à entretenir les églises et où ils remontent pour les fêtes de la Vierge et de leurs autres patrons.

Dans cette vieille ville messénienne de Thouria, le culte de la Déesse Syrienne semble avoir surpris Pausanias lui-même : « Ils disent que c'est un temple de la Déesse Syrienne ». Ce culte lui est pourtant familier. De son temps, la Déesse Syrienne a déjà conquis le monde gréco-romain. Mais, venue de la mer, c'est dans les ports, dans les villes du temps, c'est-à-dire, par ce temps de paix romaine, dans les villes de la plaine et de la mer, qu'elle s'est installée : ici, nous la trouvons dans une vieille ville dont elle semble avoir été la maîtresse de toute antiquité. Faut-il penser que ce culte et ce temple datent de la même époque que le culte et le temple des déesses levantines Aphrodite et Isis que Strabon nous signale dans l'Aipeia-Soloi de Chypre[3] ?

Or, si le nom Σόλοι est d'origine sémitique, il semble bien qu'il en soit de même pour Θουρία : טור, *thour*, signifie en araméen *montagne*, *rocher*, et en hébreu *pierre debout*, *colonne*. On trouve en Béotie, sur la terre de Kadmos, une montagne

1) Thuc., I, 6.
2) Paus., IV, 31, 5.
3) Strab., XIV, 683.

que les Grecs appellent Ὀρθόπαγος, la *Roche debout*, mais qui porte aussi le nom de Θούριον[1] : cette roche était voisine de Chéronée et c'est Plutarque, natif de Chéronée, qui nous donne ce renseignement. Voici donc un nouveau doublet gréco-sémitique Θούριον-Ὀρθόπαγος. La transcription טור, *thour*, en Θούριον ou Θουρία va de soi, bien que souvent le ט, surtout initial, soit rendu en τ par les Grecs, et non en θ, comme ici : la terminaison ιον, ια, nous conduirait à la forme pluriel טורים, *thourim* ou *thoure* suivi d'un déterminatif qui a disparu.

⁂

Ce mot *Thour* des Araméens nous ramène à la Syria homérique, car il est exactement le *Sor* ou *Sour* des Hébreux : notre Syros semble donc avoir été une autre ἄκτα. Il faut nous la représenter dans ces temps lointains, toute semblable à la Thouria messénienne, c'est-à-dire toute semblable aussi à la Syra de Tournefort ou encore à la Pylos et à l'Ilion homériques : une plage de débarquement, inhabitée, où l'on ne descend que pour les affaires commerciales ou pour les cérémonies religieuses, — c'est là que les indigènes viennent faire leurs sacrifices, comme Nestor le jour de l'arrivée de Télémaque, et c'est là que les étrangers étalent leurs marchandises, στῆσαν ἐν λιμένεσσι, dit l'*Iliade* en parlant du cratère phénicien d'Achille, — et, sur les premières collines de l'intérieur, une ville haute, Πύλου αἰπὺ πτολίεθρον[2].

La rade orientale de Syros n'avait donc qu'une ville autour de son piton ; mais l'île pouvait en avoir une seconde sur un autre point. De tout temps, en effet, ces îles de l'Archipel ont eu au bord de la mer leur ville principale, qui d'ordinaire est le grand port et que les insulaires appellent du nom générique de χώρα ; mais, à l'intérieur ou sur d'autres rades, elles ont aussi des villages, des dèmes, parfois plus importants que la *chora* même. Naxos aujourd'hui a deux villes, Naxie sur la côte, Tragéa à l'intérieur. Kéos, aux temps des Grecs, en avait quatre[3]. Il en devait être ainsi pour

1) Plut., *Syll.*, 17, 18.
2) *Odyss.*, III, 485.
3) Strab., X, 486 : Κέως δὲ τετράπολις μὲν ὑπῆρξε.

la Syros de l'antiquité odysséenne. Les géographes classiques ne nous mentionnent qu'une ville[1]; mais dans les inscriptions de Syros, on voit apparaître la dénomination de ναξίτης, qui, appliquée certainement à des citoyens de Syros, ne peut être qu'un démotique[2]. Il y avait donc dans l'île, outre la ville de Syros, un dème de Νάξος. Ce dème représenterait pour moi l'autre ville de l'*Odyssée*. Les agglomérations urbaines, en effet, varient beaucoup dans ces îles, suivant l'état de civilisation, et surtout suivant les occupations de leurs indigènes. « Kéos, dit Strabon, avait autrefois quatre villes : il ne lui en reste plus que deux aujourd'hui, Karthaia et Ioulis, qui se sont annexé les habitants des deux autres, εἰς ἃς συνεπολίσθησαν αἱ λοιπαί[3]. » Quand les insulaires vivent de leurs champs, de leurs vignes, de leurs oliviers, ils se disséminent sur toute la surface de l'île, et leurs villes « se partagent tout le territoire » : c'est ce que l'*Odyssée* nous apprend pour la Syros de son temps. Quand au contraire ils vivent du commerce, de la navigation, de la mer, ils affluent et se groupent au port principal : leurs villes viennent se fondre dans une capitale unique. La Syros primitive était dans le premier de ces états. Les Phéniciens tiennent alors le commerce, comme les Francs au temps de Tournefort; les indigènes cultivent : Syros peut avoir deux petites villes. Plus tard, aux temps helléniques, ce sont les insulaires qui naviguent comme aujourd'hui : Syros n'a plus qu'une *chora* et l'ancienne ville de Naxos tombe au rang de dème inconnu.

Au dire des archéologues, on pourrait peut-être localiser ce dème de Naxos au lieu dit actuellement Chalandriani. A cet endroit, du moins, et à ce seul endroit de l'île, en dehors de la ville actuelle, les fouilleurs ont découvert des tombeaux en grand nombre, que certains archéologues rattachent à la période « carienne »[4], que d'autres au contraire affirment être de l'époque

1) Ptolém., III, 15, 30.
2) Cf. Dümmler, *Mitth. Athen.*, XI (1886), p. 115 et suiv.; *C. I. G.*, 2347 c.
3) Strab., X, 486.
4) V. Kl. Stephanos, Ἀθήναιον, III, p. 205.

romaine[1]. Ce lieu-dit est une sorte de plateau assez large au sommet des montagnes du nord, avec une source. Une petite ville y aurait donc trouvé place et ressources, et le nom de Naxos conviendrait assez à ce plateau découvert, qui de toutes parts domine la mer en falaises abruptes. Ce nom de Νάξος, en effet, que l'on retrouve dans une île voisine, et en Sicile, et sur la côte de l'Afrique carthaginoise, appartient comme Σύρος à la classe de ces noms insulaires, inintelligibles en grec mais qui ont une explication sémitique : נס, *nax*, signifie en hébreu le *signal*, σημεῖον, traduisent les Septante, signal de guerre ou signal maritime, mais surtout signal de guerre que l'on dresse au sommet des monts pour rassembler les guerriers. Or nous avons vu, dans Diodore, que l'île avait reçu ce nom du héros carien Νάξος, fils de Πολέμων. Pour le sens, on voit sans peine comment, de *nax*, le signal de *guerre*, la légende aurait tiré le héros *Naxos*, fils du *guerrier* Polémon. Quant à la transcription de נס en Νάξος, elle serait tout aussi régulière que celle de פס en Πάξος. Et ici encore, nous aurions peut-être l'un de ces doublets gréco-phéniciens : l'île de Naxos, avec son échine de montagne à trois pointes, se présente au-dessus de la mer comme un gigantesque fronton dont le sommet central porte aujourd'hui le nom de Φανάριον, le mont *Lanterne*, le mont *Signal*. Mais je redeviendrai sur cette appellation à propos de la Νάξος sicilienne qui est indubitablement une fondation sémitique.

* * *

Les deux villes de l'île homérique, Naxos et Syros, seraient donc de la même époque, de l'époque où, suivant l'expression de Thucydide, « des Cariens ou des Phéniciens habitaient ou fréquentaient la plupart des îles » et où les fils de roi, comme le petit Eumée, avaient des *nurses* phéniciennes. Car sur cette île Συρίη régnait Ktésios Orménidès, semblable aux immortels. Le petit Eumée était son fils et, pour garder ce polisson qui ne demandait déjà qu'à courir les rues,

1) M. Pappadopoulos, *Rev. arch.*, 1862, p. 224 ; *Pandora*, 1865, p. 121.

κερδαλέον δὴ τοῖον ἀματροχόωντα θύραζε.

Ktésios avait une *nurse* phénicienne :

παῖδα γὰρ ἀνδρὸς ἑῆος ἐνὶ μεγάροις ἀτιτάλλω,

dit elle-même cette grande et belle fille, aux doigts habiles,

καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυῖα,

quand, après avoir fait le bonheur de son compatriote, sous la coque du vaisseau tiré à sec, elle lui raconte son histoire[1]. Si nous voulons mieux comprendre l'histoire de cette Phénicienne, il suffira de copier en regard une histoire toute pareille racontée quelque deux ou trois mille ans plus tard par le voyageur français Paul Lucas[2].

Au temps qu'il était corsaire (vers 1695), Paul Lucas enleva à l'entrée des Dardanelles un *sambiquin* (sorte de vaiseau) qui emmenait un aga turc à Mételin. Il y trouva tout le *harem* de l'aga, c'est-à-dire trois femmes et deux éphèbes, et les femmes criaient et pleuraient, sachant d'avance le sort des femmes à bord d'un corsaire. « J'ordonnai à un des matelots qui parlait turc de demander à ces femmes ce qu'elles avaient à pleurer. La plus jeune, qui n'était âgée que de seize à dix-sept ans, me dit en italien qu'elle était chrétienne : « Vous avez tort, lui dis-je, de pleurer puisque je vous ôte d'entre les mains des Turcs. — Il est vrai, seigneur, me répondit-elle, mais je suis entre les mains d'un corsaire. — Non, ma belle, ajoutai-je, les corsaires ne sont pas si méchants : consolez-vous »... Quand tout fut tranquille et que j'eus fait ranger les voiles, je demandai à la jeune esclave son pays et par quelle avanture elle était tombée aux mains des Turcs. Elle était de Malte, fille d'un médecin assez riche, nommé Lorenzo...

— J'ai l'honneur d'être de Sidon riche en cuivre, dit la Phénicienne de l'*Odyssée* : je suis fille d'Arubas, qui jouit là-bas d'une belle opulence...

ἐκ μὲν Σιδῶνος πολυχάλκου εὔχομαι εἶναι,
κούρη δ' εἰμ' Ἀρύβαντος ἐγὼ ῥυδὸν ἀφνειοῖο[3].

On a voulu trouver une étymologie sémitique à ce nom Ἀρύβας

1) *Odyss.*, XV, v. 425 et suiv.
2) Paul Lucas, *Troisième voyage au Levant*, I, p. 13 et suiv.
3) *Odyss.*, XV, v. 425-426.

qui, en effet, ne semble pas grec et qui ne se retrouve qu'une autre fois dans les textes grecs, appliqué à un roi d'Épire. On l'a rapproché du nom ערב, *Oreb*, de la Bible[1]. Rien n'appuierait cette hypothèse et la transcription d'*Oreb* en Ἀρύββας me semble impossible. Si l'on voulait une étymologie plus plausible, il faudrait chercher dans la racine ארבע, *arba'*, *quatre*, et peut-être dans le nombre ordinal. Chez tous les peuples les noms de nombres ont fourni des noms d'hommes, *Septimus*, *Secundus*, *Quintus*, et en hébreu, *Siba*, *Silsa*, etc. Mais je reconnais que cette hypothèse est, à l'heure actuelle, aussi gratuite que la précédente.

— Elle était, reprend Paul Lucas, fille du seigneur Lorenzo. Son père avait fait vœu d'aller à Notre-Dame de Lampadouze sur une île déshabitée à cent trente milles de Malte. Il embarqua avec lui sa femme et sa fille unique. Comme sa barque tournait une pointe de l'île della Lionosa, un brigantin turc s'en rendit maître. Les Turcs menèrent leur prise à Alger et vendirent le médecin, sa femme et sa fille à un marchand riche nommé Sidi Mahomet.

— Mais des pirates, dit la Sidonienne de l'*Odyssée*, des gens de Taphos m'enlevèrent un jour que nous revenions d'une partie de campagne, et ils me transportèrent ici où ils me vendirent un bon prix dans la maison de cet homme :

> ἀλλά μ' ἀνήρπαξαν Τάφιοι, ληΐστορες ἄνδρες,
> ἀγρόθεν ἐρχομένην, πέρασαν δέ με δεῦρ' ἀγαγόντες
> τοῦδ' ἀνδρὸς πρὸς δώμαθ', ὁ δ' ἄξιον ὦνον ἔδωκεν[3].

— Dans ce temps, reprend Paul Lucas, un aga du Grand Seigneur vint négocier quelque affaire avec le dey d'Alger. Par malheur pour la jeune fille, il logeait chez Mahomet et il la trouva trop belle à son gré...

— Καλή τε μεγάλη τε, dit l'*Odyssée*[2], une grande belle femme, ce qui, pour Homère et ses compatriotes, est le fruit rare. Habitués à leurs femmes un peu courtes et lourdes, plutôt qu'élan-

1) H. Lewy, *Die Semit. Fremdwörter*, p. 64.
2) *Odyss.*, XV, 418.
3) *Odyss.*, XV, 427.

cées, — telles qu'elles apparaissent encore dans les sculptures du v[e] siècle —, les Grecs appréciaient les longues et fines filles d'Égypte et de Syrie : Xénophon après Kunaxa redoute pour ses Dix Mille le choix qu'il faudra faire entre la patrie à retrouver et les femmes, les grandes et belles femmes levantines, à quitter, καλαῖς καὶ μεγάλαις γυναιξὶ καὶ παρθένοις ὁμιλεῖν[1].

— L'aga, reprend Paul Lucas, dit à Mahomet : « Je veux que tu me vendes cette esclave. J'ai ordre du Grand Seigneur d'acheter pour son sérail toutes celles qui lui ressemblent. » Le temps de partir arrive. L'aga s'embarqua avec l'esclave sur un bâtiment français qui le mena à Constantinople. Mal reçu à son arrivée, il fut renvoyé à Mételin où il était gouverneur d'une forteresse. Ils s'embarquèrent dans ce bâtiment que je venais de prendre et qui appartenait à de pauvres chrétiens à qui je le rendis.

Paul Lucas sauva la belle Maltaise, et il en fut récompensé, de la même façon à peu près que le corsaire phénicien fut récompensé par la belle Sidonienne, εὐνῇ καὶ φιλότητι. Car l'ayant renvoyée à Malte, il la retrouva chez ses parents à un autre passage, et le seigneur Lorenzo le reçut magnifiquement : grand festin, le père à sa droite, la fille à sa gauche, la mère en face ; concert ; bal ; enfin « on me mena dans une chambre où, malgré que j'en eus, le père et la mère voulurent me voir coucher. Je n'eus pas éteint la lampe qu'insensiblement le sommeil me fit voir en rêve qu'une belle personne me caressait. L'émotion me fit réveiller en sursaut et rien ne me surprit davantage que de sentir une joue contre la mienne et la voix de la belle esclave me dire : C'est moi, *cor mio*, ne craignez rien. Pour me tirer de l'étonnement où j'étais de sa visite, elle ajouta que, comme elle savait le peu de temps que je devais rester à Malte, elle ne voulait pas perdre l'occasion de m'entretenir. Nous causâmes ainsi jusqu'à la pointe du jour, qu'elle se retira. »

* * *

L'Archipel de Paul Lucas et celui de l'*Odyssée* sont semblables en tous points. Les étrangers, francs ou phéniciens, y jouent le

1) Xénoph., *Anab.*, III, 2, 25.

même rôle, tour à tour ou en même temps corsaires et convoyeurs, pirates et marchands, bandits et galantes gens. Les indigènes n'ont pas grande confiance dans ces filous, — τρῶκται, dit Eumée, — et cependant ils ont recours à eux pour transporter leurs biens ou même leurs propres personnes, car ce sont d'habiles marins, — ναυσίκλυτοι, dit Eumée : — sur leurs bateaux on a moins peur du naufrage. L'aga turc de Paul Lucas prend une barque française pour rentrer d'Alger à Constantinople. Le même Paul Lucas[1] a connu à Constantinople « un Turc de qualité, qui se louait fort des bienfaits de notre nation; il s'appelait Iousouph-bey. Il avait été envoyé en Alger de la part du Grand Seigneur; il s'était embarqué sur une barque française qui devait le mener à Tripoli de Barbarie et il avait eu soin de demander un passe-port à Monsieur l'Ambassadeur. Arrivé à Tripoli, il trouva un vaisseau turc; il se mit dessus pour continuer son voyage; mais une tempête le jeta sur les côtes de Sicile. Il fit un naufrage assez triste et l'on fit esclaves tous ceux qui se sauvèrent à la nage. Iousouph-bey avait sauvé son passeport. Il le montra aux magistrats. Aussitôt ils changèrent de conduite à son égard; on les habilla, lui et toute sa suite; on leur fournit avec honnêteté toutes les choses dont ils eurent besoin, et on lui donna un bâtiment qui le conduisit en Alger. Lorsqu'il y voulut se rembarquer, on voulut lui donner un bâtiment du pays pour le reporter : mais il ne le jugea pas assez bon pour se mettre dessus, et l'honnêteté qu'il avait remarqué chez les Français le détermina à les prendre pour les guides de son retour. Il entra dans un vaisseau qui revenait à Marseille. Il y fut comblé d'honneurs; mais ce qui augmenta sa bonne opinion pour la nation française, ce fut le bon accueil qu'on lui fit dans toute la ville, et, surtout, le soin que l'on prit de faire ses provisions pour le voyage de Constantinople. »

Remplaçons dans ces récits Alger par Égypte, et Marseille par Sidon, et nous comprendrons mieux les histoires d'Ulysse, l'*aga* d'Ithaque[2] : « L'idée nous prit d'aller en Égypte. Nous arrivons et

1) *Second voyage au Levant*, p. 43.
2) *Odyss.*, XIV, v. 245 et suiv.

nous jetons l'ancre dans le fleuve. Mes compagnons débarquent, pillent les moissons, enlèvent les femmes, tuent les hommes et les enfants. Les Égyptiens accourent, avec leur roi sur son char de guerre, et massacrent notre troupe. Je dépose les armes et le roi me sauve. Je reste là *sept* ans et je fais fortune ; car les Égyptiens me comblent de cadeaux. Survient un Phénicien, un filou, τρώκτης, sachant tous les tours, ἀπατήλια εἰδώς, et qui avait déjà dû rouler bien des gens. Il me décide à passer en Phénicie, j'y reste un an. Puis il me charge sur son bateau pour la Libye ; nous devions commercer à part égale : il avait quelque intention de me vendre là-bas à beaux deniers comptants ; je m'en doutais ; mais que faire? je m'embarquai et jusqu'en Crète tout alla bien. Mais alors une tempête causa notre naufrage. Jeté sur les côtes des Thesprotes, j'y fus accueilli et habillé par le roi, qui me confia et me recommanda à un navire thesprote ; mais, à peine en mer, l'équipage, qui avait l'intention de me vendre, me dépouille de mes habits neufs, me jette ces haillons et, le soir, quand nous arrivons sur la côte d'Ithaque, ils m'attachent au mât pendant qu'ils débarquent pour souper. Je parviens alors à me délier et je m'enfuis. »

Dans leur Archipel, les corsaires francs avaient des îles où ils déposaient leurs prises. Ils y relâchaient de longs mois. Ils y menaient, grâce aux vins et aux femmes du pays, la vie qu'on peut imaginer : « L'Argentière était leur rendez-vous et ils y dépensaient en débauches horribles ce qu'ils venaient de piller sur les Turcs : les dames en profitaient. Elles ne sont ni des plus cruelles ni des plus mal faites ; tout le commerce de cette île roule sur cette espèce de galanterie sans délicatesse, qui ne convient qu'à des matelots ; les femmes n'y travaillent qu'à des bas de coton et à faire l'amour [1]. » Nous connaissons, d'après l'*Odyssée*, ces bonnes tricoteuses, pas mal faites, et cette galanterie en plein air, sans délicatesse.

« Milo, reprend Tournefort [2], abondait en toutes sortes de biens

1) Tournefort, I, p. 171.
2) Tournefort, I, 179.

dans le temps que les corsaires français tenaient la mer. Ils amenaient leurs prises en cette île, comme à la grande foire de l'Archipel; les marchandises s'y donnaient à bon marché; les bourgeois les revendaient à profit et les équipages consommaient les denrées du pays. Les dames y trouvaient aussi leurs avantages; elles ne sont pas moins coquettes que celles de l'Argentière... »

Ce dernier passage nous expliquerait, mieux encore que nous ne l'avons fait, la description de la Συρίη homérique. Cette île où tout abonde, surtout les provisions, viandes, vins, farines, doit sa prospérité passagère aux corsaires de Sidon, qui s'y donnent rendez-vous et en font la foire de l'Archipel. On pourrait longtemps encore continuer ce parallèle. Mais je crois que déjà une conclusion s'impose : le récit homérique dépeint un état de choses qui a réellement existé, dans une île parfaitement connue de nous. La part de légende est extrêmement faible, et nous pouvons reconstituer cette époque historique dans ses moindres détails, par l'*Odyssée* elle-même et par l'exemple d'une autre période de l'histoire levantine : de 1600 à 1730 environ, les mêmes phénomènes se sont reproduits.

*
* *

La période franque n'est, en effet, qu'une répétition de la période phénicienne, toutes différences gardées. De même que les Francs, les Phéniciens ont bien été, comme nous le disait Thucydide, maîtres de l'Archipel et de beaucoup d'autres mers : ils sont venus, ils se sont établis dans ces îles pour un commerce que nous apprendrons à connaître en poursuivant cette étude détaillée du poème homérique. Car il suffit d'être « plus homérique », ὁμηρικώτερος, pour trouver à chaque pas dans cette civilisation primitive la trace des influences phéniciennes. La méthode des doublets, dont j'ai donné quelques exemples, mène à des résultats certains, parfois inattendus, mais qui depuis longtemps auraient été entrevus, si le grand Bochart et ses successeurs avaient mieux pris garde. Ces doublets remontent sûrement à la période homérique. L'*Iliade* et l'*Odyssée* emploient plus volontiers les noms grecs, Αἴγαια, Καπάρπαθος, que les appellations sémitiques,

Θουρία, Ἄμβροτος. Mais il n'en faudrait pas conclure que ces noms grecs sont antérieurs aux appellations sémitiques, qu'ils en sont les originaux, et que les Phéniciens, venus beaucoup plus tard, les ont traduits. D'après l'*Odyssée* elle-même, il semblerait plutôt que les Grecs ont traduit parfois le nom phénicien sans bien le comprendre : telle légende odysséenne me paraît être venue précisément de l'une de ces traductions très exactes et pourtant incomprises.

Tout au fond de la mer Occidentale, les Phéniciens avaient découvert et exploité un pays merveilleux, un *eldorado* couvert de mines : plomb, cuivre, argent, tous les métaux s'y trouvaient en abondance. Ils l'avaient appelé l'*Ile des Trésors* ou *des Secrets* ou *des Mines* : Ἰ-σπανία, répétèrent les Grecs[1]. Ce nom est formé de deux mots sémitiques, comme tel autre que nous avons déjà rencontré : אי, *i* ou *ai*, qui signifie *île*, et un déterminatif tiré de la racine. ספן, *sapan*, qui signifie *creuser*, *enterrer*, *cacher sous terre*. « L'Espagne n'est pas seulement une terre de richesses, disait Posidonios ; c'est le trésor de la nature, un coffre-fort inépuisable, un *souterrain* de richesses, θησαυρὸς φύσεως ἢ ταμεῖον ἀνέκλειπτον· οὐ γὰρ πλουσία μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπόπλουτος »[3]. C'est l'idée que les Phéniciens ont rendue par le nom même de *I-spania*. Or la traduction exacte de ספן serait en grec καλύπτω. On sait comment, aux extrémités de la mer Occidentale, Ulysse est retenu *sept* ans, dans une île mystérieuse au bord de l'Océan, chez une nymphe, fille de cet Atlas qui soutient les deux colonnes lointaines ; c'est là, près de ces colonnes qui écartent le ciel de la terre,

ἔχει δὲ κίονας αὐτὸς
μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν[2],

que se trouve l'*Ile* de Καλύψω. Cette nymphe habite sous terre, dans les cavernes profondes, ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι... A sa mode ordinaire, le Grec a imaginé cette personnification divine à seule fin d'expliquer un mot qu'il ne comprenait pas. Pour le Phénicien, en

1) Cf. H. Lewy, *Die Semit. Fremdwörter*, p. 146.
2) *Odyss.*, I, v. 40 sqq.
3) Strab., III, p. 147.

effet, comme pour l'Hébreu, la racine צפן s'applique aux trésors cachés, enfouis dans le sein de la terre, et comme cette opération d'avare est familière aux Sémites, la racine avait fourni un dérivé de la forme צפון *sapoun*, qui signifiait *le caché*, c'est-à-dire *le trésor*[1]. Le καλύπτω des Grecs ne se prêtait pas sans doute à une pareille extension de sens : l'Hellène n'enfouit pas son or; il l'étale; il n'aime la richesse que pour éblouir le voisin... Une nymphe Καλυψώ servit à tout expliquer, clairement et pieusement, ὁσίως καὶ φιλοσόφως.

Ce nouveau doublet gréco-sémitique complète la liste que nous avons dressée jusqu'ici :

Κάσος-Ἄχνη	Σάμος-Ὕψος
Ῥήνεια-Κελάδουσσα	Σάμη-Κεφαλληνία
Ἴμβρασος-Κυπαρισσία	Μεροπία-Ἄκις
Ἄμφρυσος-Κυπαρίσσος	Πάξος-Πλάτεια
Θουρία-Αἴπεια	Σόλοι-Αἴπεια
Θούριον-Ὀρθόπαγος	*I-spania*-Νῆσος Καλυψοῦς
I-nosim-Νῆσος Ἱεράκων	

La suite du récit d'Eumée va nous conduire à des résultats de même nature par des doublets de même forme.

(*A suivre.*) Victor Bérard.

1) *Ezéch.*, VII, 22; *Ib.*, XX, 26, etc.

LES FRAVASHIS

Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts.

« Je n'ai aucun doute sur la réalité de la bonne religion des adorateurs de Mazda; sur l'arrivée de la résurrection et de la vie à venir; sur le passage au pont Cinvat; sur le compte fait dans les trois nuits [1] des mérites et de la récompense, des fautes et du châtiment; sur la réalité du paradis et de l'enfer; sur le néant d'Ahriman et des démons; sur la victoire finale de Dieu, l'Esprit du bien, et l'annihilation de l'Esprit du mal et des démons, engeance des ténèbres [2]. »

Voilà comment l'adorateur de Mazda, le disciple de Zarathushtra, confesse sa foi concernant la vie à venir. Ces quelques mots, tirés d'une confession parsie du péché, renferment sous une forme claire les trois grands dogmes eschatologiques du mazdéisme :

1° La rétribution qui a lieu immédiatement après la mort. — Cette idée se retrouve dans la plupart des religions arrivées à un certain degré de développement. Seule, la religion d'Israël a atteint son plus haut point de perfection — celui auquel elle est parvenue dans les grands prophètes, — sans avoir recours à l'idée d'une rétribution après la mort.

2° L'idée proprement eschatologique de la fin du monde, de la

1) Après la mort.
2) *Patet Irani*, 4, traduction Darmesteter, A. M. G., XXIV, 169.

résurrection, du jugement dernier, et de l'avènement d'un nouveau monde.

— Cette conception est moins générale que la précédente ; seuls le judaïsme et les deux religions qui en procèdent, le christianisme et l'islamisme, l'ont nettement exprimée avec le mazdéisme[1].

3° L'annihilation finale du mal et le salut universel, ce que la théologie chrétienne appelle d'après les *Actes*, III, 21[2], depuis Origène, ἀποκατάστασις τῶν πάντων, ou ce qu'on appelle d'un mot plus moderne, l'universalisme[3].

Le mazdéisme est la seule religion qui ait prêché cette croyance sans équivoque[4].

Les paroles que j'ai mises en tête de ce travail, et qui expriment si nettement l'espérance de l'au-delà éprouvée par les fidèles de Mazda, sont d'une date relativement récente, mais ces trois doctrines n'en appartiennent pas moins à l'Avesta. Nous ne connaissons ni source iranienne, ni témoignages extérieurs (grecs) qui représentent nettement une époque durant laquelle une ou même plusieurs de ces doctrines n'existent pas, précisons et disons : durant laquelle la vie d'outre-tombe était considérée, comme elle l'est partout par la religion, dans son état animiste et sauvage[5], comme une simple continuation de la vie terrestre sans aucune signification morale.

Une telle époque a pourtant existé ; la floraison sauvage de l'animisme peut être aperçue par l'œil attentif à travers la magni-

1) Il faut bien distinguer de cette eschatologie religieuse l'idée plus répandue d'une fin et d'un renouvellement du monde sans signification morale, c'est-à-dire l'idée d'une eschatologie purement physique.

2) Le contexte dit autre chose. Il parle de l'accomplissement de tout ce que Dieu a dit par les prophètes, et non d'un rétablissement de toutes choses en général. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 146, Leipzig, 1898.

3) Ex. Petavel-Olliff, qui formule le problème ainsi : l'immortalité de l'âme, ou l'universalisme ou l'immortalité conditionnelle. *Le problème de l'immortalité*, I, 15, Paris, 1891.

4) Nous tenons à faire observer que notre constatation des faits n'implique pas plus ici qu'ailleurs un jugement.

5) En Égypte comme en Chine. La ressemblance n'a rien de surprenant. Cf. Amélineau, *R. H. R.*, XXXI, 345 ; L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894.

fique végétation régulière de la religion développée. Les idées primitives survivent encore dans le folklore; on peut les cacher, les écarter, mais il est impossible de les détruire partout et à jamais.

Je tâcherai de réunir dans les pages suivantes les données que je crois avoir trouvées chez les Iraniens sur cette forme générale et primitive de la croyance à la survivance de l'âme.

Les usages et les rites se montrent ici, comme partout ailleurs, plus durables que les doctrines.

Nous examinerons d'abord *les rites du culte des morts*, à savoir : 1° les fêtes consacrées aux morts; 2° quelques usages funèbres; puis, nous nous adresserons aux textes mêmes pour connaître, d'abord *les raisons du culte des morts*, ensuite *les objets de ce culte*. Cette étude resterait incomplète sans une analyse de l'expression qui désigne les morts en tant qu'objets de culte: *fravashayo ashaonãm*. Enfin, nous conclurons en parlant du *sort de l'homme après la mort* selon ces rites et ces croyances, et nous ajouterons quelques mots sur le rapport entre *le culte des morts et la survivance*, et sur la *valeur religieuse de l'idée de la continuation de la vie après la mort*.

I

LES RITES DU CULTE DES MORTS

Fêtes des morts.

Les fêtes des morts se divisent en deux classes, celles qui se rapportent aux morts en général et celles qui sont célébrées pour un mort particulier[1].

La grande fête annuelle des morts, dont nous retrouvons les traces chez tous les peuples indo-germaniques[2], était célébrée

1) *Patet Irani*, 19 extr.
2) F. Spiegel, *Die arische Periode*, 239. Cf. Oldenberg, *Die Religion des*

par les Iraniens à la fin de l'année; elle comprenait dix jours aux temps historiques, et ces dix jours s'appelaient *farvardigân*[1], c'est-à-dire les jours des *fravashis*, ou plus explicitement des *fravashayo ashaonãm*, des fravashis des fidèles. Cette expression a perdu dans la suite sa forme grammaticale pour devenir en pehlvi le nom au singulier d'une sorte de divinité collective[2]: *Artâ i-farvart*, *Ardâ-frôhâr*, *Ardâ-fravash*[3].

Les dix jours qui forment la Toussaint des Iraniens se composent des cinq derniers jours du mois Spendarmat et des cinq jours supplémentaires, appelés jours des Gâthas; l'année persane ne comptant que trois cent soixante jours. Ces dix jours, qui correspondent au 10-20 mars de notre année, ne semblent pas avoir eu tous la même importance. Les cinq premiers s'appellent les grands, et les cinq derniers les petits farvardigân[4]; ils forment ensemble le *Hamaspathmaedaya*, la dernière des six grandes fêtes annuelles de l'année mazdéenne, les Gâhânbârs.

Dans l'Avesta, ces fêtes sont considérées comme commémo-

Veda, 442. Le sacrifice des morts aux Indes, çrâddha, s'adresse aux trois ascendants. Mais l'époque védique reconnaît deux fêtes des morts : *Pindapitryajña*, adressée aux trois mânes, et *pitryajña* ou *pitrya* [parfois = enterrement *pitrmedha* mais généralement] = les offrandes aux *pitaras*, aux morts en général. Cette dernière fête est plus ancienne que la première. Caland, *Altindischer Ahnencult*, Leiden, 1893. Nous n'avons pas besoin d'insister sur la généralité des fêtes des morts chez d'autres peuples, ex. *Israël*, Schwally, *Das Leben nach dem Tode*; les *Mordves*, Smirnov, *Les populations finnoises des bassins de la Volga*, etc., trad. Boyer, I, p. 376, Paris, 1898.

1) Les Grecs traduisent *furdigan* : νεκυία, Menander selon *A. M. G.*, XXII, 503. *Farvardigân*, plur. de *farvardig*, qui appartient à *farvard*.

2) Elohim a gardé la forme du pluriel malgré la transformation des eloahs en un dieu. Cf. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 123.

3) Cf. Ardibahisht = Asha Vahista, Ardâ Virâf, le saint Virâf, Ardabân, etc., donc : le saint farvard ou peut-être le farvard du saint. Voyez de Harlez, *Manuel de pehlvi*.

4) *Dînî-vajarkard*, 7, *P. T.* IV, 441. Albirûnî commente ceci de la façon suivante : les Perses auraient été incertains si les farvardigân étaient les cinq derniers jours du mois *Spendarmat* ou les cinq jours supplémentaires. Pour ne pas se tromper, ils auraient compté dix jours dont les cinq premiers sont plus importants que les cinq derniers. Albirûnî compte ainsi cinq jours seulement, et la cause probable de son raisonnement est que les autres fêtes de l'année duraient également cinq jours. Déjà *Yasht* XIII reconnaît dix jours.

ratives des six actes de la création. Il n'est pas difficile de voir en cela l'œuvre de la théologie, car elles se rapportaient originairement aux faits de la nature, ainsi que l'a démontré Darmesteter[1]. Seul le nom de la sixième ne montre aucun rapprochement avec une fête naturiste.

Caland[2] voit dans ce nom d'après Kern skr. *samâ* et *açvamedha* « das alljährliche Pferdeopfer ». Cette étymologie ne semble guère probable. Darmesteter[3] rappelle la traduction de Neriosengh : *sarvasainyadâti* « la création de toutes les troupes » en rapprochant *spath* de *spâda*. Il croit même trouver, dans Gâtha Ushtavaiti Ys. XLIV. 15, une définition de *hama-spath-maedaya* expliqué comme *hama-spâda-maetha* « réunion des armées », c. à. d. des âmes. Dans le texte il y a *hyat hem spâdâ anaocaṅhâ jamaete*, « quand les deux armées (immortelles, traduction incertaine de *anaocaṅhâ*[4]) viennent ensemble ». Darmesteter[5] voit ici une allusion aux troupes des âmes. En effet, le duel *spâdâ* semble s'appliquer à l'armée du bien et à l'armée du mal, qui se combattront à la fin du monde[6]. Ce verset n'a donc rien à faire avec la fête des morts. Les Gâthas n'en parlent jamais. Burnouf[7] traduit *spath* =*çvat* du skr. *çaçvat* « durable, éternel » et *maedha* « sacrifice » : « le long sacrifice », en rappelant que la fête des morts durait non cinq jours comme les autres Gâhânbârs, mais dix. Quelle que soit l'étymologie du mot, le *Hamaspathmaedaya* a évidemment toujours été la fête des morts. Les Gâhânbârs sont énumérés dans Vispered Karda 1, 2, avec des épithètes, désignant leurs caractères naturistes dans l'année mazdéenne : à *Maidhyoi-zaremaya* on a le lait, à *Maidhyoi-shema* on fauche le foin, à *Pai-*

1) *A. M. G.*, XXI, 37 ss.
2) *Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie*, XVII, 64, note 2.
3) *A. M. G.*, XXI, 40 s., note 15.
4) Neriosengh : *anasvara*.
5) *A. M. G.*, XXI, 292, note 46.
6) Spiegel, *Commentar über das Avesta*, II, 354 : « Wie mir scheint hat die Tradition vollkommen Recht, wenn sie annimmt, dass hier von der Auferstehung die Rede sei, wo sich die beiden Heere der Guten und Bösen gegenüberstehen », Cf. Ys. LI, 9, *rdna*.
7) *Commentaire sur le Yaçna*, 332 s., Paris, 1833.

tish-haya ou a le blé, etc. *Hama-spathmaedaya*, le dernier des six Gâhânbârs, est appelé *arəto-karəthnahe*[1], « quand l'œuvre est accomplie[2] », traduit en pehlvi *pun izishn kartârîh* « où l'on célèbre le sacrifice ». La fête des morts est désignée comme la saison, où l'œuvre de la religion doit être accomplie, les autres Gâhânbârs représentent des époques ayant leur importance par rapport au bétail et à l'agriculture. Ce fait est intéressant à constater, car il fait ainsi remonter le culte des morts à une haute antiquité, à une époque où les grands dogmes du mazdéisme ne se reflétaient pas encore dans l'année religieuse des Iraniens. Tandis que la signification primitive des autres fêtes s'est trouvée plus ou moins effacée par une religion supérieure dans l'âme des fidèles, le sens de la dernière est resté évident. Les fravashis, les âmes des morts, ont-elles quelque chose à voir dans la mise en relation de cette fête avec la création de l'homme, ou bien est-ce à la place qu'occupe la Toussaint à la fin de l'année iranienne que cette fête doit d'avoir été rapprochée de son sens primitif, rapprochement qui pour les autres fêtes n'existe pas? Albîrûnî, au x[e] siècle, ne reconnait plus ce rapport entre les deux cérémonies. L'Hamaspathmaedaya se célèbre, selon lui, aux cinq jours supplémentaires de l'année, la Toussaint aux cinq jours du mois précédent[3].

Les mazdéens[4] et d'autres[5] sont d'accord pour témoigner de l'importance et de la popularité de cette fête qu'on appelle,

1) Justi, Westergaard d'après K 4 : *arəto-karəthanahe*.

2) Justi : « mit wahren Handlungen versehn ».

3) Les Iraniens ne pouvaient plus s'entendre sur la date des fêtes après les Sassanides (Albîrûnî, *The chronology of ancient nations*, éd. trad. Sachau, 217, London, 1879). Les Perses avaient la fête des farvardigân à la fin du 8[e] mois, et ils plaçaient les jours de Gâthas entre le 8[e] et le 9[e] mois. Cela tient, selon Darmesteter, *A. M. G.*, XXI, 36, note 1, à ce que, faute d'intercaler le mois supplémentaire pendant quatre siècles, le 8[e] mois correspondait au 12[e].

La tradition avestique semble avoir été plus forte chez les peuplades de l'est; les Transoxaniens gardaient les jours de Gâthas et les farvardigân à la fin de l'année. Albîrûnî, 140, 145.

4) *Zartushtnome* dans Wilson, *Parsi religion*, 516.

5) Hyde, *Historia religionis veterum Persarum*, 268, Oxonii, 1700.

pour la distinguer des autres *Gâhânbârs*, celui « où l'on célèbre le sacrifice »[1]. Le mazdéisme, dans sa forme la plus achevée et et la plus pure, dans les Gâthas[2], ne reconnaît pas les morts comme des objets dignes de culte et de sacrifices[3]. Mais les croyances populaires étaient trop tenaces, et les mazdéens durent se résigner comme les sectateurs de beaucoup d'autres formes idéales et élevées de la religion. Ne pouvant supprimer le culte et se débarrasser des idées d'une piété primitive et grossière qui s'y révèle, le génie religieux s'y prit d'une autre manière, il interpréta ce culte d'une nouvelle façon[4], et le culte des morts devint ainsi un culte des dieux ou d'un dieu en faveur des êtres aimés qui ne sont plus, et une pieuse commémoration de leurs noms et de leurs vertus. Seule, une théologie barbare voudrait proscrire l'interprétation ; elle aurait tort, car c'est un moyen de développer les idées malgré la stabilité des rites et des termes.

Nous aurons à reconnaître maintes fois que les usages et les rites sont nés avec une signification toute différente de celle que leur a donnée l'orthodoxie mazdéenne.

Les deux descriptions classiques des fravardigân, *alias* Hamaspathmaedaya, se trouvent, l'une dans l'Avesta même, l'autre chez l'historien arabe Albirûni, auquel nous devons tant de ren-

1) D. Menant, *Les Parsis;* 111, Paris, 1898.

2) Le mot *fravashi* ne se trouve pas une seule fois dans les Gâthas. Je ne compte pas le Yasna Haptañhâiti, qui n'a pas tout à fait le même caractère que les vraies Gâthas. Les fravashis des fidèles y sont invoquées une fois Ys. XXXVII, 3. Theodor Baunack, *Studien auf dem Gebiete der griechischen und der arischen Sprachen*, I. 2, 371, Leipzig, 1888, croit du reste que pour des raisons métriques il faut ôter le mot *fravashi* de cet endroit.

3) Il faut interpréter ainsi l'absence du mot *fravashi* dans les Gâthas. L'autre supposition, proposée alternativement par Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid*, II, 169, Amsterdam, 1895, n'est pas admissible, à savoir que le culte des fravashis ait une origine postérieure à l'époque des Gâthas.

Nous retrouvons une fois dans les Gâthas l'expression, parfois le synonyme de *fravashayo ashaonãm* : les âmes des fidèles, *urunasca ashâunãm*, pehlvi *aharûbânô rûbân*, Ys. XLIX, 10. Mais ces âmes, non plus que l'âme du fidèle, *ashâuno urva*, Ys. XLV, 7, ne sont pas présentées ici comme des objets de culte. Une chose est claire dans la phrase du reste très obscure, c'est que l'auteur oppose le sort « des âmes des fidèles » à celui des méchants.

4) Cf. le catholicisme et l'islamisme.

seignements sur le mazdéisme ; nous les donnerons toutes deux.

Une partie du Farvardîn Yasht, 49-52, qui appartient à l'Afringân Gâtha, récité pendant les jours de Gâthas, dit ce qui suit :

« Nous sacrifions aux bonnes, puissantes, bienfaisantes Fravashis des fidèles, qui descendent par les villages au temps du Hamaspathmaedaya, et là vont et viennent dix nuits durant, demandant secours : « Qui veut nous louer? Qui veut nous offrir sacrifice? Qui veut nous faire siennes, nous bénir, nous accueillir avec une main qui tient viande et vêtement, avec une prière qui fait atteindre le monde des saints? De laquelle de nous prendra-t-il le nom? Lequel de vous offrira le sacrifice de son âme! Auquel de vous sera donné ce don de nous, qu'il ait des aliments indéfectibles pour toujours et à tout jamais? » Et l'homme qui leur offrira le sacrifice avec une main qui tient viande et vêtement, avec une prière qui fait atteindre le monde des saints, les redoutables Fravashis des justes, réjouies, non opprimées, non offensées, le bénissent. « Puissent être dans cette maison troupeaux de bœufs et troupeaux d'hommes! Puissent être un cheval rapide et un bon char! Puisse être un homme qui sait louer, chef d'assemblée, qui offre toujours le sacrifice avec une main qui tient viande et vêtement, avec une prière qui fait atteindre le monde des fidèles! »

Selon Albîrûnî[1], « les gens mettaient pendant ce temps de la nourriture dans les chambres des morts et des breuvages sur le toit de la maison, croyant que les esprits de leurs morts sortent ces jours-là du lieu de leur récompense ou de leur punition[2] et qu'ils viennent aux mets déposés pour eux, et en absorbent la

1) *The chronology of ancient nations*, éd. trad. Sachau, 210 ss., London, 1879.

2) Anquetil-Duperron fait une distinction entre les âmes des défunts qui viennent pendant les cinq premiers jours et celles qui viennent pendant les cinq jours suivants. « Pendant les cinq premiers de ces jours les âmes des bienheureux descendent vers la terre à la distance de trois portées d'arc, ... pendant les cinq derniers... les mêmes âmes et celles des damnés viennent visiter leurs parents » (D. Menant, *Les Parsis*, 106). Inutile de dire que c'est là une innovation étrangère au caractère primitif de cette fête, qui s'appliquait à tous les morts sans distinction.

force et la saveur. Ils fumigent leurs maisons avec du genièvre, afin que les morts puissent se délecter de son parfum. Les esprits des fidèles demeurent dans leurs familles avec leurs enfants et leurs parents et s'occupent de leurs affaires, tout en leur restant invisibles. »

Nous remarquons déjà ici : 1° que les fravashis viennent sur la terre et se mêlent à l'existence des vivants : 2° que tous les morts viennent, aussi bien ceux de l'enfer que ceux du ciel.

Nous devons ajouter qu'il est très dangereux de ne rien donner aux morts [1] ; on doit les réjouir [2] ; il ne faut pas qu'ils quittent la maison mécontents [3], car alors les fravashis sont redoutables [4] ; elles aiment les biens qu'elles reçoivent [5] ; elles se précipitent en masses aux banquets qu'on leur offre [6], et il est de l'intérêt des vivants de leur faire de bonnes offrandes, car les morts viennent où il y a quelques bonnes choses pour eux [7] et ils apportent alors leur aide à ces pieux descendants.

Le Dînkard [8] raconte que le Pâgag Nask de l'Avesta sassanide avait un passage qui traitait de l'arrivée des fravashis dans le monde pendant les dix jours qui sont la fin de l'hiver et de l'année, et dont font partie les cinq jours de Gâthas, de l'obéissance due aux fravashis, de leur bonté si on leur donne et de leur colère si elles ne sont pas bien reçues, puis de leur départ de ce monde.

Le Dînkard ajoute qu'il faut donner à manger aux pauvres pendant ces jours-là [9]. Un voyageur de la fin du XVII[e] siècle [10] nous

1) *Patet Irani*, 17.
2) *Yt.* XIII, 18, 24, 30, 63.
3) *Yt.* XIII, 157.
4) *Yt.* XIII, 31.
5) *Ibid.*, 36, 64, 73.
6) *Ibid.*, 64.
7) *Ibid.*, 25, 36.
8) VIII, VII, 11, 13; *Pahlavi Texts*, IV, 17 s.
9) *Ibid.*, 13. « The extreme importance of liberality and bounty at that season, and the proper duty of the priestly authority of a district in assisting and interceding for the poor », etc.
10) Hyde, *l. c.*

parle de l'habitude pratiquée encore par les Parsis, aux Indes, qui est d'envoyer des cadeaux aux pauvres pendant ces fêtes.

Nous retrouvons cet usage dans toutes les fêtes célébrées en l'honneur des morts ; les pauvres profitent maintenant de ce qui était autrefois offert aux morts. La cérémonie reste, mais la charité envers les vivants a remplacé la crainte des morts ; ce qui était, il y a bien des siècles, un rituel naïf et égoïste est devenu un acte moral.

Le 19ᵉ jour de chaque mois est également consacré aux fravashis en général[1]. Le premier mois porte aussi le nom de Farvardin. Quant aux formes des fêtes mensuelles, elles semblent conformes à celles que nous allons rappeler.

Nous allons maintenant examiner les sacrifices qui sont obligatoires à l'égard de chaque défunt.

Ils se font pendant les trois jours qui suivent immédiatement celui du décès, puis ils se répètent le quatrième, le dixième, le trentième et à l'anniversaire.

Quelle est l'origine de ces trois jours, ou plutôt « trois nuits », qui sont appelés le *sadis* ou *sadûs*[2]? Le mazdéisme enseigne que l'âme reste trois nuits auprès du corps[3], en joie ou en détresse, selon sa conduite envers la loi divine pendant la vie ; à la quatrième aurore, elle passe le pont Cinvat auquel l'attend son jugement prononcé par Mithra, Âshtâd et Rashnu. Ses mérites et ses crimes, qui ont été comptés pendant les trois jours, lui valent son entrée au paradis, ou en enfer, ou bien, selon la théologie achevée, en un lieu intermédiaire où elle attendra le jour suprême.

Les sacrifices de sidôsh d'après les descriptions que nous en avons, sont en rapport avec le sort de l'âme[4], et ils sont faits

1) Hyde, *l. c.*; *Bundahish*, XXVII, 24; *Shâyast lâ shâyast*, XXIII, 3.

2) Pehlvi *sitôsh*; peut-être faut-il comprendre *sidôsh*. A. M. G., XXII, 152. *si*, trois, *dôsh*, rêve, nuit : persan moderne دوش « nox præterita ».

3) L'idée que l'âme reste quelque temps auprès du corps se retrouve ailleurs, ex. : à Varend, Suède, selon Rydberg, *Studier i germansk mytologi*, II, 161. Aux Indes on offre des gâteaux de riz, du lait et de l'eau pour boire et pour se baigner pendant dix jours. Caland, *Die altindischen Todten-und Bestattungsgebräuche*, 81 ss., Amsterdam, 1896.

4) *Saddar*, LXXXVII, 2-4.

principalement en l'honneur de Sraosha, le protecteur de l'âme pendant ces trois jours. Le sacrifice a pour but d'*influencer* le dieu ou les dieux invoqués en faveur de l'âme du trépassé pendant son dangereux passage dans l'autre monde.

Mais cette manière d'envisager les trois jours ne nous en donne pas l'origine, car formant la plus ancienne partie de ces cérémonies, à en juger par leur nom particulier de *sadis* ou *sadûs*, ils remontent plus haut que la croyance que je viens d'esquisser. Ils semblent avoir été le temps pendant lequel *on pleurait de préférence les morts*. Les trois jours forment encore la période régulière du deuil[1]. Nous les retrouvons du reste ailleurs sans la signification que leur attribue la doctrine de la rétribution de l'âme après la mort[2], et aussi hors du mazdéisme[3], chez les peuples indo-germaniques et chez d'autres.

1) *Dinkard*, IX, xvii, 4. La famille s'abstient de viande et ne se nourrit que de légumes et de poisson. *A. M. G.*, XXII, 186. Modi, *J. Anthr. Society Bombay*, 1890, 130 : « The abstinence is observed as a sign of mourning ».

2) Les cérémonies des trois jours se font aussi en l'honneur d'Ardâ-fravash quand on inaugure une tour de silence, un dakhma, *J. Anthr. Society Bombay*, 1890, II, 427.

« Les trois nuits » *sidôsh* se trouvent aussi transportées à l'eschatologie proprement dite sous la forme de « *la punition des trois nuits* » qui est après la résurrection réservée à certains pécheurs endurcis comme *Dahâk* et *Frâsiyâv* le Touranien et en général à tous ceux qui ont commis péché mortel, *margarzân*, sans faire la confession du péché, *patet*, avant de mourir. *Pehlvi Vendidad*, VII, 52, selon *A. M. G.* XXIV, 46 et West, *Pahlavi Texts*, I, 125 note 1. Ces pécheurs sont renvoyés à l'enfer après la résurrection pour subir une dernière punition purificatrice « de trois nuits », augmentée par l'aspect du bonheur dans le ciel pendant ce même temps. *Bundahish*, XXX, 13.

Les trois jours, répétés trois fois, jouent aussi un rôle dans la purification après le contact avec le mort, *Vend.* IX, 33 ss. etc.

L'expression « trois nuits » est employée pour désigner une distance. Fragment Nirang. 4. *A. M. G.*, XXIV, 80 s. Trois nuits *thrikhshafaram* sont données à l'étudiant du texte sacré pour apprendre sa leçon. Fragment Nirang. 11 *b*, *l. c.*, 87. Le nombre « trois » est usité comme terme général aussi dans d'autres combinaisons; *l. c.*

3) *Les lois de Manou* ordonnent un deuil, impliquant l'état d'impureté, pendant trois jours après un décès, V, 67, 71 ss. En *Grèce* il y a des sacrifices pour les morts au troisième jour. Caland, *Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, 70 (*Letterk. Verh. der Koninkl. Akademie*, Deel XVII). Cf. l'usage de l'*Eglise catholique* de célébrer les rites pour les morts aux

Si le rite est plus ancien que l'interprétation, cela n'empêche pas que la forme et les détails de ces sacrifices aient été influencés par la doctrine du mazdéisme authentique.

Les parties de l'Avesta qui nous restent ne contiennent aucune description des rites à suivre après les funérailles, à l'égard de l'âme du défunt, mais on y trouve la prescription d'offrir des sacrifices à Sraosha à cette occasion[1]. Il faut se rappeler que nous ne possédons que des fragments de l'Avesta sassanide, aussi est-il possible que le règlement donné dans un traité pehlvi[2] bien connu sur « les choses qu'il faut faire et celles qu'il ne faut pas faire » soit tiré d'une de ces parties perdues de l'Avesta. L'éminent savant West nous a donné d'autres descriptions des rites de *sadis*, tirées d'une littérature mazdéenne plus récente[3]. Un membre autorisé de la communauté parsie de Bombay[4] a publié une description des usages modernes, qui nous servira de point de départ pour étudier de ce culte les éléments qui nous intéressent.

Nous distinguons dans les prières et les sacrifices pour l'âme du défunt cinq parties : les cérémonies dans la maison funèbre pendant les trois jours; les cérémonies dans le temple du feu pendant ce même temps; les rites spéciaux des 3e et 4e jours; nous ajoutons comme cinquième partie ce qui se fait les 10e et 30e jours après la mort et à l'anniversaire.

Voici ce qui passe à la maison[5] pendant les trois jours.

troisième, septième et trentième jours et à l'anniversaire; Alcuin (chez Migne), *Lib. de divinis officiis*, L., interprète l'usage de la messe du troisième jour selon la loi de pureté donnée dans *Num.*, XIX, 12. Comparer plus bas, pages 256 ss.

Chez les *Mordves*, population finnoise de Russie, « on réserve au défunt sa part des aliments quotidiens pendant les deux ou trois jours qui suivent l'enterrement, et on l'invite à la venir prendre ». Smirnov, *Les populations finnoises des bassins de la Volga*, etc. trad. Boyer, I, 365, Paris, 1898.

1) Si *Vend.* V, 25 est douteux, *Vend.* IX, 56 ne laisse lieu à aucune équivoque.

2) *Shâyast lâ shâyast*, XVII, 3-5; aussi *Saddar*, LXXXVII et XIII.

3) Des rivâyats traduits dans *Pahlavi Texts*, I, 384, note 5 et les pages suivantes.

4) M. Modi, *J. Anthr. Soc. of Bombay*, 1890, II, 433 ss.

5) On entretient le feu près de la place où le mort a reposé avant d'être transporté au dakhma. *A. M. G.*, XXII, 151.

Au commencement de chaque *gâh*, c'est-à-dire de chacune des cinq divisions du jour mazdéen, deux ou plusieurs prêtres et les parents du mort récitent une prière à Sraosha (Srôsh-bâj), ainsi que les prières de chaque gâh, et à la fin un patet (confession de péchés) pour la satisfaction[1] de Sraosha « en demandant à Dieu la rémission des péchés du défunt ». Le soir, au commencement de Gâh Aiwisrûthrima, c'est-à-dire à l'apparition des étoiles, deux prêtres, assis l'un en face de l'autre sur un tapis, font l'Afringân-cérémonie[2] en l'honneur de Sraosha. L'un des deux, le Zaotar, commence par une introduction, une prière en pazend, dans laquelle il invoque la protection de Sraosha pour l'âme du défunt qui est nommé dans la prière, puis lorsque cette introduction (dibashé) est récitée, les deux prêtres disent ensemble le septième chapitre de l'hymne consacré à Sraosha[3], dans lequel il est loué pour la protection qu'il accorde[4].

Pendant ces trois jours, on fait dire chaque matin des offices au temple du feu le plus proche. Ces offices comprennent d'abord le sacrifice du breuvage divin du haoma, le Yasna, c'est-à-dire l'office régulier, puis le Srôsh darûn qui consiste dans la récitation de quelques chapitres, particulièrement des IIIe et VIIIe du grand rituel Yasna, et l'offrande d'un gâteau, le dârun, mangé par le prêtre. Ensuite on peut, quoique ce ne soit pas obligatoire, faire dire le Vendidâd, c'est-à-dire l'office régulier Yasna augmentée de la récitation du livre de Vendidâd.

Le soir (le Uzirin gâh) du troisième jour venu, les amis et les parents du défunt et quelques prêtres se réunissent; la prière particulière à ce gâh est récitée ainsi que le Srôsh Hâdhôkht (Yasht XI) et la confession des péchés, puis une prière pour la satisfaction de Sraosha, dans laquelle on dit le nom du défunt et l'on implore pour lui la protection de ce génie.

1) *khshnûmaine*, dat. de *khshnûman*, cf. Ys. III, 3; LXVI, 1.

2) Une des différences entre ce petit office Afringân et d'autres offices : Yasna, Srôsh Darûn, etc., c'est que seule la première peut être célébrée à la maison.

3) *Srôsh Yasht*, Ys. LVII, 15-18.

4) Selon Darmesteter on récite aussi l'Afringân Dahman, la bénédiction en faveur des morts.

Cette réunion religieuse a une importance capitale dans la vie sociale de la communauté parsie moderne. Les amis et les parents du mort ont l'habitude de faire à cette occasion de généreuses souscriptions pour les pauvres, en mémoire du défunt. M. Modi nous dit que plus de la moitié de la somme très considérable[1] que la communauté parsie aux Indes a consacrée à la bienfaisance pendant les cinq années 1884-89, a été donnée par de telles assemblées funèbres.

C'est aussi à cette occasion que le mort peut être mis sur la liste des saints ; soit sur celle d'un certain district, soit sur celle de la communauté entière, s'il y a lieu.

L'aube du 4[e] jour est le moment terrible pour l'âme du défunt qui quitte sa place qu'elle occupe auprès du corps, et dont, selon le vrai mazdéisme, les actes sont alors comptés et le sort décidé. Le 4[e] jour est aussi, selon les idées primitives du culte des morts, le moment où le défunt commence la vie au delà de la mort, et les efforts pieux des vivants redoublent.

On répète les cérémonies qui avaient eu lieu à Uzîrin gâh, le soir du 3[e] jour, puis on fait les prières Afringâns, pareilles à celles que nous venons de décrire, et des offrandes de gâteaux (darûn), les uns et les autres accompagnés des textes qui leur sont propres, les Srôsh-darûn, appelés par M. Modi : *Bâj-ceremonies*. Ces offrandes et cérémonies sont au nombre de quatre ; la première en l'honneur de Rashn et d'Ashtâd qui aident Mithra dans le jugement (la pesée) de l'âme à l'aube du 4[e] jour ; la seconde appartient à « Ramish Khvârom », qui porte aussi le nom de *Vâe*, le génie de l'éther, de l'atmosphère raréfiée, par lequel l'âme doit passer pour arriver aux régions supérieures » ; la troisième est en l'honneur d'*Ardâfrohâr*, c'est-à-dire « en l'honneur des esprits de toutes les âmes mortes, que l'âme particulière, pour laquelle la cérémonie est faite, va rejoindre »[2] ; la quatrième

1) « Fourty lacs of rupees. » Un lâkh = 100,000 roupies est nominalement 10,000 pound-sterling. Cela fait environ 6 millions et demi au taux courant de la roupie depuis ces dernières années (1.50 à 1.65 fr.).

2) Modi, *l. c.*, 439 ss. Un rivâyat persan, traduit par West, *Pahlavi Texts*, I. 384, note 5, dit que le drôn au trentième jour est sacrifié « devant le feu ».

messe est pour Srôsh, « qui a guidé et préservé l'âme du défunt pendant son voyage en l'autre monde, après la mort ».

Nous arrivons ici à une coutume dans les cérémonies après les funérailles qui est le trait le plus intéressant pour notre objet; la troisième messe, celle qui appartient à Ardâfrohâr, diffère des autres. Le drôn (darûn), le gâteau consacré et mangé par le prêtre appartient au rite commun des Srôsh-darûn[1], ou, comme M. Modi les appelle, au bâj-ceremonies; mais au drôn désigné pour l'Ardâfrohâr, on ajoute des vêtements. « Quand le bâj d'Ardâfarosh est récité, un costume blanc est placé devant le prêtre avec le pain consacré (le drôn) », ainsi que d'autres choses qui font partie de l'offrande, et qui, appelées quelquefois myazda[2], figurent dans les offrandes du mazdéisme, telles que de la graisse, résidu de l'ancienne offrande de viande, du lait, des fruits, des fleurs.

Ce costume est appelé shiav à Bombay. M. Modi remarque justement que ces vêtements sont déjà désignés dans l'Avesta, dans le passage de l'hymne consacré aux âmes des morts, qui parle des devoirs des fidèles pendant la fête annuelle de la Toussaint. Nous avons cité cet hymne plus haut. Le shiav moderne correspond à *vastra* du mot *vastra-vata* dans le Farvardin Yasht[3]: « qui veut nous louer... avec une main qui tient *vêtement*. »

Ces vêtements sont généralement donnés au prêtre ou à un pauvre.

Les offices pour le défunt ne finissent pas avec les cérémonies du 4e jour, de cihârûm. On fait encore dire « l'Afringân bâj » en l'honneur du défunt le 10e (dahum), le 30e jour (siroz) et à l'anniversaire de la mort (salroz). M. Modi nous dit qu'en ces jours on fait des actes de miséricorde, selon le septième verset du

Les textes n'établissent pas de distinction entre ce qui est fait dans le temple et ce qui est fait à la maison.

1) Ce drôn ou pain sacré a été glorifié par la spéculation rituelle. On le compare avec la terre entourée par l'Alburz et avec le Câkât-i Dâitik dans le centre. West dans *Grundriss der iran. Philologie*, II, 116.

2) *A. M. G.*, XXI, LXVI.

3) *Yt*, XIII, 50-51.

xvi[e] chapitre de Yasna : *Nous louons les beaux actes de piété dans lesquels les âmes des morts se réjouissent* [1].

« Pour cette raison, il n'est pas rare, parmi les Parsis, de donner de la nourriture et des vêtements aux pauvres de leur communauté, et de donner quelquefois des sommes d'argent dans un but charitable aux occasions mentionnées ci-dessus les 3[e], 4[e], 10[e] et 30[e] jour et à l'anniversaire de la mort. »

La description faite par le vénérable prêtre parsi et que nous venons de relater, est un trait intéressant de l'ingéniosité de la religion qui spiritualise ces dogmes et ces rites en les interprétant. L'offrande de nourriture et de vêtements au mort paraît être un acte ordonné par la morale élevée du mazdéisme qui commande d'aider les pauvres. Deux passages de l'Avesta même sont interprétés d'après cette idée ; le dernier passage dit, selon cette traduction, que les morts se réjouissent des actions pieuses, c'est-à-dire des cadeaux qu'on leur fait, et M. Modi l'interprète ainsi : ils se réjouissent des dons adressés aux pauvres. Si ce n'est pas orthodoxe, c'est au moins religieux.

Ces cérémonies après le décès ont certainement eu une longue et étrange histoire depuis l'époque où elles furent établies, époque antérieure à nos connaissances historiques, jusqu'aux conceptions éclairées des Parsis modernes. Ce développement ne porte pas seulement sur les croyances, mais aussi sur les formes de ce culte. Les sources nous font défaut pour remonter jusqu'aux origines, mais nous en savons assez pour concevoir les idées qui ont fait naître ces rites et pour en discerner l'élément primitif.

1) *Hvanvaitish ashghe varzo yazamaide yâhu iristanãm urvâno shâyante*, selon la traduction de Justi et de Harlez. De Harlez : « Nous honorons les actes éclatants de pureté, dans lesquels se complaisent les âmes des morts ».

Varzo (de *varez*) est traduit par le pehlvi *varzishn* « œuvre » et *shâyante* de *shâ* veut dire « se réjouir ». Mais Darmesteter remarque que la glose pehlvie reconnaît dans ces mots une désignation du ciel, Garodmân. Il traduit : les beaux palais de la sainteté où habitent (lire *shâyenti* de *shi*, cpr. *upashaeti* Ys. XXIII, 3) les âmes des morts. Le contexte semble favorable à cette traduction de *varzo*. Comparez Yt. III, 1 : *vaṅhana khshaeta raoca*[n] *hvanvaitishca varzo* « qui habite les splendides lumières et les belles demeures » (du ciel).

Ce qui nous frappe dans les descriptions les plus anciennes, c'est que les vêtements et la nourriture, les fruits etc., qu'on place à côté du drôn d'Ardâfarvard y sont partout offerts au mort lui-même, et ne sont ni pour le prêtre, ni pour les pauvres; ils ne l'étaient pas originairement, du moins selon les textes. Ils ne sont pas non plus destinés aux âmes des défunts en général. Un texte plus récent nous en donne ici la certitude, car il n'emploie pas *Ardâfarvard* mais *ashodn*, le fidèle, c'est-à-dire le mort, pour désigner le destinataire du troisième drôn du 4e jour[1]. L'usage en Iran, selon les rivâyats communiqués par M. West, était de donner au 3e jour, quand le *Siroza*, les prières de tous les jours du mois sont récitées, trente-trois haricots et trente-trois œufs avec des fruits et le drôn destiné au défunt. Tout cela était offert en sacrifice devant le feu; et le lendemain on faisait la même chose. La plus ancienne tradition[2] que nous possédions de ces rites ne parle pas du quatrième drôn du 4e jour, offert au Srôsh. Une autre source pehlvie[3] nous donne la raison d'être des vêtements donnés au défunt. « Le mort doit recevoir un habit neuf complet, un turban, une chemise, un gilet, une ceinture, un pantalon, des souliers et un voile de bouche, car les parents d'outre-tombe le reconnaîtront et se réjouiront s'il est bien habillé, mais ils auront honte s'il est mal habillé. »

Autrefois on donnait aussi de la viande aux morts[4]. L'Avesta nous représente la religion iranienne à un degré de développement où les sacrifices sanglants ont déjà disparu[5]. On peut se demander si les anathèmes, prononcés dans les Gâthas contre

1) Rivâyat P. T., I. 385.
2) *Shâyast*, XVII, 4 ss.
3) *Saddar*, LXXXVII, 2-4.
4) *Shâyast*, XVII, 5 : le quatrième jour il est permis d'égorger un agneau ou une chèvre.

Aux Indes, on égorgeait une vache, dont la moitié gauche était destinée aux pères, la moitié droite aux brahmanes, ou bien un animal de petit bétail. Caland, *Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche*, 137.

5) Quant au bouddhisme, voyez *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, uebers. Huth, 1897, selon *R. H. R.*, XXXV, 228 s.

celui qui tue la vache[1], ne sont pas un blâme jeté sur le sacrifice sanglant. L'offrande animale, dans le grand office avestique, ne consiste qu'en graisse et en lait; il en est de même quant aux sacrifices offerts aux défunts, cependant, il reste des traces d'un usage antérieur[2] de faire des sacrifices sanglants, et les Grecs nous en parlent chez les Perses au v[e] siècle[3]. L'épopée les connait[4].

On doit s'abstenir de viande pendant les trois jours qui suivent la mort. Le 4[e], on égorgeait autrefois un mouton qui était mangé par la famille, avec le défunt, et dont la graisse était jetée sur le feu[5].

Nous connaissons les fêtes de famille qui étaient et qui sont encore célébrées pour les morts un peu partout, comme par exemple en Grèce[6] et aux Indes[7]. Des repas religieux sont aussi ordonnés par la religion mazdéenne. Haug[8] parle de l'usage moderne de réciter des bénédictions, appelées Afringâns, à un repas composé de vin, de lait et de fruits, auquel on invite « l'ange ou bien l'esprit du défunt », en l'honneur duquel le repas est

1) Ex. Ys. XXXII, 14.

2) *Vend.*, XVIII, 70 et *Shâyast*, XI, 4 ordonnent un sacrifice sanglant de mouton. Cette coutume s'est conservée longtemps *A. M. G.*, XXII, 254, note 69. Comparez *Ys.* XI, 4 ss. *Ys.* XXXII, 8.

3) Hérodote, I, 140 ; Windischmann, 272, 295 ; *A. M. G.*, XXIV, LXVIII.

4) *Yt.* V, 21, etc. Les héros qui s'adressent à Anâhita font des sacrifices sanglants. Mais quand nous arrivons aux sacrifices, qui lui sont adressés par Ahura-Mazda et par le prêtre, V, 63, il ne s'agit plus d'animaux.

5) La graisse subsiste toujours. Les ancêtres aiment le parfum de la graisse brûlée, p. ex. chez les Sakalaves à Madagascar (Communication du missionnaire Röstvig).

6) Rohde, *Psyche*[2], I, 212 ss.

7) Caland, *l. c.* 1[illegible] : le repas est offert aux brahmanes et aux mânes.

Les Arméniens, à Constantinople, ont encore un repas, le samedi après un décès, auquel une place est laissée vide à la table pour le défunt. On fait la même chose, si quelqu'un se fait mahométan (Communication de M. Adjarian).

Des repas, offerts aux morts, subsistent encore, p. ex., dans les « grafôl », les repas opulents, qui ont lieu aux funérailles parmi les paysans en Suède.

En général, voyez Tylor, *Primitive Culture*, II, 39 ss., London, 1873.

8) *Essays*, 2d éd., 224 selon *S. B. E.*, XXXI, 367.

donné. Quand la consécration, faite par un prêtre, a eu lieu, les mets sont consommés par les personnes présentes. Ces repas[1] ont généralement lieu dans un jardin; tout le monde, riches et pauvres, peut y prendre part[2]. Chaque Parsi est obligé d'offrir ce myazd, banquet saint, aux fidèles six fois par an, aux six Gâhânbârs. On le fait aussi en d'autres occasions. On récite alors l'Afrin Gâhânbâr; dans ce texte, qui fait partie du Prayerbook mazdéen, le Khorda Avesta, des punitions sont stipulées pour celui qui n'offre pas le banquet à la communauté. L'origine de cette fête est évidente : c'est un repas offert aux morts par les vivants; cette forme originelle de la cérémonie peut-elle être discernée chez les Iraniens? Le texte avestique de la bénédiction récitée au repas des Gâhânbârs dit que l'offrande est destinée au prêtre et aux fidèles. Nous possédons une version plus récente, au moins quant à la forme et à la langue[3], qui commence par un appel aux divinités. Nous y lisons que l'offrande, c'est-à-dire le repas est destiné à l'Ardâ-fravash pour le soutenir[4]. Il est évident que, quant au fond, cette invocation est antérieure à l'autre.

Une chose est commune aux rites que nous avons examinés jusqu'ici; si nous en considérons le sens primitif et non l'interprétation d'une théologie supérieure, les défunts ont besoin de nourriture et de vêtements tout aussi bien après la mort qu'avant.

Le mazdéisme proprement dit professe d'autres opinions sur la vie d'outre-tombe. Quant l'âme du fidèle arrive devant Ahura-Mazda, dans son ciel au 4[e] jour, le Seigneur ordonne aux bienheureux de donner au trépassé le beurre du printemps, et les fravashis des fidèles le lui apportent[5]. Vohu-Mano, le premier des drabants du Seigneur, se lève de son trône d'or pour l'in-

1) Qui s'appellent *joshans* (*A. M. G.*, XXII, 503).

2) Dosabhai Framji, *History of the Parsis*, I, 147 selon *A. M. G.*, XXII, 729, note 1. Les repas sacrificiels ont le même caractère de fêtes de bienfaisance à Israël, *Deut.* XVI, 11 ss.

3) En pazend = pehlvi transcrit *A. M. G.*, XXIV, 180.

4) *Afrin Gâhânbâr*, 2.

5) Fragment de *Hâdhôkht Nask*, II, 18.

troduire et lui donne un vêtement brodé d'or[1]. L'impie est nourri en enfer de l'infect mets que lui fait donner Añra-Mainyu.

Il est évident que l'âme du serviteur d'Ahura-Mazda n'a pas besoin des offrandes des vivants. Ses vêtements dans l'autre monde étaient, selon un beau passage maintenant perdu de l'Avesta sassanide, en rapport avec sa piété pendant la vie. « Les vêtements de l'âme miséricordieuse dans l'autre monde et ceux qu'on lui donne sont formés d'aumônes[2]. » Celui qui n'a pas fait dire d'office ou donné de vêtements en pieux présent sera nu dans l'autre monde[3]. Les pauvres défunts qui avaient besoin de la nourriture et des habits que leurs parents étaient obligés de leur donner, et qui savaient bien se venger, s'ils n'en recevaient pas, ne ressemblent guère aux bienheureux qui, loin des conditions précaires de cette vie terrestre, résident dans la lumineuse demeure auprès du Seigneur. Il y a un étrange mélange des deux conceptions[4] dans ce qu'un auteur pehlvi fait dire à certaines fravashis qui étaient descendues sur la terre pour recevoir les cadeaux de leurs parents et qui, après une attente vaine, revenaient les mains vides; elles s'adressaient à Ahura-Mazda : « Il est nécessaire pour eux (c'est-à-dire pour les parents) de faire de bonnes actions : d'offrir des gâteaux consacrés, d'offrir des fêtes et des bénédictions, mais des êtres comme nous n'en ont pas besoin[5]. » Le devoir est imposé même quand le besoin n'existe plus.

1) *Aogemaide*, 17.

2) *Shâyast*, XII, 4.

3) *Bundahish*, XXX, 28.

4) Le même mélange de différentes conceptions se trouve, par ex. aux Indes, où le culte des morts suppose que les pitaras ne se rendent pas de suite au ciel, tandis qu'ils le font selon les croyances. A. Barth, *Journal des savants*, 1896, 484.

5) *Saddar*, XIII, 7 ; *Dinkart*, IX, xII, 22, semble *rectifier* la croyance impliquée dans les offrandes aux morts, quand il est dit à propos des cérémonies après les funérailles [20-21 : on ne doit pas pleurer les morts] : « The body of every one is not of like will with the soul : food is the desire of the body, and also a store of wealth ; righteous action is the desire of the soul and also the gifts which they give away. » C'est-à-dire, l'âme, le mort, n'a pas plus

Avant de quitter les sacrifices offerts aux morts, nous devons nous arrêter à un texte du Yasna. Les fravashis doivent être appelées non seulement aux sacrifices qui leur sont offerts particulièrement, mais à tous les sacrifices. Le Yasna, la grande liturgie, contient toute une série d'invocations des fravashis; la plus significative est celle de Hâ XXIII. Comme ce chapitre manque dans le Vendîdâd Sâde, il ne fait pas partie du sacrifice général quotidien, mais il appartient au culte des morts[1]. Sa place réelle est dans le Srôsh Darûn, office particulier célébré après un décès, et dont nous avons eu l'occasion de parler plusieurs fois. Ce chapitre contient, en plus des invocations usitées, quelques mots qui, malgré l'irrégularité du texte, nous donnent des renseignements précieux sur l'idée qu'on se faisait de l'existence des morts, des fravashis. Voici le texte de Yasna XXIII, 3 :

Âyese yeshti vispaya ashavane fravashe ke asti kvacit anha[2] zəmo para-iristi dahma (Westergaard *dahmi*) *nâirike apərənâyûke kainike vâstryâvarəzi upashaeti haca ahmât nmânât izyeinti ya[3] paitishmarənti ya[4] aiwinâsənti vaňhûsh yasnâsca vahmâsca.*

Darmesteter traduit ainsi :

« J'appelle au sacrifice toutes les saintes Fravashis, qui[2] sont en aucun lieu de cette terre, après la mort; Fravashis de femmes vertueuses ou de jeunes filles en bas âge, de fidèles actifs[3], qui ont demeuré dans cette maison et qui en sont sorties et qui attendent et méritent[4] bon sacrifice et bonne prière. »

En effet la phrase présente des monstruosités grammaticales qui

besoin de nourriture que des pleurs, qu'on lui donnait selon les croyances populaires, il a besoin qu'on fasse des cadeaux aux indigents.

1) Spiegel, *Commentar über das Avesta*, II, 171.

2) *ke*, Spiegel, Darmesteter : relatif. Partout ailleurs interrogatif. M. Meillet soupçonne à *ke* un sens indéfini : « toute sainte fravashi *quelle qu'elle soit*, » etc.

3) *vâstryâvarəzi*, â.λ. Spiegel : « Werke thuend ». Darmesteter : faisant œuvre, actifs. *Vâstra* désignant en premier lieu les pâturages, il n'y a pas de raison pour ne pas traduire par : travaillant, organisant les champs, cpr. Ys. XLIV, 20. On connaît l'importance donnée par l'Avesta au soin des troupeaux et à l'agriculture. Les deux idées dominantes des Gâthas semblent être : la puissance des prêtres ou la théocratie et l'agriculture.

4) *Aiwi-nâsənti*. Justi : « zu erlangen verdienen. » La récompense, méritée par les âmes, n'est pas ici le paradis, mais les offrandes des vivants.

rendent une traduction régulière impossible. *Vispaya* à l'instrumental à côté de *fravashe*, vocatif, et *ashavane* qui est une forme inconnue; puis *asti* et *upashaeti* sont au singulier, *izyeinti*, etc., au pluriel. De telles irrégularités sont fréquentes cependant dans les textes avestiques, surtout dans les plus récents.

Mais ce qu'il nous importe de savoir ici ne donne lieu à aucun doute; il s'agit, dans ce texte, d'un culte des fravashis, qui se trouvent sur la terre « qui y sont, y demeurent ». Les verbes *asti*, « est », et *upashaeti*, « demeure »[1], au présent, parlent de l'existence actuelle des fravashis et non de leur passé. En effet, ces mots sont rendus par le présent dans la traduction pehlvie. M. Spiegel donne la traduction pehlvie de *upashaeti* : « welche hier weilen »; mais il lui semble certain qu'on ne peut dire des défunts qu' « ils demeurent ici »; il suppose donc une inexactitude grammaticale[2]. Or, nous connaissons par Farvardin Yasht 49 ss., que les fravashis vont et viennent dans leurs anciennes demeures pendant les jours de Farvardigân, et on fait un anachronisme quand on prétend avec Albîrûnî et les théologiens mazdéens que les âmes viennent, à la fête de la Toussaint, du ciel et de l'enfer. Ici, le traducteur pehlvi, aussi bien que le texte avestique, a nettement exprimé l'idée que la demeure, le lieu d'habitation des fravashis est sur la terre et non au ciel ou en enfer. Il est vrai que *izyeinti* au présent est rendu dans la traduction pehlvie par le prétérit, « qui sont sorties », mais cela ne peut affaiblir la preuve que nous offre ce texte d'une idée plus populaire et plus ancienne relative au séjour des fravashis. Si on se demande où les fravashis se trouvent sur la terre, il n'est pas nécessaire de se reporter aux visites qu'elles font à leurs anciennes maisons, aux jours de la Toussaint, et sur lesquelles nous avons des indications précises; les fravashis se

1) Non « ont demeuré », comme traduit Darmesteter.

2) « Man kann von verstorbenen Personen selbstverständlich nicht sagen, dass sie hier weilen, es ist eine vergangene Zeit erforderlich; demnach scheint mir upashaeti eine weitere Missbildung zu sein. Dasselbe ist wieder der Fall mit izyeinti, man wartet wieder ein Präteritum. Die Huzvâreschübersetzung uebersetzt das Wort auch als solches : *welche gegangen sind*. »

trouvent quelque part (*kvacit*) sur la terre; sans doute qu'elles séjournaient surtout dans la maison et à ses alentours, mais aussi d'autres lieux ressentaient leur influence[1].

Usages funèbres.

Deux coutumes funéraires nous révèlent une idée primitive et dépassée par les saints écrits mazdéens, sur le sort de l'âme après la mort; je veux parler des lamentations et de l'abandon de la maison.

L'expression si humaine et si naturelle de la douleur après une mort est, dans le culte des défunts, un lourd devoir imposé et exagéré par la crainte de ne pas satisfaire au dangereux esprit du mort, plutôt qu'un témoignage d'amour. Il faut que le mort soit honoré par le plus de pleurs et de lamentations possible; les vivants s'arrachent les cheveux et se meurtrissent le corps pour lui plaire. Des pleureuses spéciales n'existaient pas seulement chez les Juifs[2] et aux Indes[3], mais chez beaucoup d'autres peuples[4]. De telles coutumes régnaient en Perse au XVII[e] siècle et y règnent encore[5]. Le moment de la mort « est marqué par des

1) « Ainsi dans l'Inde les Pitaras sont censés habiter leur monde spécial et cependant les textes discutent pour savoir s'il convient, quand on célèbre un çrâddha ou sacrifice funèbre près d'une rivière sacrée, de faire la cérémonie qui a pour objet d'inviter et de congédier les Mânes. Certains tiennent que c'est inutile, par la raison que les Pitaras hantent perpétuellement les rivières sacrées. Quelques-uns vont même jusqu'à dire qu'il ne faut pas chasser durant la cérémonie les autours et autres oiseaux de proie qu'elle peut attirer, car ce sont les Pitaras qui accourent sous la forme de ces oiseaux » (Communication de M. Foucher).

2) *Amos*, v, 16. Cf. *Jer.*, IX, 17.

3) *Atharva Veda*, XII, v, 48; XIV, II, 59, selon Hardy, *Die vedisch-brahmanische Periode*, 187.

4) Ainsi, par exemple, chez les Irlandais les *mna Caointe* « or professional morning women, who used to attend the wakes and funerals in the Irish-speaking districts of Ireland up to the period of the famine of 1848. » Elles chantaient des « dirges », qui louaient le mort. O' Curry, ed. Sullivan, *On the manners and customs of the ancient Irish*, I, CCCXXIV, London, 1873.

5) Vullers, *Lexicon*, نوحه.

éclats de cris et de gémissements si furieux que tout le voisinage est bientôt informé de ce qui est arrivé. Tous ceux qui sont intéressés à la perte qui vient d'arriver, comme les parents entre autres, se déchirent les habits du col jusqu'à la ceinture, s'arrachent les cheveux, s'égratignent le visage, se frappent la poitrine et font tous les autres actes de désespoir. Les femmes surtout s'emportent aux excès de fureur et de désolation les plus outrés, qu'elles entremêlent de longues complaintes, de récits tendres et touchants et de douloureuses apostrophes au cadavre insensible »[1]. Ces expressions de chagrin sont si violentes qu'on dirait qu'il s'agit d'un incendie, d'une émeute ou d'un meurtre[2]. On jugerait « que le respect et l'amour du défunt causent cet excès de lamentations épouvantables. Rien moins que cela, car, le corps présent, vous voyez se rasséréner les visages d'un coup, et elles se montrent aussi disposées à rire qu'elles avoient été prestes à plorer et à crier[3]. » Les pleurs durent jusqu'au 40e jour après la mort[4].

« Les lamentations se répètent au cimetière. Les femmes y vont les jeudis soir. Une bande entoure la fosse ; on se colle le visage contre la terre, on arraisonne par exemple le mari qui fera le sourd là-dedans... Ces vilaines bestes font contenance de désespérées, puis de temps en temps, elles se rassérènent le visage, se mettent à s'entregausser et rire ensemble, puis elles recommencent leur jeu tant qu'il les ennuye[5]. »

Il y a aussi des dates annuelles[6] pour renouveler cette offrande[7] de cris et de pleurs en l'honneur des morts.

1) Chardin, *Voyages en Perse*, éd. duodes. t. VII, 234, Amsterdam, 1711.

2) *Iter persicum*, trad. Schefer, 56, Paris, 1877. Le voyage se faisait l'an 1602.

3) P. Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, éd. Schefer, 88, Paris, 1890.

4) Firdausi, *Livre des rois*, éd. Mohl, IV, 215; Chardin, *l. c.*, 252. Les Arméniens à Constantinople gardent aussi le deuil 40 jours. (Communication de M. Adjarian.)

5) Raphaël du Mans, *l. c.*, 93 ss.

6) *Iter persicum*, 57.

7) Ces choses appartiennent en effet au sacrifice. Voyez Tiele, *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, II, 125, Amsterdam, 1898.

Il importe de ne pas perdre de vue que ces usages, malgré leur brutalité, ont de l'analogie avec des faits que l'on peut observer dans la société moderne[1].

Ces usages datent d'une époque antérieure au mazdéisme; l'Avesta, ainsi que d'autres livres mazdéens, connaissent les lamentations excessives aussi bien que les lacérations[2] pratiquées sur soi-même en l'honneur des morts. Les plaintes se faisaient non seulement après la mort, mais aussi aux cérémonies consacrées aux fravashis[3]. Il existait déjà au temps de l'Avesta une espèce de profession pour célébrer les deuils[4], mais la religion de Mazda parle toujours de ces usages en les interdisant sévèrement. Le mazdéisme a entrepris vis-à-vis des usages de l'animisme la même œuvre que le prophétisme d'Israël, l'Islamisme et certaines Églises chrétiennes. Le génie mazdéen réprouve tous les excès[5], surtout quand ils ressortissent aux idées combattues par son système.

1) L'appréciation du culte des morts est très différente. Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse*, Copenhague, 1897, le condamne comme un esclavage funeste de l'esprit humain. Eugène Simon, *R. H. R.*, X, 334, note 3, l'apprécie tout autrement. L'animisme contient l'idéalisme d'après H. Bois, *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1895, 539 s. : « l'idéalisme bien compris n'est que la définition précise et la démonstration scientifique des inductions primitives de l'humanité ». En général, on fait bien de tenir compte des raisons naturelles des usages dits superstitieux, tels que les sentiments, l'hygiène, etc. Selon le système préconisé par certains savants, on parviendrait à désigner chaque habit de deuil comme un reste du culte superstitieux des morts et l'obligation moderne d'enterrer les corps dans le délai d'un certain temps comme une crainte également superstitieuse. Les différentes raisons d'ordre animiste et rationaliste se mêlent ensemble tellement qu'on ne doit jamais oublier les secondes pour les premières.

2) Cf. *Deut.*, XIV, 1.

3) *Dinkard*, IX, XII, 20-21.

4) Si *Dinkard*, IX, XVII, 4, relève du texte et non seulement du commentaire. *Navtaldar* (« mourner, » West) est un terme technique; comparez le persan وايدن, « gemere, se movere. »

5) Comparez mon travail: *Le génie du mazdéisme* dans *Mélanges de Harlez*, Leide, 1896, pages 298 ss. — Le rapport étroit et positif, établi par le mazdéisme entre la religion et la culture matérielle et spirituelle, a été le plus parfaitement mis en lumière par Ed. Lehmann, *Om forholdet mellem religion og kultur i Avesta*, København, 1896.

Le Sûdkar Nask de l'Avesta sassanide paraît avoir établi une punition sévère pour ceux qui, pendant *les trois nuits* après un décès, se comportent comme des pleureurs et pleureuses, et se meurtrissent le corps[1]. Cette punition est égale au supplice qui consiste à faire couler du métal fondu sur quelqu'un[2]. Le mazdéisme s'élève contre la superstition qui considérait le deuil excessif comme un service rendu aux morts et destiné à les aider dans leur triste situation; selon lui, c'est tout le contraire qui arrive : il y a un fleuve, au pont de Cinvat, qui doit être traversé par l'âme; donc, les larmes qu'on verse sur un mort augmentent les eaux de ce fleuve, et celui qui pleure rend ainsi le passage difficile, presque impossible, à celui auquel il croyait faire du bien[3].

La détresse de l'âme ne doit pas être augmentée par le deuil; les fravashis des fidèles ne demandent ni lamentations, ni pleurs aux cérémonies et aux bénédictions qu'on leur consacre[4]. Ceux qui ont fait des lamentations sur un mort subissent en enfer la punition de crier avec la tête coupée[5].

L'Avesta, tel qu'il nous reste, ne parle qu'une fois du deuil excessif qui se manifestait dans le culte des morts. Le premier chapitre de Vendidâd énumère seize pays créés par Ahura et nomme la calamité qu'Añra-Mainyu, l'ennemi, infligea à chacun d'eux. Le sixième de ces pays qu'Ahura créa était le Haraeva, le Harât moderne « qui déserte les maisons »; Añra-Mainyu, le très malfaisant[6], lui répondit en créant ce fléau : « les larmes et les lamentations », *saraskəmca driwikâca*[7].

1) *Dinkard*, IX, xvii, 4.
2) Le Var bien connu, employé comme ordalie.
3) *Ardâ-Virâf Nâme*, XVI, 7-10 ; *Saddar*, XCVI, 2.
4) *Dinkard*, IX, xii, 20-21. *Dinkard*, IX, lxvi, 1-2, relate ce qui était dit dans le vingtième fargard de Bak Nask de l'Avesta sassanide: « Aûharmazd to Zaratûsht... thou shouldst cause some one to thoroughly smite him who is causing deception in the embodied world by lamentation (shîvan). »
La lamentation a un effet tout à fait contraire à son but : « They cause the preservation of death, ruin and falsehood, because they would cause the preservation of his effects. »
5) *Ardâ Virâf*, LVII.
6) *pouru-mahrko*.
7) Justi traduit : « Hagel, Armuth. »

Nous n'avons pas besoin des commentaires du Grand Bundahish pour comprendre que les larmes et les lamentations, que la loi mazdéenne désigne comme un fléau, étaient les cris poussés pour les morts.

La défense du mazdéisme n'a pas plus changé les mœurs populaires en Iran que les efforts de l'Islam n'ont pu déraciner de telles superstitions en Arabie, sauf dans les grands centres religieux [1]. La glorieuse religion de Zarathushtra a été réduite, dans l'Iran, à des débris insignifiants, mais le deuil funèbre du culte préhistorique, qu'il a combattu, y règne toujours.

Un autre signe de la domination tyrannique que le culte des morts a exercée, quand il n'était pas limité, est l'habitude de laisser sa maison au mort, de sorte que les vivants sont obligés d'en bâtir une nouvelle. « La plupart des tombeaux moghols qui comptent parmi les plus beaux monuments de l'Inde moderne étaient élevés du vivant de leurs propriétaires pour leur servir de villa avant de devenir leur tombeau [2] ». « Au Pérou, où les magnifiques palais royaux coûtaient le travail de milliers d'hommes, et exigeaient le plus grand développement de la technique et de l'art, l'Inca mort gardait son palais, et son successeur était obligé d'en ériger un nouveau [3] ». On croyait que le défunt avait toujours besoin de son domicile terrestre, et l'on n'osait pas plus le lui retirer quand il était mort, qu'on n'aurait osé le faire de son vivant. Une telle habitude se retrouve encore en Perse dans les temps modernes. Le fils abandonne la maison où le père est mort; selon la règle : la maison de chaque homme meurt avec lui [4]. La même

1) Goldziher, *Le culte des ancêtres*, *R. H. R.*, X, 358.

2) Communication de M. Foucher.

3) Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse*, LXV.

Les morts en Égypte, en Grèce, à Rome étaient enterrés dans les maisons. Si on leur élevait en Egypte un tombeau particulier et nouveau, c'était regardé comme une nouvelle maison, Amélineau, *R. H. R.*, XXXI, 342 ss.

En Chine, on abandonnait autrefois au défunt pendant la durée du deuil la maison même et tout son mobilier. De Groot, *The religious system of China*, selon *R. H. R.*, XXXVII, 85.

Au Kamerun, le mort est encore enterré dans sa hutte. *Kölnische Volkszeitung*, 1897.

4) Chardin, *l. c.*, 4°, III, 33.

idée régnait dans l'ancien Iran, ou au moins dans une de ses provinces, d'après un passage très intéressant du Vendîdâd, jusqu'ici incompréhensible, et dont Darmesteter a donné la traduction juste, grâce au commentaire du Grand Bundahish. Il s'agit de Haraeva que nous venons de nommer. Ahura-Mazda ajoute au nom de ce pays l'épithète *vish-harəzanəm*, traduit par le Grand Bundahish « vîsh shabkûn », *qui déserte les maisons*[1]. Ces paroles énigmatiques trouvent leur solution dans les mots dont le Grand Bundahish les fait suivre : « Là, quand un homme meurt dans une maison, les gens de la maison la quittent et s'en vont. »

Darmesteter explique ces habitudes comme résultant de l'impureté du cadavre : « Harât semble », dit-il, « avoir été le siège de sectes affectant un rigorisme exagéré dans les lois de pureté[2]. » Mais l'usage a évidemment une autre origine ; ce n'est pas le cadavre impur qui chassait les habitants, mais plutôt le défunt lui-même, puissant et dangereux, qui garde sa maison, car l'autre épithète de Haraeva « les lamentations du mort » n'a aucun rapport avec les lois de pureté mazdéennes ; elles appartiennent au contraire au culte des morts[3]. Avec cette explication, la relation entre ces deux épithètes est incompréhensible, tandis qu'elles ne sont, d'après notre explication, que deux indications de la même idée sur la nature de la survivance des défunts, deux

1) *Vend.*, I, 9. Nous n'avons dans l'Avesta aucun autre exemple de *vîs* avec la voyelle courte. Mais la traduction pehlvie ainsi que le contexte assurent la traduction.

Darmesteter traduisait dans *S. B. E.* : « with its lake ». Spiegel traduit : « reich an Häusern ». Il comprenait (*Commentar*, I, 27), comme déjà Anquetil et Burnouf *vish* = *vîs*, bourg, village, clan. Mais le sens de l'épithète entière lui échappait, quoiqu'il rendit *harəzana* = Ausgiessung, Loslassung.

2) *A. M. G.*, XXII, 4.

3) On ne peut pas en conclure que la première épithète *vish-harəzanəm* soit favorable, mais sans aucun doute la seconde contient un blâme. Il n'y a pas de règle dans le chapitre pour la première épithète, mais certainement pour la seconde de chaque pays.

Les fléaux des dixième, onzième et treizième pays paraissent aussi représenter des usages peut-être antérieurs à la loi mazdéenne et en tout cas combattus par elle, aussi bien que « les larmes et les lamentations » de Harât : inhumation des morts, la magie, l'acte de faire cuire la charogne et de la manger.

deux faits auxquels nous pouvons trouver de nombreux parallèles dans l'histoire des religions.

Darmesteter n'est pas le premier à interpréter l'abandon de la maison à Harât comme une règle de pureté. Le Grand Bundahish l'a fait avant lui. Il est dit des gens de Harât : « Nous, nous tenons les observances neuf jours ou un mois; eux abandonnent la maison et s'en vont pendant neuf jours ou un mois[1]. » La loi prescrit quelques règles à observer dans une maison où quelqu'un vient de mourir. Le feu en doit être emporté, ainsi que les objets appartenant au sacrifice de Haoma. « Les adorateurs de Mazda attendront neuf nuits, en hiver, tout un mois, en été, avant de rapporter le feu dans la maison où cet homme est mort[2]. » Nous ne voyons dans le texte aucun ordre de limiter, avec le Grand Bundahish, l'abandon de la maison à neuf jours et à un mois. L'usage existant encore de laisser la maison au mort et cet usage ne pouvant être une influence de l'Islam, il paraît plus naturel d'interpréter *vish-harazanəm* : abandon complet de la maison, quoique, selon l'indication du Grand Bundahish, il soit plus que probable que l'influence de la loi de pureté ait, en certains endroits et à certaines époques, amené la modification qui fixe l'observance à neuf et à trente jours[3]. Notre texte n'implique d'aucune manière que l'usage d'abandonner la maison d'un mort se soit confiné à Harât. Les péchés, dont chaque province est accusée dans ce chapitre, ne peuvent être exclus des autres provinces.

Le mazdéisme avait ainsi dans ses lois de pureté et d'impureté un excellent moyen de rendre compte d'une habitude dont la signification primitive était oubliée et, du reste, tout à fait contraire à ses principes. En effet, l'impureté du cadavre du fidèle mazdéen contrastait singulièrement avec la grande vénération qu'on avait autrefois pour ce même corps, vénération qui allait jusqu'à lui laisser sa maison.

1) *A. M. G.*, XXII, 10, note 20.

2) *Vendîdâd*, V, 39 ss.

3) Il y a beaucoup d'exemples qui montrent que les mœurs sacrées ont été modifiées pour des raisons pratiques. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, 158.

Cependant, la première de ces deux croyances sert d'explication à l'habitude d'abandonner la maison, qui relève originairement de la seconde.

L'auteur du Grand Bundahish nous donne-t-il ici, malgré lui, l'explication d'un commandement du Vendîdâd dont le terme *upaman* donne lieu à une incertitude? Ce mot veut dire « attendre » ; le douzième fargard de la loi indique pendant combien de jours il faut *upaman* « attendre » après un décès. La période est différente selon le degré de la parenté avec le défunt, et selon la piété de celui-ci. Selon un autre passage, Vend. V, 42, auquel le Grand Bundahish fait allusion, la période est différente selon la saison[1]. Que désigne ce mot *upaman*? La phrase du Grand Bundahish montre qu'à cette époque on n'abandonnait plus la maison, et qu'on se contentait d'observer certaines règles. Il nous dit en même temps que l'abandon de la maison avait encore lieu

1) On peut se demander comment ces deux commandements peuvent se concilier, d'un côté *Vend.*, XII, où *le point de vue est celui de la parenté et de la piété* : Si le père ou la mère meurt, il faut *upaman*, « attendre », trente jours pour un juste, soixante pour un pécheur ; si un frère ou si une sœur meurt, il faut *upaman* trente jours pour un juste, trente pour un pécheur; si le maître de la maison ou si la maîtresse de la maison meurt, il faut *upaman* six mois pour un juste, un an pour un pécheur, si le grand-père ou si la grand'mère meurt, il faut *upaman* vingt-cinq jours pour un juste, cinquante pour un pécheur, etc., etc., et de l'autre côté *Vend.* V, 42 et *Shâyast*, II, 38, où *le point de vue est celui de l'hygiène* : Quand un homme est mort, il faut *upaman*, c'est-à-dire dans ce cas, ne pas rapporter le feu à la maison, neuf nuits en hiver, un mois en été. Le même mot *upaman* étant employé dans les deux prescriptions, il ne semble pas possible de comprendre les deux différentes règles des choses particulières à observer. En tous cas, les deux lois n'ont pas pu être observées en même temps. Une telle contradiction ne prouve pourtant rien d'absolu contre l'authenticité de l'une ou de l'autre. Le même dualisme se trouve *aux Indes*. La période de deuil est fixée à dix jours, Caland, *l. c.*, 83 ss. 313. Mais de l'autre côté on connaît différentes périodes de deuil selon la parenté et la position du défunt dans la religion. Ainsi le deuil doit être observé un an ou douze jours après le père ou après le maître spirituel, mais seulement trois jours après un parent au sixième degré. Le dernier degré de parenté, compté *Vend.* XII, est aussi le sixième.

Dans les deux religions, aux Indes comme chez les Iraniens, le deuil, qui ne tient pas compte de la parenté, a été mieux établi et subsiste encore. Caland, *l. c.*, 83. *Shâyast*, II, 38 ss. *Grand Bundahish* selon *A. M. G.*, XXII, 10, note 20. Darmesteter, *A. M. G.*, XXII, 151.

dans certains endroits. *Upaman* voulait-il dire : attendre hors de la maison, abandonner la maison? A-t-on cessé plus tard de le faire? A l'origine, les règles du douzième fargard et du Vendidâd V, 42, pour le deuil étaient-elles donc le culte des morts? Les moyens nous font et nous feront sans doute toujours défaut pour former, à l'aide de cette supposition, autre chose qu'une simple hypothèse[1].

Quoi qu'il en soit, il est évident que l'Avesta a, autant que possible, restreint les excès du culte des morts et transformé ce culte selon ses idées. Les morts jouent encore un grand rôle dans le mazdéisme : nous étudierons ci-après les fonctions des fravashis ; mais leur tyrannie est finie. L'attitude du mazdéisme vis-à-vis des croyances populaires qu'il avait à remplacer est nettement exprimée dans ces mots qui impliquent déjà du mot *fravashi* une autre conception que celle que nous avons vue jusqu'ici : « les saintes fravashis des vivants sont plus puissantes, ô Zarathushtra, que celles des morts, ô Spitama[2] ! »

1) Le Grand Bundahish a évidemment pris une habitude du culte des morts pour une règle d'impureté. Les deux interprétations des mêmes usages sont mêlées aussi ailleurs (ex. pages 239 s., note 3 extr.).

Chez les Parsis modernes personne ne doit occuper la place où le mort a reposé avant d'être transporté au dakhma, pendant neuf jours en hiver, pendant un mois en été. On y brûle une lampe et on y met des fleurs, *A. M. G.*, XXII, 151. On laisse au mort sa place, comme on lui laissait jadis et comme on lui laisse encore en Perse sa maison.

Donc *la loi de l'impureté du cadavre n'est qu'une différente manière d'interpréter des usages qui dérivent de la vénération du mort*. Ainsi nous nous expliquons facilement pourquoi le cadavre du mazdéen est impur tandis que celui d'un adorateur des dévas est pur, *Vend.* XII, 22-24. C'est que le premier était plus digne de vénération. — Cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 153 : « holiness and uncleanness often touch ».

Les membres éclairés des communautés mazdéennes aux Indes et M. Darmesteter avec eux interprètent les règles d'impureté comme des mesures d'hygiène. Ils considèrent Zarathushtra comme un grand hygiéniste. Ce rationalisme rencontre pourtant parfois des obstacles insurmontables, par exemple dans les prescriptions barbares pour l'accouchement.

2) *Yt.* XIII, 17. Ces mots, qui étonnent Caland, *Letterk.* Deel XVII, 49, trouvent ainsi une valeur nette et significative. Cf. *Yt.* XIII, 21 ; *Vispered*, XI, 7 ; *Ys.* LXV, 6, où les fravashis des vivants sont nommées avant celles des

morts. Mais pas toujours : *Ys.* XXIV, 5; XXVI 6 *b*. Dans le Farvardîn Yasht les deux idées sont représentées. Les versets 17 et 21 ne sont pas en accord avec les descriptions de la puissance *des morts*, à partir du verset 26.

(*A suivre.*) N. Söderblom.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

(ANNÉE 1897)

I

En énumérant, au commencement de mon dernier Bulletin[2], un certain nombre d'ouvrages relatifs à la topographie romaine, j'exprimais le regret qu'aucun d'eux ne fût signé d'un nom français. Il n'en va pas de même aujourd'hui, et je suis tout heureux d'avoir à signaler l'excellent livre que le R. P. Thédenat a consacré au Forum romain et à ses alentours[3]. L'auteur ne s'est pas seulement borné à développer l'article *Forum* publié par lui dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de M. Saglio; il a vraiment fait œuvre nouvelle, ajoutant des développements que le premier travail ne comportait pas. Ce n'est pas le lieu de reprendre une à une toutes les questions qu'il envisage, ni de donner mon avis sur toutes les solutions qu'il propose. Mon intention n'est ici que d'annoncer le nouveau guide et d'en montrer toute l'utilité; il me suffira donc d'en présenter une brève analyse.

1) Voir surtout les périodiques suivants publiés en 1897 : *Notizie degli scavi di antichità comunicate alla r. Accademia dei Lincei*; *Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma*; *Mittheilungen des kaiserlich deutschen archaeologischen Instituts, roemische Abtheilung*. Toutes les publications citées sans date se rapportent à 1897.

2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, 1898, p. 50-52.

3) *Le Forum romain et les forums impériaux*, avec 2 grands plans et 46 plans ou gravures. In-16, Paris, Hachette, 1898.

Le *Forum romain* se compose de deux parties. La première est d'un caractère exclusivement scientifique : après nous avoir dit ce que c'est qu'un forum, après avoir fait l'historique sommaire de celui de Rome et prouvé qu'il était le centre de la vie publique et politique, le P. Thédenat raconte les fouilles successives qui, depuis la Renaissance, nous ont révélé la configuration de cette place et de ses environs immédiats. Tour à tour défilent les noms des artistes, des architectes et des archéologues que mes Bulletins annuels répètent sans cesse, depuis Bramante, Sangallo et Raphaël jusqu'à MM. Lanciani et Huelsen. C'est à eux que nous devons une connaissance de plus en plus précise des ruines qui recouvrent les *septem jugera forensia*, et c'est en s'appuyant constamment sur leurs écrits que l'auteur étudie ensuite tous les édifices qu'on y rencontre. Remontant jusqu'aux origines, à Romulus et à Numa, il nous montre l'ancienne vallée marécageuse peu à peu desséchée, assainie, s'embellissant au cours des âges et demeurant toujours, suivant le mot d'une inscription, le *celeberrimus Urbis locus*. Nous voyons reconstituer l'état civil de chaque monument, nous assistons aux diverses phases de son existence, nous nous rendons compte des événements de tout genre auxquels il fut associé. Plusieurs chapitres consacrés aux forums impériaux complètent le sujet principal et donnent à la question toute son ampleur.

La seconde partie porte le titre modeste d'appendice, mais cet appendice comprend un tiers du volume ; le P. Thédenat nous y invite à faire sous sa conduite « Une visite au Forum ». Suivons-le avec empressement, car il serait difficile de rencontrer un plus engageant et érudit cicerone.

De la haute plateforme où se dressait le temple des Castors nous jetons d'abord un coup d'œil sur l'ensemble de la place, puis nous y descendons pour la parcourir pas à pas. En quelques mots, notre conducteur résume, à propos des différentes constructions qui l'encadrent ou qui la décorent, les résultats acquis dans l'examen méthodique précédent ; il fixe nos regards sur ce qui subsiste d'elles ; il nous en indique les dispositions générales et les particularités architectoniques ; enfin, mêlant la description et le récit, il les ressuscite en quelque sorte devant nous. Point d'érudition, mais un simple récit et des résultats ; les notes qui abondent dans la première partie ont presque entièrement disparu, et rien ne marque mieux la différence profonde que l'auteur a voulu mettre entre les deux moitiés de son livre. Tandis qu'il réservait l'une surtout aux archéologues, il offrait l'autre plutôt aux « gens du monde qui, de leurs études classiques, ont gardé de bons souvenirs et le goût des choses

de l'antiquité ». Ce n'est pas à dire que les savants de profession ne puissent rien tirer de l'appendice ; cette revue exacte des ruines, ce résumé précis des connaissances actuelles sur le Forum sont au contraire bien propres à attirer et à retenir leur attention ; toutefois s'ils veulent les preuves des assertions qu'elle contient, ils devront se reporter ailleurs.

Une illustration « strictement archéologique, qui n'a pas sacrifié au pittoresque », nous met sous les yeux des états de lieux, des aspects de fouilles et de monuments, des restaurations dues aux meilleurs architectes, des plans, coupes et reproductions d'après les monnaies, en un mot toute une série de documents qui éclairent sans cesse la discussion. Deux cartes d'ensemble, une bibliographie très détaillée, le texte des inscriptions conservées dans la maison des Vestales, un index alphabétique étendu contribuent encore à l'utilité de l'ouvrage ; ils éviteront dans bien des cas à qui le consultera de longues recherches dans des livres parfois peu accessibles.

C'est du Forum aussi et de ses alentours que s'occupe M. Gatteschi dans son *Restauro grafico*[1]. Mais, sans disserter sur les découvertes, il essaie d'en tirer une restauration de tout ce quartier. Je ne l'ai pas eue entre les mains ; les éloges que lui ont décernés MM. Lanciani et Huelsen[2], M. Gatti[3] et le P. Thédenat[4] m'autorisent cependant à dire qu'elle a une réelle valeur scientifique. Voici de quelle manière a procédé M. Gatteschi. Il a pris du haut du campanile de Santa Francesca Romana, au delà de la basilique de Constantin, une vue panoramique des forums et du Capitole ; puis, relevant à la même échelle les édifices aujourd'hui ruinés, avec l'aide d'un artiste, M. Oreste Betti, il rétablit tout cet ensemble tel qu'il aurait pu être photographié, en l'année 300 de l'ère chrétienne, du sommet du temple de Vénus et de Rome érigé au même endroit. Les deux grandes photographies ($2^m,25 \times 1^m,15$) mettent donc en regard l'état actuel et l'ancien état des lieux, et nous facilitent la perpétuelle comparaison entre ce qui est et ce qui était. Ce continuel rapprochement n'existe guère dans les reconstitutions antérieures ; et c'est encore une heureuse innovation que d'avoir choisi un point de vue

1) *Restauro grafico del Monte Capitolino, Foro Romano e monumenti circostanti nell' anno* 300 *dopo Cr.* di Guiseppe Gatteschi. Conferenza letta al Museo urbano nell' Orto botanico l' 8 marzo 1897 per invito della Commiss. archeol. comunale. In-4, Roma, Tip. dell' Economico, 1897.

2) Voir à la suite du *Restauro grafico*.

3) *Bull. comun.*, p. 317-319.

4) *Le Forum*, p. 70 et 382.

d'où le regard embrasse non seulement le Forum dans toute sa longueur, mais encore les forums impériaux, et le double sommet du Capitole. Par l'ingéniosité et l'exactitude de son travail, M. Gatteschi a fait honneur à M. Lanciani, son maître.

La collection des « Manuels Hoepli » s'est enrichie d'une bonne *Topographie de Rome* qui lui manquait encore[1]. Le nom de l'auteur, M. L. Borsari, l'un des plus assidus collaborateurs des *Notizie degli scavi* et du *Bullettino comunale*, suffit à la recommander. Ce petit volume agréable à l'œil, facile à manier, où s'intercalent sept plans d'une netteté parfaite, est consacré à l'ensemble de la ville; par la nature même des choses, une bonne partie des 424 pages dont il se compose roulent sur des sujets d'ordre religieux, et nos études peuvent en retirer un réel profit. Les cinq premiers chapitres nous font assister au développement de la cité depuis l'époque où elle n'était que la *Roma quadrata* du Palatin jusqu'au temps où les murs d'Aurélien ont peine à la contenir. Cette enceinte, le Tibre et ses ponts, les aqueducs et les égouts sont ensuite étudiés; puis les quatorze régions se présentent l'une après l'autre devant nous et sont décrites sobrement, avec tous les édifices qu'elles renferment. Ces chapitres sont, comme il était inévitable, de longueur très inégale : tandis que la VII[e] région (*Via lata*) se voit attribuer neuf pages seulement, la VIII[e] (*Forum Romanum*) en occupe soixante-deux ; pourtant sur chaque sujet M. Borsari dit l'essentiel avec beaucoup de précision Puis, pour nous permettre soit de contrôler ses affirmations, soit de puiser ailleurs des renseignements plus copieux, il donne, après chaque paragraphe, les références aux ouvrages anciens et aux travaux modernes qui traitent de la question. Encore une fois ce livre, très au courant des derniers résultats de la science, sera consulté avec fruit par les amis de la vieille Rome.

Les conférences de l'*Orto botanico* ont eu lieu en 1897 avec autant de succès que précédemment. La série a été ouverte par des explications de M. Gatteschi sur sa reconstitution du centre de Rome (*Bull. comun.*, p. 317-325); on en a lu plus haut le résumé. Puis MM. Venturini-Papari, Serafini, Mazzanti et R. Kanzler ont successivement traité de la peinture romaine au temps d'Auguste, des portraits sur les monnaies de la République, des pavements dits alexandrins, de la maison romaine à l'époque impériale. Quel que soit l'intérêt de ces études, je ne dois

1) Luigi Borsari, *Topografia di Roma antica*, con 7 tavole. In-32, Milan, U. Hoepli, 1897.

leur consacrer qu'un mot au passage, les limites de ce Bulletin m'interdisant de les analyser par le menu. Je tiens du moins à mentionner d'une façon plus spéciale la séance solennelle tenue le 25 mai dans la grande salle du palais des Conservateurs, au Capitole. Il s'agissait de fêter le vingt-cinquième anniversaire de la fondation de la Commission archéologique municipale. M. Gatti, secrétaire de la Commission, et M. Azzurri prirent tour à tour la parole, celui-ci pour résumer les étapes de la conquête de la Bretagne par les Romains, depuis César jusqu'à Claude, celui-là pour décrire la collection d'objets retirés des nécropoles archaïques de l'Esquilin et du Quirinal, aujourd'hui exposés dans deux nouvelles salles du Musée Capitolin. Mais le discours attendu, et que les précédents orateurs ne pouvaient tenir sans se louer eux-mêmes, fut prononcé par le syndic de Rome qui présidait la réunion. Il rappela les débuts de la Commission, l'appui constant qu'elle a prêté à l'administration municipale pour la conservation de tous les souvenirs locaux, enfin les multiples manifestations de son activité : agrandissement de l'ancien Musée du Capitole, établissement du Musée des Conservateurs, création des salles d'antiquités et des conférences de l'*Orto botanico*, publication de toutes les découvertes dans le *Bullettino comunale*, voilà l'œuvre qu'elle a accomplie pendant ces vingt-cinq années. Elle mérite assurément les félicitations que le syndic lui a décernées. Tous les fidèles de l'archéologie y joignent les leurs, en faisant des vœux pour la prospérité de la savante Commission. *Ad multos annos !*

II

Je ne m'avançais guère lorsque je promettais, il y a un an[1], que les découvertes advenues au Capitole seraient bien vite mises à profit et élucidées par les habiles topographes romains. M. Huelsen qui, en sa qualité de secrétaire de l'Institut archéologique, est vraiment chez lui au Capitole, n'a pas voulu laisser à d'autres le mérite de tirer les conclusions des fouilles accomplies à sa porte. Dans un mémoire[2] dédié à son maître, ami et collaborateur, M. Kiepert, il reprend la question déjà si souvent traitée de l'*area Capitolina* et aboutit à des résultats dont je voudrais donner au moins un aperçu. On a parfois pré-

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, p. 52-54.

2) *Zur Topographie des Kapitols* (Separat-Abdruck aus der Kiepert-Festschrift). In-8, Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1898.

tendu, et tout récemment encore M. O. Richter[1], que l'enceinte qui entourait le sanctuaire de *Jupiter optimus maximus*, ne contenait pas d'autre temple que le sien. On y accepte quelques autels ou petits monuments votifs, mais on en exclut tout édifice un peu considérable. Cette opinion semble inadmissible à M. Huelsen. Tout d'abord il prouve, par les textes des historiens et par les indications topographiques contenues dans les diplômes militaires, que les temples de Fides (*aedes Fidei*) et d'Ops (*aedes Opis*), ainsi que l'*ara gentis Juliae*, devaient exister à l'intérieur du *temenos*, et, d'une façon plus précise, dans la partie située à gauche de l'entrée, c'est-à-dire vers la Casa Tarpea (aujourd'hui hôpital allemand). Les fouilles de 1896 ont démontré que la partie droite était de même garnie de constructions importantes. L'une d'elles se dressait sur la vaste *platea* de la Nuova via di Monte Tarpeo; trois fragments d'entablement d'un travail soigné, un morceau de bas-relief monumental, le piédestal décoré de figures dont j'ai parlé l'année dernière, enfin une portion notable de chapiteau corinthien en marbre grec qui n'a pas pu appartenir au temple de Jupiter[2], voilà plus qu'il n'en faut pour attester l'existence de plusieurs chapelles accessoires aux abords du sanctuaire principal. Ce qui portait jusqu'ici les archéologues à les reléguer presque toutes hors de l'*area Capitolina*, c'est qu'ils se faisaient d'elle une idée fausse et la réduisaient à l'excès. Au contraire l'*area* était vaste; à en juger par les traces du péribole que M. Huelsen en a vues en quatre endroits, elle couvrait une superficie de 1^{ha},30^{a}, depuis l'Arco di Vignola jusqu'aux bâtiments de l'Institut archéologique. Le temple de Jupiter n'occupant que 33 ares environ, 1 hectare presque entier demeurait libre où il était facile de multiplier les autels, les statues, les constructions votives et même les sanctuaires de dimensions moyennes. L'entrée du *temenos* s'ouvrait au milieu du côté sud, vis à vis de la façade du grand temple; le *clivus Capitolinus* y aboutissait après avoir longé les deux tiers du mur de l'est et la moitié de celui du sud, dont les portiques le dominaient. Ce double coude, dit M. Huelsen, portait à 180 mètres la longueur du *clivus*, mais il adoucissait d'une manière très sensible cette pente qui, dans toute au-

1) *Hermes*, XVIII, 1883, p. 111-118.

2) Les colonnes de celui-ci avaient 2 mètres de diamètre et le chapiteau en question ne pouvait mesurer, selon M. Huelsen, que 2 mètres de hauteur et 1^{m},40 de diamètre. Il est vrai que M. Gatti (*Bull. comun.*, p. 51 et *Notiz.*, p. 60) lui attribue 2 mètres de diamètre.

tre hypothèse, aurait présenté la difficulté d'une rude ascension. Or il n'est pas admissible que l'accès du temple le plus auguste de Rome n'ait pas été rendu aussi aisé que le permettait la nature accidentée du terrain.

Au-dessous du Capitole, et déjà sur la montée, se rencontre le portique des *Dii consentes*, dont Ennius a réuni les noms dans ces vers :

> *Juno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars*
> *Mercurius Jovis Neptunus Volcanus Apollo*[1].

Le culte de ces divinités se répandit dans les provinces, après Auguste ; on les invoquait à Otricoli[2], en Dalmatie[3], en Dacie[4]. Nous ne devons donc pas être surpris que leur image se soit retrouvée sur un autel gallo-romain de la Côte-d'Or. Dans l'interprétation qu'il a donnée, en 1891, des sculptures qui ornent cet autel de Mavilly[5], M. Salomon Reinach n'avait cependant pas réussi à résoudre complètement le problème. Une figure de femme qui se cache les yeux avec ses deux mains restait inexpliquée. On pouvait soupçonner qu'elle représentait Vesta, mais il fallait justifier cette opinion. Après des recherches minutieuses, le même savant est parvenu à l'appuyer sur de solides raisons[6].

Ovide raconte dans ses *Fastes*[7] comment la vestale Rhea Silvia, d'Albe la Longue, séduite par Mars et devenue enceinte, accoucha dans le temple de Vesta.

> *Silvia fit mater* : Vestae simulacra feruntur
> Virgineas oculis opposuisse manus.
> *Ara deae certe tremuit pariente ministra,*
> *Et subiit cineres territa flamma suos.*

Il ressort de ces vers que Vesta, dans les temps primitifs, était représentée avec les mains devant les yeux. Selon toute vraisemblance, la légende de Silvia n'a été inventée que pour rendre raison de ce geste devenu inintelligible par la suite. L'habitude « d'expliquer un geste par une légende » était ordinaire aux anciens : M. S. Reinach en cite plusieurs exemples frappants, et, dans le cas qui nous occupe, il semble bien qu'elle se soit encore manifestée. De toute façon, et c'est pour nous l'es-

1) Fragm. I, 45 (ed. Vahlen).
2) Orelli, n° 1869.
3) *C. I. L.*, III, 1935.
4) *Ibid.*, 942.
5) *Revue archéologique*, XVII, 1891, p. 1-6, pl. I-II.
6) *Ibid.*, XXXI, p. 313-326.
7) III, 45-48.

sentiel, le geste rappelé par Ovide est caractéristique des plus antiques statues de Vesta. Dès lors, il paraît établi que l'autel de Mavilly nous a conservé le type de cette déesse tel qu'il se voyait à Albe, puis à Rome, au portique des *Dii consentes*, sinon dans l'édicule voisin de son temple au Forum[1]. Voilà une précieuse constatation, car il est rare que nous ayons le moyen de nous faire une idée bien nette de ces vieilles divinités italiques.

Mais comment rendre raison de l'attitude de la déesse? Puisqu'il faut écarter la fable recueillie par Ovide, nous sommes réduits aux hypothèses. Celle que propose M. S. Reinach a le mérite de la simplicité, je ne saurais mieux faire que de la reproduire. « Le geste de se cacher les yeux avec les mains est absolument sans autre exemple dans l'art antique; mais il en est quelquefois question dans la littérature. On se cache les yeux par pudeur : c'est le cas des images de Vesta dans Ovide et d'un personnage du roman d'Eumathe. On se cache les yeux quand on éprouve une vive douleur : telle Electre, dans Ovide, à la vue de la ruine d'Ilion. On se cache les yeux quand on a peur : tels le vieillard de la *Mostellaria*, menacé de voir un revenant, et un personnage du roman d'Achille Tatius, au cours d'une opération de haute magie. De ces différents motifs, il n'en est aucun qui puisse être raisonnablement allégué pour expliquer l'attitude d'une statuette de Vesta. Il faut chercher autre chose. Vesta est la déesse du foyer ou peut-être, plus anciennement, la déesse du feu. Si l'on dit qu'il n'y a pas de fumée sans feu, il est également vrai qu'il n'y a pas de feu sans fumée. Or, le geste naturel d'une personne placée auprès d'un feu qui fume, c'est de se protéger les yeux avec les mains. Donc, l'attitude de la Vesta albaine peut s'expliquer par la nature de ses fonctions : c'est un geste très réaliste et, par cela même, très conforme à l'esprit des Italiens non hellénisés. » Il convenait assurément à cette Vesta primitive, dont les traditions latines, si on les interprète bien, feraient la fille de Vulcain, la parèdre et la sœur de Cacus, puis de Caeculus, ainsi nommé à cause de ses yeux clignotants, fatigués par la fumée du foyer.

Si du portique des *Dii consentes* on se rend au Palatin, on longe le temple des Castors. Sans doute mes lecteurs n'ont pas oublié les observations de M. O. Richter, résumées ici-même, sur le double escalier latéral qu'on y a remis au jour, au lieu de l'escalier central qu'on

1) Il n'y avait pas de statue dans le temple même; voir Thedenat, *le Forum romain*, p. 93.

s'attendait à trouver[1]. M. Gatti ajoute que plusieurs marches de marbre, déterrées du côté qui regarde le temple de Vesta, ont été rétablies à la place qu'elles occupaient jadis (*Bull. comun.*, p. 51 sq.). A propos de ces fouilles d'octobre 1896, le P. Thédenat rappelle[2] que, sur le plan de Rome gravé par ordre de Septime Sévère, le temple est représenté avec un escalier central descendant directement vers la *Sacra via*; « et il me semble difficile, ajoute-t-il, de contredire ce témoignage antique ». Sans chercher à contredire, on peut tenter de concilier; M. O. Richter, en attribuant à la décadence les larges degrés qui rejoignent aujourd'hui le Forum, nous en fournit le moyen. Il nous suffira de les faire remonter jusqu'au commencement du IIIe siècle pour comprendre qu'ils figurent sur le plan du *templum sacrae Urbis*; les escaliers latéraux, qui datent au moins de Tibère, n'auraient pas disparu, mais on aurait facilité l'accès de l'édifice. La tribune de la plate-forme, servant alors beaucoup moins, l'envahissement de la foule n'était plus à redouter comme autrefois.

L'*aedes Victoriae* du Palatin est un des temples les plus fameux de Rome; il remonte aux origines de la cité. Reconstruit en 460/294 par le consul L. Postumius Megellus, il reçut en 550/204 la fameuse pierre noire de Pessinonte, symbole de la Magna Mater. Dix ans plus tard, au témoignage de Tite Live[3], Caton le censeur dédia « aediculam Victoriae Virginis prope aedem Victoriae ». De cette chapelle il ne subsistait jusqu'à présent aucun autre souvenir que la phrase de l'historien. L'œil exercé de M. Gatti vient d'en apercevoir une seconde mention sur un débris de marbre employé avec d'autres matériaux grossiers dans la construction d'un mur à Palestrina (Préneste).

Le célèbre antiquaire M. Verrius Flaccus, qui vivait au temps d'Auguste, était peut-être originaire de Préneste, du moins son souvenir est intimement lié à cette ville, car Suétone nous apprend que sa statue se dressait sur le forum où il avait fait graver un calendrier mis en ordre par ses soins[4]. On possédait déjà plusieurs morceaux de ces fastes; c'en est un nouveau qui reparaît aujourd'hui. Il indique un sacrifice dans le temple de Spes au *forum holitorium*; les autres calendriers fixent cette

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, 1898, p. 57.
2) *Le Forum*, p. 71, 250.
3) XXXV, 9.
4) *De gram.* 17. « Statuam habet Praeneste, in superiore fori parte circa hemicyclium, in quo fastos a se ordinatos et marmoreo parieti incisos publicarat. »

fête au 1er août, mais aucun d'eux ne contient cette ligne sur laquelle M. Gatti attire notre attention : *Victoriae, Victoriae Virgini in Palatio*. Le double culte de Victoria et de Victoria Virgo, ces mots l'attestent, s'était donc maintenu au commencement de l'empire, et le 1er août, on sacrifiait publiquement dans les deux sanctuaires. Des actions de grâces à Victoria étaient bien naturelles en ce jour où, par la mort d'Antoine et la prise d'Alexandrie (724/30), l'empereur avait, selon l'expression des calendriers, délivré l'État d'un très grave danger, « quod eo die imperator Caesar rempublicam tristissimo periculo liberavit ». M. Huelsen attribue l'*aedes Victoriae* au flanc nord-ouest du Palatin, presque en face de l'entrée actuelle des visiteurs[1]. Si cette hypothèse est fondée, on voit dans quelle région serait à rechercher l'*aedicula Victoriae Virginis* (*Notiz.*, p. 421-424).

Un peu à l'est des forums impériaux, sur les dernières pentes du Viminal, est située l'église S. Francesco di Paola, voisine de S. Pietro in Vincoli. Près de cette église, au cours des travaux nécessités par le prolongement de la via dei Serpenti dans la direction du Colisée, on a rencontré presque à fleur de terre la moitié supérieure d'un autel en pierre de Gabies. Il devait se composer de deux cubes avec moulures, et mesurait $0^m,60$ de hauteur et $0^m,75$ de largeur sur les quatre faces. C'étaient la forme et les proportions en quelque sorte normales pour les monuments de ce genre qui furent érigés en grand nombre, dans les derniers siècles de la république, en l'honneur de certaines divinités topiques ou des génies protecteurs de la localité. Il suffit de rappeler, après M. Gatti, l'autel du Palatin consacré au génie du Lupercal, l'autel dédié à Vejovis par la gens Julia aux environs de Rome sur le territoire de Bovillae, et particulièrement l'autel du dieu Verminus, retrouvé en 1876 dans le quartier du Macao, derrière la gare centrale. La ressemblance est complète entre celui-ci et celui de S. Francesco di Paola. Quel dieu était vénéré en ce dernier endroit? Il nous est impossible de le dire, car la dédicace a disparu. Seule une inscription, assurément postérieure à l'érection du petit cippe, se lit dans un cartouche ; elle nous apprend que les consuls Nero Claudius Drusus (le frère de Tibère et le père de Claude) et T. Quinctius Crispinus restaurèrent, sur l'ordre du sénat, en 745 de Rome (9 av. J.-C.), cet autel d'une divinité anonyme. On le conserve aujourd'hui à l'*Orto botanico* (*Bull. comun.*, p. 164 sq. ; *Notiz.*, p. 104).

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1896, p. 331.

Il ne se passe presque pas d'année sans que j'aie à signaler, sur quelque point de la ville, la réapparition d'un ou de plusieurs *cippi terminales*[1], portant les noms des censeurs M. Valerius Messala et P. Servilius Isauricus. Les deux plus récemment exhumés étaient encore *in situ*, au bord du Tibre, non loin de la via Flaminia, à un mille en amont de Rome (*Bull. comun.*, p. 62 sq.). On en a remis au jour un autre, haut de 2m,50, à l'extrémité opposée de la ville, hors de la porta San-Paolo, à droite de la via Ostiense, sur les bords de l'Almo. Ce dix-huitième spécimen nous montre que la délimitation de l'année 700 (54 av. J.-C.) s'étendit à tout le cours du Tibre et même de ses affluents. Si les découvertes analogues ne se ralentissent pas, bientôt nous serons en mesure de jalonner de bornes antiques tout le Lungo Tevere (*Bull. comun.*, p. 275; *Notiz.*, p. 252).

Il me faut borner là mon compte rendu des nouveautés archéologiques de Rome. Sans doute plusieurs autres mémoires publiés dans les périodiques où je puise d'ordinaire ne sont pas sans rapports avec la religion : M. Vaglieri a présenté des observations sur les Actes des frères Arvales (*Notiz.*, p. 309-322) et M. Giovanni Pinza sur les constructions romaines attribuées à l'époque des rois (*Bull. comun.*, p. 228-261) ; mais les minutieux détails où s'exerce la sagacité de l'un échappent à l'analyse, et les aperçus de l'autre restent trop généraux pour que je prenne sur moi d'en faire l'application à tel édifice en particulier. Je dirai seulement que M. Pinza tend à enlever aux Étrusques, pour l'attribuer aux Grecs de Sicile, le mérite d'avoir été en architecture les maîtres des Romains; en même temps, il se refuse à accepter pour tous les vestiges examinés par lui l'antiquité si haute qu'on se plaît à leur assigner[2].

III

Pour l'Italie et les provinces nous sommes réduits cette année à la portion congrue : Conca, le lac de Nèmi, paraissent oubliés; Pompéi produit toujours autant, mais pour d'autres que pour nous (*Notiz.*, p. 14-40, 61-64, 269-275, 460-465)[3]; M. Orsi continue, avec une ardeur récompensée

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 64; t. XXVI, 1892, p. 154; t. XXVIII, 1893, p. 147 sq.; t. XXXII, 1895, p. 14; t. XXXVII, 1898, p. 62.

2) Voir Noack, *Griechisch-etruskische Mauern. Aus dem vorroemischen Perusia* (*Roem. Mitt.*, p. 161-200).

3) Voir aussi A. Pasqui, *La villa pompeiana della Pisanella presso Boscoreale*

par le succès, d'explorer les vieilles cités de la Sicile, Noto vecchio (*Netum*), Syracuse, mais ses fructueuses recherches profitent à la Grèce (*Notiz.*, p. 69-90, 471-504); M. von Duhn publie les pièces les plus importantes des musées particuliers de Cotrone (*ibid.*, p. 343-360); M. Pasqui décrit une antique nécropole de Palestrina (*ibid.*, p. 254-269); M. Brizio fait connaître une série très intéressante de terres cuites figurées de Sassoferrato (*Civita Alba*), en Ombrie (*ibid.*, p. 285-304); M. Borsari nous tient au courant des travaux de dégagement exécutés à Ostie (*ibid.*, p. 519-528); et de tous ces mémoires je n'ai rien à extraire. Prenons-en notre parti et glanons çà et là de plus menus résultats.

Bien que M. Pigorini ait terminé son exploration de Castellazzo di Fontanellato, nous avons cependant encore à enregistrer quelques faits curieux au sujet des terramares; nous en devons la connaissance à M. Scotti. Après avoir vérifié à Rovere di Caorso, près de Plaisance, l'exactitude des remarques auxquelles avait abouti de son côté M. Pigorini[1], il a essayé d'obtenir davantage. Pour déterminer le périmètre d'une ville lors de sa fondation, il était d'usage de tracer rapidement un sillon qui représentait l'enceinte; on l'appelait *sulcus primigenius* ou *auguralis*. Il importait de constater si, à Rovere di Caorso, il subsistait des traces de ce rite, comme à Roteglia, près de Reggio d'Emilia, et à Bellanda, près de Mantoue. Des tranchées creusées en plusieurs endroits ont révélé à M. Scotti, près de la face interne de l'*agger* qui séparait la terramare du fossé extérieur, un sillon continu, large de 0m,50 environ, profond de 0m,30. On y constate la présence de ces *signa* (coquilles marines, débris de poteries, os d'animaux, etc.) que M. Pigorini a déjà notés dans les cinq compartiments du *templum*; le caractère religieux du *sulcus* en est d'autant plus évident. Voilà un trait de ressemblance de plus entre ces vieilles cités et la Rome primitive : la légende de la mort de Remus paraît se rapporter à cette coutume des Italiotes. La découverte d'une seconde nécropole hors de l'*area* délimitée par le fossé corrobore l'opinion de M. Pigorini que les « terramaricoles » ne gardaient pas leurs morts dans la « station », mais les enterraient par groupes de tombes distincts, le long des chemins extérieurs. Ainsi encore devaient en user plus tard les Romains (*Notiz.*, p. 132-134).

(*Monumenti antichi pubblicati per cura della reale Accademia dei Lincei*, VII, col. 397-554).

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, 1893, p. 156-158; t. XXXII, 1895, p. 16; t. XXXIV, 1896, p. 336-338; t. XXXVII, 1898, p. 65-67.

Deux inscriptions de Rimini, déterrées à peu de distance l'une de l'autre, sont dédiées à Jupiter Dolichenus ; il est naturel d'en conclure que ce dieu possédait un sanctuaire dans le voisinage. Tant que des fouilles ne l'auront pas dégagé, nous serons contraints de nous borner à cette simple constatation (*Notiz.*, p. 506 sq.).

Dans la conquête de l'Italie par les idées et la civilisation helléniques, peu de régions furent aussi complètement envahies que Naples et ses environs ; ou plutôt, l'influence grecque ne cessa jamais de régner dans ces contrées jadis rattachées à la Grande-Grèce. A l'époque alexandrine, elle s'y manifeste nettement dans les arts ; Pompéi, Herculanum et leurs environs en fournissent la preuve perpétuelle. Il me suffira, sans remonter plus haut, de rappeler le trésor d'argenterie de Boscoreale, où se traduisent en images saisissantes quelques-unes des doctrines philosophiques professées par les Grecs. Une mosaïque provenant du voisinage immédiat de Pompéi, et précisément du lieu dit Civita, sur le territoire de Torre Annunziata, vient éclairer à son tour les tendances intellectuelles des habitants de ce pays. Elle représente une réunion de sept personnages, qui discutent sous des arbres, à peu de distance des murailles d'une ville. M. Sogliano et M. Petersen ont aussitôt pensé à la fameuse Académie de la banlieue d'Athènes ; ils croient même reconnaître Platon dans l'un des assistants. MM. Chiapelli et Stein admettraient plutôt qu'il s'agit des chefs des diverses écoles philosophiques, Pythagore, Épicure, Théophraste ou Carnéade, Zénon, Aristote, Platon et Socrate. Peut-être ne serait-il pas interdit de songer aux sept sages : une mosaïque antérieurement exhumée à Sarsina, en Ombrie, aujourd'hui conservée à la villa Albani, qui semble dériver d'un même original que celle de Torre Annunziata, et qui contient comme elle sept figures d'hommes, autoriserait assez cette opinion. Quoi qu'on décide à ce sujet, il est certain que le riche Campanien qui avait fait ainsi paver une des pièces de sa demeure était un fervent adepte des grands philosophes de la Grèce (*Notiz.*, p. 337-340 ; 1898, p. 494 ; *Roem. Mitth.*, p. 328-334).

Le trésor de Boscoreale, dont je viens d'évoquer le souvenir, remet aussitôt en mémoire celui de Berthouville, improprement dit « trésor de Bernay », qui appartenait à l'un des quatre sanctuaires déblayés au même lieu par le R. P. de La Croix[1]. Sans ajouter rien d'essentiel à ce que ses précédentes relations nous ont appris sur le groupe de temples de

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, 1898, p. 79 sq.

Cantonaum, les mémoires publiés par le savant religieux en 1897[1] donnent plus de détails et satisfont davantage notre curiosité. Ils devaient être signalés au passage.

Les documents du moyen âge contiennent très souvent des noms de lieux utiles pour fixer la topographie ancienne; il faut se garder de les négliger. Les archéologues de Rome ont depuis longtemps montré les avantages de cette méthode; M. Gauthier, archiviste du Doubs, vient d'en constater l'efficacité à Besançon[2]. On pensait communément jusqu'à ce jour qu'un temple de Mars s'élevait sur le champ de Mars de cette ville; on en donnait le nom à certaines ruines entrevues à diverses reprises et que cachent maintenant les bâtiments du Refuge. Mais deux chartes, l'une de 1235, l'autre de 1267, désignent ce même terrain en ces termes : « vinea de la Furtugne » et « in loco qui dicitur la Fortugna ». « Si l'on considère qu'au XIIIe siècle, à Besançon, la tradition antique est partout vivante, que le nom du Capitole, des Arènes, du Forum, de la Curie, du Palatium, du temple de Mercure, de l'aqueduc antique, existent couramment, avec beaucoup d'autres, dans le langage populaire des chartes, comme dans le latin des diplômes ou des rituels », il n'y aura pas à s'étonner que le souvenir de la Fortune ait lui aussi subsisté sous une forme à peine altérée.

Un bas-relief de Malain (Côte-d'Or) représentant Épona et publié par M. l'abbé Morillot[3] et une inscription mutilée d'Entrains (Nièvre), rapportée par M. Héron de Villefosse[4] au culte de Mithra, s'ajoutent aux nombreux documents qui témoignaient déjà de la diffusion de la religion romaine dans ces contrées de la Gaule.

Nous avons constaté le même fait l'année dernière à propos des trois autels érigés à Rennes en l'honneur de *Mars Mullo* et de *Mars Vicinnus*[5]. Mais nous n'étions pas arrivés à résoudre l'énigme de ces deux surnoms; il nous semblait seulement, comme à M. Ihm, que nous avions à faire à des qualificatifs topographiques. M. J. Loth précise davantage[6]; *Vicinnus*, dit-il « rappelle de la manière la plus frappante le nom même

1) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, p. 228-233; *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. XXII, XL sq., 71-78, pl. I.

2) *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, p. L, 63-70.

3) *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, p. 101.

4) *Ibid.*, p. 125-127.

5) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, 1898, p. 77-79.

6) *Annales de Bretagne*, XII, p. 266-270.

de la Vilaine : *Vicenonia* ou *Vicinonia* ». Par contre, au lieu d'admettre, comme nous l'avons fait, que les trois *pagi* cités dans les inscriptions, le *Carnutenus*, le *Matantes* et le *Sextanmanduius* fussent compris dans la *civitas Redonum*, il voit dans le premier le pays chartrain, dans le second le pays mantois ; le troisième, ajoute-t-il, « devait être vraisemblablement dans le voisinage des autres ». S'il en est ainsi, pourquoi ces autels ont-ils été dressés à Rennes par deux prêtres d'autres pays ? M. Descombes, conservateur du musée de Rennes, « a supposé que ces autels avaient pu être commandés par des étrangers à des lapicides redones en renom. Le granit des autels viendrait, d'après les analyses qu'il en a faites, des environs de Dinan ; il n'en existerait pas de semblable dans le pays de Chartres et l'Orléanais ». Sans rejeter l'hypothèse, M. Loth objecte qu'on n'a pas jusqu'ici trouvé trace d'une *officina* de ce genre, et il propose une autre solution. A l'entendre, les deux prêtres seraient des délégués des trois *pagi* « envoyés en pèlerinage à un sanctuaire ou lieu saint renommé établi chez les Redones, consacré au dieu Mars, et auraient été chargés par leurs compatriotes d'élever dans ce lieu saint des autels à la divinité qui y était adorée ». Ainsi s'expliquerait l'emploi d'une pierre de Bretagne. Cette interprétation rendrait bien compte aussi des dénominations topiques de Mars ; on peut s'en contenter provisoirement. Cependant les textes en question sont encore loin d'être limpides et la présence simultanée de deux prêtres du culte impérial est toujours à éclaircir.

Le grand ouvrage entrepris par M. Cagnat sur Timgad, la cité africaine, avec l'assistance de M. E. Boeswillwald, puis de M. A. Ballu, s'est tout d'abord occupé du forum et de ses alentours. Le reste de la ville étant encore enfoui sous terre, il fallait attendre que le déblaiement ait eu lieu pour examiner les divers quartiers. Grâce à l'activité du service des Monuments historiques, le travail avance assez rapidement, et, dans leurs deux dernières livraisons[1], les savants auteurs ont pu pousser une pointe assez loin du centre. Cette incursion ayant été profitable à nos études, je ne saurais me dispenser d'en relater les résultats.

Vers le sud de Timgad, on aperçoit, sur une éminence, des ruines imposantes qui dominent toute cette région et attirent de loin les regards ; c'est le Capitole. Une inscription, depuis longtemps connue[2], en donne le

1) *Timgad, une cité africaine sous l'empire romain*. In-4, Paris, E. Leroux ; 4e et 5e livraisons, p. 153-182.
2) *C. I. L.*, VIII, 2388.

nom en toutes lettres ; aucune incertitude n'existe donc au sujet de cet édifice. A défaut d'un renseignement aussi formel, il eût peut-être été possible de l'identifier par la seule inspection de ses dispositions architectoniques et de sa forme extérieure. On sait, en effet, que les cités provinciales qui tenaient à honneur de consacrer un temple à Jupiter, à Junon et à Minerve, s'efforçaient de reproduire, autant que le permettait la configuration du sol, l'image du sanctuaire capitolin. Or le Capitole romain était caractérisé, indépendamment de sa situation sur une hauteur, par la présence d'un péribole et par la division de la *cella* en trois parties. Recherchons s'il en était de même à Timgad ; mais, pour prévenir tout mécompte, n'oublions pas que « la destruction du sanctuaire a été telle que l'imagination, aidée de l'examen des monuments analogues, peut seule nous donner une idée exacte de l'aspect qu'il offrait jadis ».

En longueur sur la rue s'étend un portique dont quatre colonnes hautes de 3m,60 sont restées debout depuis l'antiquité ; l'architrave portait l'inscription dont il a été fait mention ci-dessus, qui commémore une restauration accomplie vers 365, sous les empereurs Valentinien et Valens. De là, par un escalier encore visible, on accédait à « une immense cour dallée, large de 62 mètres sur 105 mètres de long. A droite et à gauche s'étendaient des portiques aujourd'hui presque entièrement ruinés ; ceux-ci se continuaient au fond, où ils sont plus reconnaissables, et venaient s'appuyer contre le temple, dont la façade postérieure formait, sur une longueur de 23 mètres, le mur même de l'enceinte ». La place avait dû être dallée, comme le forum, avec le soin ordinaire aux architectes de *Tamugadi* ; les fouilles n'ont déblayé qu'un dallage de basse époque dans lequel sont entrées tant bien que mal des pierres de tout genre prises aux monuments romains, débris d'inscriptions, fragments de balustrades que recouvrent des dessins géométriques ou des sculptures fantaisistes. Les portiques qui entouraient la cour étaient sans doute primitivement de simples colonnades ; cette disposition se constate encore à l'ouest, vis à vis de l'entrée. Quant aux galeries plus longues du nord et du sud, il y a apparence qu'elles avaient à l'origine été bâties sur le même type et qu'elles furent remaniées postérieurement ; elles sont aujourd'hui d'une structure fort différente. Elles se composent d'un cryptoportique ayant jour vers la cour et sur lequel s'ouvrent une série de chambres qui ont pu servir de chapelles pour des divinités secondaires, de magasins pour les accessoires du culte, de bibliothèque, ou même de boutiques pour les marchands d'objets de piété. Au milieu de la

cour, à 10 mètres en avant du temple, se remarque la partie inférieure d'un grand autel qui servait aux sacrifices sanglants et à la combustion des victimes.

Le sanctuaire proprement dit mesurait 53 mètres de longueur et 23 mètres de largeur. Mais on s'est tellement acharné à le détruire, qu'il paraît être une ruine au milieu des ruines. Il n'en subsiste que l'étage inférieur qui, avec son soubassement en briques de l'escalier de façade, ses massifs de blocage, ses belles assises de pierres de taille reliées entre elles par des crampons de bronze scellés au plomb, donne une idée très avantageuse du monument. Après un minutieux examen des détails, MM. Cagnat et Ballu croient pouvoir en rétablir ainsi l'ordonnance. Il était hexastyle périptère, avec cette particularité que la colonnade ne se prolongeait pas sur la façade postérieure; un large escalier coupé par un palier donnait accès au *pronaos*. « La *cella*, large de 11m,20 et longue de 17 mètres, se divisait au fond en trois parties, soit par des balustrades, soit autrement; derrière, un escalier permettait d'accéder aux parties basses de l'édifice ». Les colonnes ne mesuraient pas moins de 11m,77 et les chapiteaux corinthiens, d'une facture soignée, 1m,58. On a déterré des fragments de la frise, de la corniche et des soffites qui montrent une riche ornementation de feuillages; des plaques de marbres divers revêtaient les parois de la *cella*. Il se peut qu'on ait aussi reconquis plusieurs morceaux de la statue assise de Jupiter qui en occupait le fond. Sans faire plus de cas qu'il ne convient de ces données problématiques et en ne nous appuyant que sur les résultats de l'étude architecturale, nous n'hésiterons pas à conclure avec M. Cagnat : « C'est bien là le plan d'un Capitole, tel que nous le connaissons par toutes les autres découvertes semblables ».

Ces termes de comparaison qu'il invoque, c'est avant tout, je l'ai dit, le Capitole romain, c'est aussi les Capitoles provinciaux et spécialement ceux d'Afrique. En dressant ici (p. 156-167) la liste raisonnée des Capitoles africains, M. Cagnat écrivait par avance une page du beau livre sur *Les temples païens* de Tunisie qu'il vient de publier avec M. Gauckler et à la valeur duquel j'ai tâché de rendre ailleurs pleine justice[1]. Il mérite mieux en effet qu'une rapide mention dans ce compte rendu général.

Aug. Audollent.

1) Voir ci-dessous, p. 301.

LE CONGRÈS INTERNATIONAL
D'HISTOIRE DES RELIGIONS EN 1900

Nous nous empressons de communiquer à nos lecteurs la circulaire suivante qui vient d'être lancée par la Commission d'organisation du Congrès international d'Histoire des Religions, convoqué à Paris pour le mois de septembre 1900. *Nous prions instamment tous les amis de nos études de la faire connaître autour d'eux et de nous transmettre les noms et adresses de toutes les personnes de leur entourage à qui il serait utile d'en envoyer des exemplaires. La Commission ne peut connaître que les personnes qui, par leur situation officielle ou par leurs travaux publiés, sont qualifiées spécialement pour prendre part à un pareil Congrès. Mais, à côté de celles-là, il y en a beaucoup d'autres qui portent un vif intérêt à nos études, dont le concours serait précieux et dont nous ne pouvons connaître l'adresse que par l'intermédiaire de nos lecteurs et collaborateurs. Que ceux-ci veuillent nous prêter leur appui pour donner à ce Congrès toute l'extension et toute la portée dont il est susceptible.*

JEAN RÉVILLE, L. MARILLIER,
Directeurs de la *Revue* et secrétaires du Congrès.

CIRCULAIRE

Monsieur,

Sur l'initiative des professeurs de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études, à la Sorbonne, et avec l'autorisation de la Direction de l'Exposition universelle de 1900, un *Congrès international d'Histoire des Religions* se réunira à Paris du 3 au 9 septembre 1900.

La Commission d'organisation officiellement constituée a l'honneur de vous prier de prendre part à ce Congrès et de témoigner ainsi de l'intérêt que vous portez à l'étude scientifique des religions.

Le Congrès projeté est exclusivement de nature historique.

L'Histoire des Religions, qui a pris au XIXe siècle son plein développement, a sa place marquée dans la grande revue des conquêtes de l'esprit humain, où sera dressé pour le XXe siècle le bilan du siècle finissant.

Elle est appelée à fournir des contributions chaque jour plus importantes à notre connaissance du passé de l'humanité et à jeter une lumière toujours plus vive sur les problèmes moraux et sociaux.

Il est à désirer que tous ceux qui ont à cœur ses progrès apprennent à se connaître réciproquement.

Il est de leur intérêt de se concerter sur les voies et moyens de lui donner une plus large place dans l'enseignement des Universités et de traiter ensemble certaines questions qui sont spécialement à l'ordre du jour. Il y aurait profit pour tous ceux qu'isolent les uns des autres leurs études particulières à se trouver pour quelques instants réunis sur ce terrain commun de recherches scientifiques.

La Commission espère que les amis de l'Histoire des Religions, historiens, théologiens, philologues, sociologues, ethnographes, folkloristes, etc., répondront en grand nombre à son appel et que les maîtres de tous pays apporteront un concours efficace à la réunion.

On est prié d'adresser les adhésions à MM. Jean Réville et Léon Marillier, secrétaires de la Commission, *à la Sorbonne*, et de faire connaître le plus tôt possible à quelle section on se propose d'apporter un concours actif.

Les cotisations devront être adressées à M. Philippe Berger, trésorier du Congrès, quai Voltaire, 3, à Paris.

Règlement du Congrès.

ART. 1er. — *Le Congrès d'Histoire des Religions se réunira à Paris, le lundi 3 septembre 1900. Il durera une semaine.*

ART. 2. — *Les séances d'ouverture et de clôture auront lieu au Palais des Congrès à l'Exposition. Les autres séances se tiendront à la Sorbonne.*

ART. 3. — *Les travaux du Congrès comporteront des séances générales et des séances de sections.*

ART. 4. — *Les Sections seront au nombre de huit* qui pourront, suivant les circonstances, être groupées ou subdivisées en sous-sections, *savoir* :

I. — Religions des non-civilisés. — Religions des civilisations américaines précolombiennes.

II. — Histoire des religions de l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Indo-Chine, Mongols, Finnois).

III. — Histoire des religions de l'Égypte.

IV. — Histoire des religions dites sémitiques :

A. Assyro-Chaldée, Asie Antérieure.

B. Judaïsme, Islamisme.

V. — Histoire des religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. — Histoire des religions de la Grèce et de Rome.

VII. — Religions des Germains, des Celtes et des Slaves. — Archéologie préhistorique de l'Europe.

VIII. — Histoire du Christianisme (à sous-sectionner en : **Histoire des premiers siècles, du moyen âge et des temps modernes).**

ART. 5. — *Les déclarations d'adhésion au Congrès devront être adressées aux Secrétaires à la Sorbonne.*

ART. 6. — *La souscription est fixée à un minimum de dix francs.*

Les adhérents au Congrès recevront gratuitement les comptes-rendus imprimés des séances et les publications qui pourront être faites par le Congrès.

ART. 7. — *Les travaux et les discussions du Congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites.*

ART. 8. — *Un programme de questions relatives à chaque section*

sera distribué à l'avance aux adhérents du Congrès pour servir de base aux discussions, sans préjudice des communications libres.

ART. 9. — *Toutes les communications destinées au Congrès devront être envoyées aux Secrétaires avant le 1er juillet 1900. Elles devront être écrites en caractères latins.*

ART. 10. — *Dans les communications et dans les discussions, seront admises, en dehors du français, les langues latine, allemande, anglaise et italienne.*

La Commission d'Organisation :

Président :

M. Albert RÉVILLE, président de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, professeur au Collège de France.

Vice-présidents :

MM. Alexandre BERTRAND, membre de l'Institut, directeur du Musée des antiquités nationales de Saint-Germain ; Michel BRÉAL, membre de l'Institut, professeur au Collège de France ; GUIMET, fondateur-directeur du Musée Guimet ; MASPERO, membre de l'Institut, professeur au Collège de France ; OPPERT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France ; SENART, membre de l'Institut.

Secrétaires :

MM. Léon MARILLIER, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*; Jean RÉVILLE, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Trésorier :

M. Philippe BERGER, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Trésorier-adjoint :

M. TOUTAIN, chargé de conférences à l'École des Hautes-Études.

MM.

AMÉLINEAU, maître de conférences à l'École des Hautes-Études ; AUDOLLENT, professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand ;

Victor Bérard, maître de conférences à l'École des Hautes-Études; André Berthelot, maître de conférences à l'École des Hautes-Études; Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris; Bruston, doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban; Carra de Vaux (baron), professeur à l'Institut catholique; Chavannes, professeur au Collège de France; Decharme, professeur à la Faculté des lettres de Paris; Hartwig Derenbourg, professeur à l'École des Langues orientales vivantes, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études; Durckheim, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux; Esmein, professeur à la Faculté de droit de Paris, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études; de Faye, maître de conférences à l'École des Hautes-Études; Foucher, maître de Conférences à l'École des Hautes-Études; Victor Henry, professeur à la Faculté des lettres de Paris; Hild, doyen de la Faculté des lettres de Poitiers; Clément Huart, professeur à l'École des Langues orientales vivantes; Louis Léger, professeur au Collège de France; Anatole Leroy-Beaulieu, membre de l'Institut, professeur à l'École libre des Sciences politiques; Israel Lévi, maître de conférences à l'École des Hautes-Études; Sylvain Lévi, professeur au Collège de France, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études; Pierre Paris, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux; Picavet, maître de conférences à l'École des Hautes-Études; Regnaud, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; Rubens-Duval, professeur au Collège de France; Léon de Rosny, professeur à l'École des Langues orientales vivantes, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études; Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études; Vernes, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études.

Nota. — A l'occasion de l'Exposition Universelle, les Compagnies de chemin de fer de tous pays établiront des billets d'aller et retour pour Paris à prix très réduits, de telle sorte que le voyage pourra s'effectuer dans des conditions exceptionnellement favorables.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

C. PIEPENBRING. — **Histoire du peuple d'Israël** — In-8, Paris, Grassart, 1898 (IV et 730 pages).

M. Piepenbring a droit à tous nos remerciements pour le nouvel ouvrage qu'il vient de composer ; cet écrit, qui a le rare mérite de mettre à la portée du grand public la science religieuse de l'Ancien Testament, lui fait beaucoup d'honneur, et l'on ne saurait dire trop haut les éloges qu'il convient de lui décerner. Le jugement très favorable que nous exprimons n'empêche point que nous n'ayons plus d'une critique à formuler ; l'auteur nous saura gré de les lui présenter.

Tout d'abord, nous critiquerons la forme même du livre. M. Piepenbring, sous le titre général d'histoire d'Israël, a retracé les origines et le développement du peuple hébreu au triple point de vue politique, littéraire et religieux. Son ouvrage est aussi bien une théologie de l'Ancien Testament, et une introduction aux écrits canoniques et apocryphes d'Israël, qu'une histoire de la nation juive. Sans doute, l'auteur était libre d'embrasser ce vaste champ d'investigation, mais, par là, il se condamnait d'avance à traiter en raccourci la plupart des questions : 700 et quelques pages pour un aussi vaste sujet, c'est peu. Il aurait fallu ou bien être beaucoup plus long, et examiner à fond les mille problèmes que soulèvent les destinées d'Israël, ou bien, au contraire, tout réduire aux proportions exiguës d'un manuel.

De là bien des déficits et des imperfections ; nous en citerons quelques exemples. L'auteur ne nous dit rien des Hétéens, si ce n'est que les Assyriens et les Égyptiens désignaient sous ce nom les anciens habitants

de l'Aramée (p. 6); ce silence est d'autant plus regrettable, étant donné tout ce que la science a découvert sur les Hétéens, que la façon de s'exprimer de M. Piepenbring semble créer une confusion, dans l'esprit du lecteur, entre Araméens et Hétéens. — L'affirmation catégorique que les Cananéens et les Phéniciens étaient des Sémites (p. 9), est tout à fait sujette à caution, malgré les autorités citées en note; on ne saurait avancer pareille thèse, sans l'étayer d'une démonstration rigoureuse. — Lorsque l'auteur écrit (p. 12) qu'il ne sera guère possible, dans l'histoire d'Israël, de remonter plus haut que la sortie d'Égypte, nous croyons que cette assertion tend, de jour en jour, à être de plus en plus contestable; nous sommes convaincu, au contraire, que la science, depuis un petit nombre d'années, est en train de reconstituer, très lentement, pierre par pierre, l'histoire des destinées d'Israël antérieurement à l'Exode, l'assyriologie et l'égyptologie étant ici ses plus sûres aides. — D'une manière générale, nous regrettons que l'auteur n'ait pas étudié de plus près la période, obscure, mais captivante, des origines d'Israël.

A l'époque mosaïque, nous relevons une inexactitude sur un point que les travaux scientifiques de ces dernières années ont entièrement élucidé. L'auteur estime que Renan a tort de chercher en Égypte l'origine de l'arche, du tabernacle ainsi que d'autres objets et usages d'Israël (p. 59). Ce que Renan avançait comme une hypothèse se trouve aujourd'hui si bien établi par les recherches archéologiques, que cela ne suggère aucun doute même aux archéologues et aux théologiens catholiques (voy. le *Dictionnaire de la Bible* publié sous la direction de l'abbé Vigouroux). — Sur le pays d'Ophir (p. 173), M. Piepenbring ne se prononce pas; sans trancher la question, il eût été bon d'exposer les résultats des investigations de Bent, de Dillmann, etc., sur ce problème géographique d'un profond intérêt. — A propos des Récabites (p. 219), l'auteur emploie un terme tout à fait impropre; ce groupe religieux n'a point été une secte; il constituerait tout au plus une congrégation religieuse dans le sens que l'on donne à cette qualification dans l'Islam. — Sur la vie future, dans les croyances des anciens Hébreux (p. 267), les développements de l'auteur sont manifestement insuffisants; la question est beaucoup moins simple qu'il ne donne à l'entendre aux lecteurs, et ce n'est pas dans deux pages de texte qu'on peut exposer un sujet qui a soulevé, comme l'on sait, de vives controverses. — En parlant du dernier siècle de la domination perse (p. 583 ss.), l'auteur, qui a fait, partout ailleurs, avec beaucoup de soin l'histoire religieuse d'Israël, ne dit rien du mazdéisme et de l'influence très grande que cette religion a exercée sur la foi hébraï-

que. Nous avons été surpris de ce silence. Mais nous ne voulons point allonger cette critique de détail, à laquelle n'échappe aucune histoire d'Israël, si remarquable soit-elle.

Une dernière observation : il est fâcheux, au point de vue de la rédaction, que l'auteur fasse sans cesse intervenir, dans l'exposition du sujet, les noms des savants qui s'en sont occupés : Renan, Reuss, Nowack, Vernes, Kuenen, Stade, Westphal, Budde, Kittel, etc. Cela donne, tout à fait à tort, il faut le reconnaître, un caractère polémique à son ouvrage ; et cela, en outre, a le grave inconvénient d'interrompre le récit et d'en rendre la lecture plus difficile.

Si nous voulions maintenant faire la contre-partie de nos critiques, et citer toutes les pages excellentes de l'ouvrage, nous n'en finirions pas. Tout ce que dit l'auteur, par exemple, sur la conquête de la Palestine, sur le roi David, sur l'histoire du Décalogue, sur la confusion du sacerdoce et du prophétisme primitifs, sur les derniers temps d'Israël et de Juda, sur l'histoire religieuse et littéraire de la nation hébraïque, etc., tout cela est fort bien soit au point de vue de l'étude des documents, soit au point de vue des jugements portés.

La lecture du livre de M. Piepenbring nous a suggéré une réflexion d'ordre général. En voyant toutes les histoires d'Israël publiées dans ces dernières années, nous nous demandons s'il ne serait pas temps de s'arrêter dans ces travaux qui font périodiquement le bilan des connaissances scientifiques sur l'antique Israël. Il y aurait profit, nous semble-t-il, à se recueillir : trop de questions et de problèmes relatifs à cette histoire sont actuellement l'objet de recherches patientes, d'investigations acharnées ; il vaudrait mieux attendre qu'on fût plus près de leurs solutions, avant d'entreprendre la difficile tâche de brosser un tableau d'ensemble, une fresque grandiose où tant de personnages sont à peine esquissés et où tant de couleurs font défaut.

Édouard MONTET.

A. KLOSTERMANN. — **Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia**. — In-8, IX-272 p. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1896.

L'histoire d'Israël que le savant professeur de l'Université de Kiel, M. Auguste Klostermann, a écrite à la demande d'un grand nombre de

ses anciens élèves, se présente à nous sous un aspect commode, et sans l'appareil d'érudition minutieuse dont les Allemands sont friands. Il s'agit évidemment d'une exquisse (*Abriss*) plutôt que d'une histoire proprement dite. Voici le contenu de cet ouvrage. Tout d'abord une section traitant des origines, de la préhistoire (*Vorgeschichte*), divisée en deux paragraphes, le premier contenant l'exposé et l'appréciation des traditions israélites relatives au *Kosmos* antérieur à toute histoire; le second consacré à l'âge des patriarches (pp. 4-37). Le reste de l'ouvrage se décompose en quatre *grandes périodes* (p. 37-270).

La première *grande période* (*die erste Hauptperiode*), « *du séjour en Égypte à la venue en Kanaan* » (*circa* 1455-1391) se subdivise en deux paragraphes : le premier raconte la sortie d'Égypte et les quarante années dans le désert sous la conduite de Moïse; le second traite de la conquête de la Terre Sainte par Josué (pp. 37-105). L'occupation de la Terre promise et l'histoire de la fondation du royaume davidique forment la deuxième *grande période* (pp. 105-176) avec les portraits de Samuel, de David et de Salomon, et un essai de la chronologie aux temps de ces derniers. Cette période s'étend à peu près de 1391 à 979 avant J.-C. De la mort de Salomon (978 av. J. C.) à l'exil de Babylone (586 av. J.-C.) s'étend la troisième période (pp. 177-211). Enfin dans la quatrième période (pp. 212-268) M. K. raconte l'histoire de la Restauration jusqu'à Néhémie. Et là s'arrête son récit.

Je ne voudrais pas, contre M. K. et sa méthode, rééditer tout ce que maints critiques d'outre-Rhin ont pu formuler. On s'est élevé contre son indépendance à l'égard des travaux de ses confrères en études hébraïques. Lui faut-il donc faire un grief de ce qu'il n'emploie pas en étudiant l'Hexateuque les termes mêmes de ses devanciers ou de ses contemporains ? Pour faciliter le travail, les critiques ont donné des noms très connus aux fragments des livres étudiés ; M. K. néglige ces termes. Lui en fera-t-on un crime ? Ce serait vraiment un abus.

On lui a aussi reproché son rationalisme à propos d'efforts, à mon avis, superflus, mais d'efforts en tous cas ingénieux pour tirer d'un document douteux au point de vue historique une explication satisfaisante. N'est-il pas piquant de voir accuser de rationalisme un auteur qui ne peut qu'être coupable, — si culpabilité il y a en cela, — d'avoir un trop grand respect pour la tradition et de faire de son érudition l'humble servante de celle-ci?

J'ai deux griefs plus graves contre M. K. et sa méthode.

Le premier, c'est qu'il ne paraît pas se rendre compte suffisamment

de ce qu'est un document valable pour l'histoire scientifique ; le second, c'est la disproportion qu'on peut constater dans son livre entre la partie qui peut être appelée légendaire et celle qui peut prétendre à être considérée comme de l'histoire vraie.

La Bible renferme en effet des documents, très intéressants, mais d'ordres très différents et par leur contenu et par leur date. Les livres dits de Moïse, reposant sur des traditions séculaires, mais rédigés fort tard et par des hommes différents, peuvent-ils être des documents pour les événements qu'ils prétendent rapporter? Ne sont-ils pas plutôt d'une utilité incontestable, et par les idées qu'ils renferment, et par leurs témoignages sur les faits, pour l'âge seulement qui les a vus naître? Ce qu'ils racontent peut être vrai ; il est même très probable que beaucoup de faits rapportés sont exactement vrais, si l'on veut bien penser à la fidélité des traditions orales chez les Orientaux. Mais comment pouvons-nous contrôler ces faits? Les archéologues de l'école de M. Sayce fouillent les briques et les débris ; ils trouvent çà et là quelques concordances. Et puis? La légende a droit à l'existence. Qu'elle précède l'histoire, et nul ne s'en plaindra. Mais que l'on nous donne de l'histoire là où il n'y a que de la légende, c'est un abus. Passons à d'autres écrits. Les prédications et les mémoires des prophètes représentent une couche documentaire bien plus récente. Avec eux, nous pouvons contrôler ; nous pouvons, en tout cas, reconstituer bien des périodes qui, sans les écrits des prophètes, nous seraient tout à fait inconnues. Les écrits prophétiques sont donc au point de vue de l'histoire d'une valeur capitale. Et l'on comprend que l'école critique moderne leur ait rendu la place qu'ils auraient toujours dû avoir. Le noyau de l'histoire d'Israël, c'est le prophétisme, et le prophétisme, nous le connaissons par des écrits dont l'authenticité générale est reconnue. Il me semble donc que l'historien d'Israël se doit à lui-même d'ajouter plus de foi à des écrits qui sont contemporains des faits plutôt qu'à des écrits qui reposent sur la tradition et dont la rédaction est très postérieure aux événements racontés.

Ceci m'amène à formuler mon second grief contre la méthode de M. K. Peut-on admettre qu'une histoire vraiment scientifique soit composée de telle sorte que la partie légendaire soit à peu près égale à celle qui repose sur un fondement plus solide? A relire le résumé succinct que je donne plus haut, n'est-on pas surpris de voir la longueur des développements sur les patriarches, sur l'Égypte, Moïse et la conquête de Canaan, alors que la période qui est éclairée d'une lumière si vive par les écrits d'Amos, d'Hosée, d'Ésaïe, de Jérémie, etc. est réduite à la portion

congrue? C'est évidemment là une erreur capitale, à mon point de vue. Je préfère le peu de certitudes que m'apportent les mémoires prophétiques aux dissertations fort ingénieuses qui veulent faire sortir de la légende l'histoire, comme si la légende n'était pas assez belle en elle-même sans vouloir lui retirer son charme en la discutant.

Je comparerais aisément le livre de M. K. aux *histoires saintes* du temps passé : longs développements sur la Création, le Paradis, les Patriarches ; un chapitre sur les Prophètes. Aujourd'hui il faut intervertir les rôles.

X. Kœnig.

T. K. Cheyne. — **Jewish religious life after the exile.** — New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1898, in-8, xxi et 270 pages.

La *Revue* a déjà signalé plusieurs fois les conférences publiques sur l'histoire des religions qui ont été organisées depuis une série d'années dans les principales villes de l'Amérique du Nord, dans le genre des *Hibbert lectures*, qui ont tant contribué en Angleterre à la propagation de nos études. Ces conférences se donnent, sous les auspices d'un comité, par les savants les plus compétents des différents pays de l'Europe et de l'Amérique. Le volume que nous annonçons en est un produit. Leur auteur, très versé dans toutes les questions qui se rapportent à l'Ancien Testament, a déjà publié plusieurs ouvrages marquants sur certaines parties de la littérature hébraïque. Dans son nouveau travail, il nous offre six conférences tenues, de 1897 à 1898, dans une dizaine de villes américaines et augmentées d'un certain nombre d'additions.

La première de ces conférences traite de la vie religieuse en Judée avant l'arrivée de Néhémie. Et tout d'abord l'auteur s'applique à nous dire quels étaient, à ce moment, les habitants du pays. Entre l'opinion traditionnelle, d'après laquelle beaucoup de Juifs seraient revenus de l'exil sous Cyrus et celle de quelques savants modernes qui nient tout retour de ce genre, M. Cheyne s'arrête à un moyen terme, en réduisant la colonie juive revenue alors dans la patrie à un petit nombre de familles. Selon lui, la majorité des Juifs qui ont reconstruit le second temple se composait de gens restés en Palestine, après la déportation opérée par Nébucadnedsar. Il se demande ensuite quelle était leur religion. Se

laissant principalement guider par Aggée et Zacharie, il soutient que la vie religieuse ne faisait pas défaut à ce reste d'Israël. Des sacrifices furent sûrement offerts à Jérusalem pendant l'exil, et on se livrait à des jeûnes réguliers. Les plus vieilles parties des *Lamentations* furent probablement chantées à l'occasion de l'anniversaire des principaux jours de fête. Dans le livre de Malachie, notre auteur croit trouver la preuve que la vie religieuse à l'époque de ce prophète était plus intense parmi les Juifs de la Palestine que du temps d'Aggée. Et en s'appuyant sur *Es.*, XLIX-LXVI, composé, d'après lui, entre l'exil et le temps de Néhémie, il croit pouvoir nous fournir quelques renseignements précieux sur les Samaritains et leurs rapports avec les Juifs.

La seconde conférence caractérise principalement l'activité de Néhémie à Jérusalem, telle qu'elle ressort de ses propres mémoires, et celle d'Esdras comme législateur. Suivant M. Cheyne, le grand mérite de ce scribe est d'avoir beaucoup contribué à la formation du Code sacerdotal. Les autres mérites qui lui sont attribués dans *Esd.*, VII-X, sont au contraire fort douteux, parce que ces récits ne renferment que peu d'éléments historiques. Peut-être l'auteur pousse-t-il, à cet égard, trop loin son scepticisme historique.

Dans sa troisième conférence, il décrit l'idéal religieux des Juifs et les difficultés qui s'opposèrent à son plein épanouissement. Cet idéal, il le trouve d'abord dans les textes du livre d'*Esaïe* qui se rapportent au Serviteur de Jahvé et qui paraissent avoir été ajoutés après coup à *Es.*, XL-LV (XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12), ensuite dans une série de passages messianiques insérés après l'exil dans plusieurs livres prophétiques (*Es.*, IX, 2-7; XI, 1-8; *Jér.*, XXIII, 5 s.; XXXIII, 14-16), et enfin dans les psaumes qui se rapportent au Messie ou à la royauté. Mais l'idéal poursuivi par le noyau de Juifs fidèles, qui forma en réalité le vrai « Serviteur de Jahvé », fut vivement combattu par les païens impies et beaucoup de Juifs hostiles, comme cela ressort d'un grand nombre de psaumes.

Les deux conférences suivantes s'occupent de la sagesse juive. M. Cheyne expose d'abord la sagesse telle qu'elle se présente à nous dans les *Proverbes* et le livre de *Job*, puis la sagesse hétérodoxe de l'*Ecclésiaste*. Finalement il dit quelques mots de la piété lévitique qui s'exprime dans l'*Ecclésiastique* et les *Chroniques*. Nous ne partageons pas pleinement les vues critiques émises par l'auteur sur le livre de *Job* et l'*Ecclésiaste*. S'il y a des interpolations dans les deux, ce qui est incontestable, elles ne nous semblent pas aussi nombreuses que

M. Cheyne l'admet. Nous avons surtout les doutes les plus sérieux au sujet de la date de composition assignée à l'*Ecclésiaste*. D'après notre conférencier, ce livre n'aurait été écrit que du temps d'Hérode le Grand.

Dans sa dernière conférence, M. Cheyne fait ressortir l'influence que le judaïsme a exercée sur les étrangers, la tendance à l'universalisme exprimée dans les passages du Second Ésaïe se rapportant au Serviteur de Jahvé, dans le livre de *Jonas* et dans celui de *Ruth*, ainsi que le prosélytisme très actif et plein de succès qui en fut la conséquence. Il montre comment les Juifs se sont élevés à l'espérance de la résurrection des morts et de la vie éternelle, mais signale en même temps les textes de l'Ancien Testament où l'on a voulu trouver à tort l'expression de cette espérance. Il met aussi en lumière l'action bienfaisante que la dispersion des Juifs a exercée sur leur religion, leur éloignement du culte cérémoniel du temple à Jérusalem les ayant obligés à cultiver une piété plus intime et plus spirituelle, et à nourrir leur âme avant tout de l'enseignement des saints Livres. Enfin il relève l'influence exercée sur le judaïsme par la religion des Babyloniens, des Perses et des Grecs.

On voit que l'auteur n'a pas épuisé son sujet, mais qu'il s'est contenté de mettre en relief les traits principaux de l'ancien judaïsme. Cela était d'ailleurs exigé par les circonstances, puisqu'il était obligé de limiter son exposition à un petit nombre de conférences et que celles-ci devaient être accessibles au grand public. Il ne pouvait donc pas entrer dans une foule de détails et de discussions qu'il faut réserver pour les ouvrages spécialement théologiques. Malgré cela, ces conférences nous fournissent une idée assez nette de la vie religieuse des Juifs après l'exil. Leur grand mérite est de ne pas reproduire simplement les résultats acquis par d'autres savants qui se sont occupés de la matière, mais de renfermer beaucoup d'idées originales et suggestives, qui dénotent le spécialiste et l'indépendance du jugement. M. Cheyne est en effet un de ces théologiens anglais, trop rares encore, qui ne se soucient pas de suivre les chemins battus et la vieille routine, mais qui ont le courage de suivre leur propre voie, quand la vérité historique l'exige. Peut-être est-il même quelquefois trop hardi ou aventureux. Mais même dans les cas où l'on ne peut pas le suivre jusqu'au bout, on apprend toujours de lui. Et ce que son nouveau livre, comme ses autres ouvrages, a surtout de bienfaisant, c'est qu'il sait y associer la critique la plus hardie à une profonde piété, c'est qu'il y manifeste le sincère désir de travailler au progrès aussi bien de la vraie religion que d'une saine théologie.

C. Piepenbring.

H. Usener. — **Goetternamen** : *Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* — In-8, Bonn, Fr. Cohen, 1896.

Notre *Revue* est un peu en retard pour présenter à ses lecteurs un ouvrage dont il a déjà été beaucoup parlé ailleurs, qui a soulevé et ne peut manquer de soulever encore des discussions de toute sorte, et qui est un ouvrage considérable. Mais il n'est jamais trop tard pour recommander la lecture d'un livre intéressant, plein de faits et d'idées, à ceux qui pourraient ne pas le connaître encore. Je n'ai pas l'intention de discuter une à une les idées de M. Usener, et de peser la valeur des faits qu'il apporte à l'appui de ces idées ; il faudrait pour cela beaucoup plus de place que je n'en ai, plus de compétence aussi. Du moins je voudrais, par une analyse fidèle, faire saisir l'intérêt et l'importance de ce livre, et donner à quelques-uns le goût de le lire.

Les *Götternamen* ne sont pas un manuel de mythologie. M. Usener a voulu écrire une *introduction* à l'histoire des religions antiques ; plutôt encore il prétend tracer la méthode, la seule bonne, suivant laquelle les problèmes mythologiques doivent être étudiés. C'est un essai de méthodologie des études religieuses. Disons tout de suite que l'auteur borne volontairement son effort à l'étude des religions grecque et romaine (en y ajoutant la mythologie populaire des Lithuaniens, qu'il a eu l'occasion d'étudier de près). Mais, comme nous verrons, c'est dans l'âme humaine elle-même que M. Usener cherche la clef des problèmes religieux ; l'âme humaine en son essence est la même sous toutes les latitudes ; et par conséquent ce qui est vrai des religions grecque et romaine doit être vrai aussi de toutes les autres religions.

Aux yeux de M. Usener les mythologues ont fait fausse route jusqu'ici, en cherchant dans l'étude des mythes ou des rites la solution des problèmes relatifs à l'origine des religions antiques. Ces études sont intéressantes — qui pourrait en douter ? — mais elles ont le tort de ne pas atteindre le fond même des choses. Les mythes et les rites nous mettent en présence de religions déjà constituées ; ils représentent un stade déjà avancé de l'évolution de la pensée religieuse. Il faut remonter plus haut, jusqu'à l'origine de la pensée religieuse elle-même ; il faut essayer de retrouver, par delà la naissance des plus anciens cultes, le premier éveil des idées religieuses. Mais comment saura-t-on jamais ce qui se passait dans l'âme des hommes aux premiers âges de l'humanité ? Bien

fou qui prétendrait le dire. Pourtant nous ne sommes pas réduits à tout ignorer ; nous avons un moyen, et un seul, de percer partiellement les ténèbres où restent plongées les origines religieuses de l'humanité ; c'est l'étude du langage religieux. Les mots sont le vêtement des idées ; les idées s'expriment par des mots, les idées religieuses aussi bien que les autres ; rien ne nous autorise à supposer que les mots appliqués aux idées religieuses soient affranchis des lois qui régissent les débuts du langage en général. Pour savoir comment les idées religieuses se sont formées chez un peuple, il faut étudier les mots par lesquels ce peuple désigne la divinité ou plutôt les divinités qu'il adore. La seule méthode qui puisse nous révéler le mystère de la formation des idées religieuses, c'est la méthode philologique... L'objet du livre de M. Usener est de montrer par des exemples comment cette méthode peu être appliquée aux origines des religions grecque et romaine et à quels résultats elle aboutit.

Il en est des noms de dieux comme des noms d'objets quelconques. Un nom n'est pas une désignation de convention. La vue d'un objet, d'un être, d'un phénomène naturel, produit dans l'âme une émotion, qui se traduit instantanément par un mot ; ce mot est d'abord essentiellement descriptif. Tout nom a été à l'origine un adjectif, un qualificatif. Naturellement il y a eu d'abord autant de noms différents que d'individus émus, pour chaque objet, acte ou phénomène ; par la force des choses le plus grand nombre ont disparu ; les plus expressifs, les plus caractéristiques ont seuls survécu et ont été adoptés par tous. Chacun des noms conservés définitivement représente l'idée qui est apparue à l'ensemble du peuple comme la plus représentative du fait. Chaque nom n'exprime qu'une idée particulière ; il rappelle la notion d'une qualité ou d'une activité caractéristique. Retrouver, sous les noms des dieux de la mythologie, le sens des adjectifs primitifs, c'est assister à la formation des idées religieuses elles-mêmes.

Considérons en effet la masse énorme des noms de dieux de la langue grecque. On est d'abord frappé du nombre de noms qui se rattachent manifestement à un même radical. Dans une langue arrivée à maturité, chaque suffixe a sa valeur propre ; mais à l'origine de la langue, les différences de formes ne correspondent pas à des différences d'idées ; dans la jeunesse des langues, la croissance est exubérante et mal réglée ; ce n'est que peu à peu, à mesure que la langue devient plus abstraite, que chaque suffixe conquiert sa fonction propre. Dans la langue religieuse des Grecs, ces variantes, purement formelles à l'origine, abondent.

Ex. Νηλεύς = Νειλεύς = Νεῖλος; Ἀχιλλεύς = Ἀχέλης = Ἀχελῷος. A l'origine de chacun de ces groupes, il y a une idée unique; ce n'est que tardivement que les noms différents ont donné naissance à des mythes différents. De même les patronymiques ιων, ιδης, etc., n'ont pas été d'abord des patronymiques; de simples variantes formelles. Dans la plus ancienne poésie grecque, on voit encore la preuve de cette vérité : Ὑπερίων et Ὑπεριονίδης ne font qu'un; Κρόνος = Κρόνιος = Κρονίων = Κρονίδης. Ces dérivés expriment un qualificatif de Zeus, le même qu'exprime le simple Κρόνος. Le mythe de la descendance Κρόνος-Ζεύς est né d'une fausse interprétation des suffixes. — D'ailleurs quand on étudie les mythes relatifs à des divinités différentes, dont les noms sont de même racine, on retrouve des relations profondes qui s'expliquent par ce fait que ces noms ont une origine commune, expriment une seule et même idée primordiale. Dans chacun de ces groupes de noms on retrouve ainsi la survivance de l'adjectif qui a désigné primitivement une idée religieuse particulière (p. 28-29).

De même encore pour les noms féminins. A l'origine le nom féminin n'a été qu'une variante du nom masculin. Les divinités primitives ont été masculines; la divinité féminine est sortie de la divinité masculine, comme Ève de la côte d'Adam. D'abord une idée unique, donnant naissance à un doublet (masculin, féminin); ce n'est que peu à peu que la divinité féminine a conquis sa personnalité. Il est arrivé quelquefois que cette personnalité est devenue si forte que la divinité masculine primitive a disparu. Mais en fait on retrouve (en sanscrit, en grec, en latin) une infinité de ces doublets. En grec : Ζεύς ou Δίων, et Δία, Διώνη; Ἕκατος (épith. d'Apollon) et Ἑκάτη, Ἄτλας et Ἀταλάντη; Δίκτυς et Δίκτυννα. Avec le temps, l'un des deux noms a disparu, ou bien les deux divinités se sont différenciées. Mais, à l'origine, comme on peut s'en rendre compte par l'étude de la mythologie grecque elle-même qui représente pourtant un stade très avancé de l'évolution religieuse, il n'y avait pas différence de nature entre la divinité masculine et la divinité féminine. Rien ne montre mieux la force *adjectivale* primitive des noms propres de dieux (p. 29-47).

Un autre phénomène n'est pas moins remarquable (p. 56-73). C'est l'abondance extraordinaire des synonymes, par exemple dans la mythologie grecque. La richesse des *homonymes* vient de nous montrer comment on peut retrouver, sous la diversité des mythes, les qualificatifs religieux primitifs, c'est-à-dire les idées religieuses sous leur plus an-

cienne forme. La richesse des *synonymes* permet de comprendre la formation même de ces idées primitives. Chaque fois que l'homme primitif éprouvait, en présence d'un phénomène, une émotion saisissante, il la traduisait par un nom, et ce nom était la manifestation de ce qu'il y avait de divin dans l'émotion ressentie. A l'origine, chaque émotion religieuse nouvelle donnait naissance à un nom nouveau, c'est-à-dire à une divinité nouvelle. Or jamais l'émotion religieuse n'est identique à elle-même ; à deux moments différents elle se traduira donc par deux mots différents, quoique produite par un même phénomène. Et c'est ainsi que, dans la langue, chaque émotion ou idée religieuse est exprimée par une infinité de mots synonymes (p. 57). — L'auteur illustre son idée par un exemple particulier, en dressant le catalogue de tous les noms grecs de la langue religieuse (adjectifs, épithètes de dieux, divinités, héros, noms de mois ou de fêtes, prêtrises, etc.) qui expriment l'idée de la lumière céleste : ce qui éclaire tout, montre tout et voit tout (p. 57-73).

A l'époque historique, tous ces noms en nombre infini, homonymes et synonymes, n'ont plus la même valeur ; quelques-uns sont restés dans la langue comme noms de dieux, les uns ayant conservé, les autres ayant perdu leur signification première ; le grand nombre sont devenus de simples épithètes, pas toujours religieuses. Mais leur importance n'en est pas moins considérable dans l'histoire des origines de la pensée religieuse. Ils représentent la survivance des conceptions primitives. Ils nous reportent aux temps reculés où chaque émotion nouvelle de l'âme humaine s'exprimait par un mot, qui était un qualificatif, contenant en lui quelque chose de divin, représentant réellement une divinité particulière. A l'origine, autant de divinités que d'émotions religieuses différentes ; une infinité de divinités (ou de noms religieux, ce qui est la même chose), de *Sondergötter*, dont chacune ne représente qu'une idée très particulière.

Pure hypothèse à priori, dira-t-on. Que pouvons-nous savoir de l'état d'âme primitif aux époques préhistoriques ? M. Usener se défend très vivement (p. 74) d'édifier une théorie sur le sable. Il affirme que, dans la langue religieuse, on retrouve, sans contestation possible, la trace des *Sondergötter* primitifs. Il apporte en effet un nombre considérable d'exemples, à l'appui de sa thèse. Je passe sur ceux qu'il emprunte à la mythologie populaire des Lithuaniens (p. 79-122). Pour Rome, il s'appuie sur le recueil si curieux des *Indigitamenta* (p. 75-79). Qu'y voit-on ? Voici, par exemple, la série des divinités protectrices de l'agriculture.

Chacune des opérations les plus spéciales du labourage est représentée par une divinité spéciale : *Vervactor*, *Reparator*, *Imporcitor*, *Insitor*, *Saritor*, *Subruncinator*, *Messor*, *Oborator*, *Occator*, *Convector*, *Conditor*, *Promitor*, etc. Ce n'est pas tout ; pour chaque phase de la croissance de la plante, il y a une divinité spéciale : *Seia*, *Proserpina*, *Segesta*, *Nodutis*, *Volutina*, *Patelena*, *Flora*, *Hostilina*, *Lactans*, *Matura*. D'autres divinités correspondent à d'autres particularités de la vie agraire : *Epona*, *Pomona*, *Bubona*, *Mellonia*, etc. C'est la spécialisation poussée à l'extrême. Or nous savons que quelques-unes de ces divinités ont joué un rôle considérable dans le culte ancien des Romains : *Proserpina*, *Flora*, *Epona*, *Pomona*, etc. Par conséquent on peut admettre que ces divinités d'*Indigitamenta*, même si le recueil conservé est de date relativement récente, représentent vraiment la plus ancienne forme des conceptions religieuses des Romains. Ce sont les vestiges des *Sondergötter* primitifs.

Même phénomène en Grèce (p. 122). Une masse énorme de noms qu'on retrouve dans le culte et l'art, dans les légendes, dans les noms propres d'hommes et de femmes, dans les épithètes de dieux, répondent à des divinités anciennes aux attributions très restreintes, qui ont eu originairement une existence propre. Quelques exemples entre mille : 1) groupe des *Sondergötter* de la famille, naissance, éducation, etc. : Καλλιγένεια, Γενετυλλίς, Κουροτρόφος, Λοχώ, Λοχεία, Δαμία, Αὐξησία, Αὐξώ, Ἡγεμόνη, etc... ; — 2) groupe des *Sondergötter* agraires : Θαλλώ, Καρπώ, Πεδιώ, Κηπώ, Πεδιακράτης, Ὀπάων, Ὀπώρα, Μαλεάτης, Χλόη, Σιτώ, Δενδρίτης, etc... ; — 3) groupe des *Sondergötter* de la médecine : Ἰατρός, Ἴασος, Ἀκεσίας, Ἐπιμήδης, Παιών, Πανάκεια, Ὑγίεια, etc... (p. 122-176) ; — 4) le groupe des *Sondergötter* de la lumière (p. 177-196).

C'est surtout dans les épithètes de dieux qu'on retrouve la trace des *Sondergötter* primitifs. Toutes ne sont pas également significatives ; il y en a qui n'ont jamais été autre chose que des épithètes (p. 219). Mais en général on voit que les épithètes des dieux ont été à l'origine des noms de divinités spéciales. L'auteur donne de nombreux exemples (p. 216-231). L'évolution a été celle-ci : 1) à l'origine il n'y avait que des *Sondergötter*, tous de même valeur ; — 2) quelques-uns ont émergé et sont devenus les dieux personnels du panthéon hellénique ; — 3) les dieux personnels ont attiré dans leur orbite la masse des *Sondergötter* inférieurs, et les noms de ces divinités inférieures sont devenus des

épithètes des dieux personnels : épithètes du premier degré ; — 4) puis viennent les épithètes du second degré qui n'ont jamais représenté de *Sondergötter*. — D'ailleurs il n'est pas toujours facile de distinguer les épithètes secondaires des épithètes primaires (p. 219-221).

Il faut ajouter que la trace des *Sondergötter* primitifs se retrouve encore dans un grand nombre de noms géographiques. On sait assez le lien qui a subsisté entre certains noms de lieux et certaines divinités : Athéna et Athènes, par exemple. De même, des noms comme Alalkomeneis et Kondyleatis s'expliquent par la survivance d'un concept religieux primitif. Un exemple caractéristique est celui de l'épithète Ἀργεΐη. Dans la religion grecque, la Héra Ἀργεΐη est la Héra d'Argos. Mais en fait Ἀργεΐη ne vient pas d'Argos ; c'est la ville qui a été ainsi nommée à cause du culte de la déesse Ἀργεΐη. Et ce qui le prouve c'est que cette divinité a été très anciennement adorée à Sparte, à Cos et ailleurs. Ἀργεΐη représente un *Sondergott* primitif (cf. l'adjectif ἀργός) (p. 235-242).

De même enfin, dans la longue série des Δαίμονες et des Ἥρωες de la religion grecque, on reconnaît sans peine des survivants des anciennes divinités primitives. Dans leurs noms on retrouve la forme adjectivale, caractéristique des plus anciennes dénominations religieuses (p. 247-271). L'auteur accumule les exemples. Rappelons-en ici quelques-uns : 1) démons de la nourriture : Κεράων, Δαίτης, Ἀκρατοπότης, Ἄκρατος, Μεγάλαρτος, Μυλάντιος ; — 2) démons de la végétation : Φύτιος, Φύταλος, Καλαμίτης, Ἀδρεύς ; — 3) démons des troupeaux : Φόρβας, Εὔφορβος, Οἰβώτης ; — 4) démons de la bonne chance : Εὔδολος, Οὔριος, Εὐδάνεμος, Κωλυσάνεμος, Τελεσίδρομος, Ταράξιππος.

La conclusion qui se dégage de ces longues analyses philologiques, extrêmement intéressantes et variées, est celle-ci. Le polythéisme a été la première religion de l'humanité, au moins chez les peuples aryens (p. 276). A l'origine, une richesse inouïe de mots, c'est-à-dire d'émotions et d'idées religieuses, représentant autant de divinités particulières, dont chacune personnifie un acte, un être, un phénomène déterminé. Il est même permis de descendre plus profond encore. Car si la conception des *Sondergötter* est une conception très primitive, elle suppose pourtant déjà une certaine généralisation. Aux premiers âges de l'humanité, les noms d'ordre religieux ont dû être appliqués non à des catégories d'êtres ou de phénomènes, mais à des êtres ou phénomènes *individuels*. Avant d'adorer l'éclair ou le figuier, les hommes ont dû

adorer chacun des éclairs qu'ils voyaient passer dans le ciel, chacun des figuiers qu'ils avaient sous les yeux. La conception des *Augenblicksgötter* a dû précéder celle des *Sondergötter*. Or, même dans les religions grecque et romaine, il n'est pas impossible de retrouver la trace de ces *Augenblicksgötter* (p. 280-284). Ainsi on sait que, dans l'antiquité, chaque arbre ou chaque lieu frappé de la foudre était sacré; c'est le souvenir du temps où chaque coup de foudre était divinisé. De même on peut voir qu'avant la constitution des types d'Éros et de Niké, il y a eu un temps où chaque amoureux avait son Éros propre, chaque vainqueur sa Niké (p. 284-298).

Il va sans dire que le moment de la première évolution religieuse, du passage de la conception des *Augenblicksgötter* à celle des *Sondergötter*, se perd dans la nuit des temps. Même — pour ne parler que de la Grèce — l'évolution du polythéisme des *Sondergötter* au polythéisme des dieux personnels et vivants était accompli bien avant Homère. On voit clairement comment l'évolution s'est faite. Ces divinités spécialisées avaient toutes à l'origine la même importance; mais de bonne heure l'esprit humain les a hiérarchisées, a superposé certaines divinités aux autres. Ce sont les divinités supérieures qui sont devenues les dieux personnels du panthéon hellénique. La désignation d'une idée particulière est alors devenue le signe d'une idée générale; l'adjectif descriptif est devenu un nom propre. Et dès lors, le dieu qui porte ce nom est une personne, qui est née, a vécu, a eu son histoire : ainsi les mythes ont pu se constituer (p. 301 et suiv.).

Mais alors que s'est-il passé? Les *Sondergötter* secondaires ne pouvaient subsister à côté des dieux supérieurs; dans le resplendissement du dieu supérieur, tous les *Sondergötter* qui représentaient des idées analogues devaient s'évanouir. Et c'est ce qui est arrivé en effet. Ou bien ils ont disparu complètement, n'ayant plus de raison d'être. Ou bien ils se sont transformés; les noms des *Sondergötter* primitifs sont devenus de simples épithètes du dieu supérieur (p. 317); ils se sont groupés autour de la figure du dieu supérieur, pour l'amplifier et la vivifier. Chaque fois donc qu'un dieu personnel est né (par la transformation de l'adjectif primitif en un nom propre), ce dieu s'est approprié un grand nombre d'épithètes qui avaient jusque-là désigné autant de divinités spéciales ; chaque fois aussi, il y a eu une diminution du nombre des êtres divins. Le polythéisme a évolué vers le monothéisme (p. 330).

Ce n'est pas tout encore. L'adjectif primitif étant devenu nom propre, l'idée première qu'exprimait ce nom s'est obscurcie. Alors la personna-

lité du dieu supérieur a pu s'élargir peu à peu; le dieu s'est approprié, par des degrés insensibles, des épithètes de plus en plus éloignées de l'idée primitivement exprimée par son nom. En même temps que la personnalité des dieux supérieurs s'étendait ainsi, les *Sondergötter* secondaires disparaissaient de plus en plus dans l'orbite de ces dieux supérieurs. Le nombre des dieux va diminuant, en même temps que le nombre des épithètes de chaque dieu survivant va croissant; la πολυωνυμία est la caractéristique des grands dieux de la mythologie grecque. C'est un pas de plus vers le monothéisme. Il résulte d'ailleurs de là que, dans les mythes constitués de l'époque historique, il est souvent très difficile de retrouver la désignation primitive de chaque dieu.

L'auteur illustre ce tableau de l'évolution de la pensée religieuse des Grecs par un exemple, caractéristique à ses yeux, celui d'Apollon (p. 303-334). Il montre que le nom primitif d'Apollon a été un adjectif désignant : *le libérateur*, celui qui détourne les maux (Ἀπόλλων = Ἀπέλλων = Ἀππέλλων = Ἀποπέλλων. Cf. *pellere* en latin). Ce n'est qu'assez tard qu'Apollon a été essentiellement le dieu du soleil ; même à l'époque homérique, on voit qu'Apollon et Hélios sont deux divinités absolument distinctes. Apollon = le Libérateur. Devenu dieu personnel, il s'est d'abord approprié les noms des *Sondergötter* les plus voisins : Ἀλεξίκακος, Ἀποτρόπαιος, etc., puis les noms des dieux qui délivrent de tel ou tel mal : Ἰατρός, Μαλεάτης, Σμινθεύς ; puis ceux des dieux de la lumière et du soleil, parce que ce sont des dieux purificateurs : Φοῖβος, Ἑκηβόλος, Λυκηγενής, Χρυσάορος, etc. ; puis ceux des dieux de la musique, parce que la musique écarte les influences pernicieuses. Et ainsi de suite.

Plus tard enfin, dans le panthéon classique, les dieux secondaires tendent à se subordonner aux dieux supérieurs (p. 336). C'est l'évolution logique du syncrétisme. Ainsi on voit Hygie, Niké, Peitho, s'identifier avec des divinités supérieures : Athéna Hygie, Athéna Niké, Aphrodite Peitho. On trouve en certains lieux le culte de Zeus-Asclépios, même d'Aphrodite-Héra. Même la spéculation religieuse a essayé de bonne heure de faire de Zeus, ou d'Aphrodite, ou d'Hécate le dieu unique. Puis, à l'époque hellénistique, l'influence des religions orientales ronge encore le polythéisme malade; pour avoir l'équivalent de Sérapis, par exemple, on est obligé de fondre ensemble Zeus, Pluton, Dionysos. Ainsi, de toute façon, le polythéisme aboutissait fatalement au monothéisme (p. 342).

Pourtant la religion des Grecs et des Romains n'a pas été jusqu'au terme de son évolution vers le monothéisme. Le polythéisme gréco-romain, en raison surtout de la puissance des cultes populaires, a résisté à tous les efforts de la philosophie. Peut-être, avec le temps, aurait-il franchi ce dernier pas. Le christianisme est venu de Galilée jeter bas l'édifice encore debout (p. 348).

Cette analyse suffit, je pense, à montrer l'intérêt puissant et l'importance capitale de la théorie nouvelle, et jusqu'à un certain point révolutionnaire, qu'édifie M. Usener. Vraie ou fausse elle est saisissante. L'ingéniosité de l'auteur est telle, son système est si harmonieux et s'appuie sur un bloc si imposant de faits précis (notre analyse n'a pu donner qu'une faible idée de la richesse inouïe des phénomènes philologiques accumulés par l'auteur), que la théorie s'impose dès l'abord. Pourtant, à la discussion, il est douteux qu'elle apparaisse comme définitive. Pour être juste, il ne faut pas demander à M. Usener plus qu'il n'a prétendu donner. C'est ici une théorie de la formation des idées religieuses ; ce n'est pas une théorie complète de la mythologie antique ; et l'auteur lui-même a soin d'indiquer que d'autres livres sur la symbolique, le mythe, le culte, seront le complément nécessaire de son propre livre. Il a voulu surtout mettre en lumière l'importance du point de vue philologique dans l'histoire des origines de la pensée religieuse, et il a sans doute eu raison de le faire. Il n'en est pas moins vrai que, dans ce livre, tous les autres aspects du problème disparaissent complètement. Or, on peut se demander s'il est vraiment possible de remonter aux sources de l'histoire religieuse sans faire intervenir l'étude du mythe et du culte. C'est au moins douteux. M. Usener a surtout été frappé de l'extraordinaire multiplicité des concepts religieux primitifs. Mais n'a-t-il pas été quelquefois trompé par son goût de systématisation? Tous ces noms-adjectifs dont il retrouve le sens sont-ils vraiment l'expression d'un état d'âme primitif et *universel*? Pour ne parler que de la Grèce, un grand nombre de ces désignations ne sont valables que pour un centre religieux déterminé ; leur adaptation à tel ou tel mythe a pu être amenée à un moment donné par des raisons très particulières. Les cultes locaux se sont développés et modifiés souvent pour des raisons qui tiennent à l'état local de la société. Les phénomènes que M. Usener considère comme des manifestations d'une évolution logique, partout la même, peuvent souvent comporter des explications particulières ; et, par conséquent, ils perdent de leur valeur démonstrative.

M. Usener part de cette constatation qu'à l'origine des choses, tous les

Sondergötter et *Augenblicksgötter*, dont il a retrouvé la survivance, étaient sur le même plan, avaient la même valeur, étaient *gleichwertig*. Qu'en savons-nous? C'est une affirmation qui échappe à tout contrôle; M. Usener est bien forcé de reconnaître que, chez aucun peuple, nous ne pouvons remonter avec certitude jusqu'à la période des *Sondergötter*. Nous sommes donc ici sur un terrain bien instable. D'ailleurs il est difficile d'admettre ce point de départ. Dans la masse des noms-adjectifs recueillis par l'auteur, il faut faire deux parts; à côté des concepts simples qui peuvent en effet avoir une lointaine origine populaire, il y en a beaucoup qui sont plus complexes et supposent un développement déjà avancé de la pensée religieuse. Mais alors la force de la démonstration diminue.

Dans les chapitres sur les épithètes de dieux, l'auteur nous explique comment ces épithètes représentent des *Sondergötter* secondaires peu à peu englobés dans la personnalité du dieu supérieur. C'est l'évolution du particulier au général, la fusion des idées particulières dans un concept général. Mais ne peut-on pas dans bien des cas admettre l'évolution inverse? Beaucoup de ces épithètes n'apparaissent qu'à une époque récente, beaucoup sont propres à certains cultes locaux. On peut y voir de simples variantes, adoptées à un moment donné et dans un centre religieux donné pour des raisons très spéciales et très secondaires. On peut admettre une tendance des cultes locaux à se particulariser, par la création de désignations nouvelles applicables aux divinités que les villes veulent faire vraiment leurs, sans confusion possible avec les divinités des villes voisines.

De bons juges[1] se refusent à accepter l'explication donnée par Usener des *démons* et des *héros*. Ils n'admettent pas que les *héros* soient d'anciens *Sondergötter* dégénérés; ce sont vraiment des demi-dieux, des fils de dieux, dont la création est postérieure à la constitution du polythéisme proprement dit. Ce qui paraît le prouver, c'est que les noms de *héros* sont pour la plupart, manifestement, de formation récente; ils n'ont rien de commun avec les noms-adjectifs des *Sondergötter* primitifs. Quant aux *démons*, au lieu de les considérer comme des survivances de dieux primitifs, on pourrait les considérer comme la plus ancienne manifestation de la pensée religieuse; le *polydémonisme* aurait précédé le *polythéisme*. Avant la constitution du polythéisme proprement

1) Voir la critique magistrale que A. Milchoefer a faite du livre d'Usener dans la *Berliner philologische Wochenschrift*, 1896, p. 1251-1265.

dit, l'humanité n'aurait connu qu'une vague tendance indéfinie à donner une âme aux choses : l'ère du démonisme.

Dans le détail, bien des pages du livre d'Usener paraîtront sujettes à discussion. Le chapitre sur la formation du mythe d'Apollon est extrêmement intéressant et ingénieux. Mais, à supposer même que le sens premier du mot soit celui qu'indique Usener, il s'en faut que toutes les déductions de l'auteur s'imposent. Cette fonction d'Ἀλεξίκακος que l'auteur attribue comme un monopole à Apollon appartient, dans la mythologie, à d'autres divinités encore : pourquoi en faire honneur à Apollon plutôt qu'à d'autres? Apollon *sauveur* serait devenu, d'après Usener, Apollon *purificateur*, puis Apollon *soleil*. On peut se demander si c'est vraiment l'évolution logique, ou si au contraire le concept primordial n'a pas dû être plutôt celui du phénomène naturel de la lumière.

Il n'en est pas moins vrai que le livre des *Götternamen* est un ouvrage considérable, par la variété et l'importance des problèmes qu'il soulève, par la richesse des documents qui y sont amassés. Grâce au talent de l'auteur, c'est un livre qu'on lit avec infiniment de plaisir. Si la théorie n'est pas inébranlable, elle est très séduisante. Et du moins certaines parties en sont solides. Le tableau final de l'évolution de la religion gréco-romaine du polythéisme vers le monothéisme donne l'impression de la vérité.

Louis COUVE.

Les Monuments historiques de la Tunisie. — Première partie : *Les Monuments antiques*, publiés par René Cagnat et Paul Gauckler, avec des plans exécutés par Eugène Sadoux. — *Les temples païens*. — In-4°, Paris, E. Leroux, 1898.

Avec son joli cartonnage « bradel » bleu et crème, cet ouvrage se présente comme un livre d'images. C'est ce qu'il est en réalité, car il ne contient pas moins de 39 planches, sans compter les figures intercalées dans le texte. Mais ces images ne sont pas exclusivement destinées à flatter l'œil, rien n'y est sacrifié au pittoresque. Elles nous offrent, reproduits en gravure ou en phototypie, des plans, des coupes, des croquis, des vues et des essais de restitution des ruines romaines de la Tunisie, c'est-à-dire des documents archéologiques. Si le regard est charmé

par surcroit, c'est tout bénéfice, car on a visé avant tout à l'exactitude scientifique. Il est vrai que M. Sadoux et ceux qui l'ont aidé à illustrer le volume, MM. Saladin, Pradère et Parmentier, savent unir les qualités de l'artiste à l'érudition la plus scrupuleuse.

Ce livre n'est, comme le dit le titre, que le commencement d'une série, « le premier fascicule » d'un grand ouvrage. Depuis sept ans une enquête méthodique a été ouverte par le Service des Antiquités et Arts sur les monuments historiques de la Régence. Elle a réuni plus de quatre mille clichés photographiques, auxquels se sont ajoutés de précieux dessins. Fallait-il garder ces richesses dans les cartons de l'administration et ne les communiquer officieusement qu'à quelques amis ? N'était-il pas préférable de les rendre publiques et d'augmenter ainsi le patrimoine commun de la science? M. Gauckler et ses collaborateurs n'ont pas hésité à prendre ce dernier parti ; ce faisant, ils ont bien mérité de tous les amis de l'antiquité. M. René Millet, résident général de France à Tunis, en leur fournissant les moyens matériels d'exécuter leur projet, s'est acquis, lui aussi, des droits à notre reconnaissance. A mesure que l'idée prenait corps, la conception primitive se transformait, s'élargissait peu à peu. Au lieu de se borner aux seules ruines susceptibles d'être photographiées, on pensa à reproduire par le dessin les vestiges qui offraient quelque intérêt. En même temps, au texte explicatif sommaire qui devait accompagner les planches on ajoutait « la mention des édifices que les documents littéraires ou épigraphiques sont seuls à nous faire connaître, sans que leurs restes aient été identifiés d'une façon certaine. » On a donc tâché, en définitive, d'être aussi complet que possible, et, loin de prétendre épuiser le sujet, d'offrir aux travailleurs une base solide sur laquelle pourront s'appuyer à l'avenir les études partielles des architectes et des érudits. Voilà dans quel esprit a été conçue cette vaste entreprise qui débute aujourd'hui en s'occupant des temples païens et à laquelle la présence de M. Cagnat donne une autorité toute particulière.

Mon intention n'est pas de reprendre un à un tous les sanctuaires dont MM. Cagnat et Gauckler nous signalent l'existence ; je n'aurais rien à ajouter à ce qu'ils ont dit, ou plutôt je ne ferais que remplacer leur catalogue à la fois concis et explicite par une aride nomenclature. Mieux vaut donc essayer de tirer en peu de mots les conclusions de l'enquête que ces guides d'une compétence indiscutable nous ont invités à poursuivre avec eux.

Si nous défalquons du total des monuments étudiés : 1 synagogue

et 18 constructions dont le caractère religieux demeure incertain, les temples et autels passés en revue sont au nombre de 189. Bien que ce chiffre paraisse élevé au premier abord, si l'on réfléchit à la multiplicité des sanctuaires dont les Romains encombraient leurs villes, on se persuadera vite qu'il représente une petite partie seulement de ceux qu'ils avaient dû semer à travers l'Afrique. Il y a donc lieu d'espérer que la moisson n'est pas terminée ; si les édifices du culte les moins endommagés sont dès maintenant contrôlés, les fouilles ultérieures ou les hasards de la colonisation ne manqueront pas de nous en révéler d'autres dont la terre recouvre encore les derniers vestiges.

En parcourant les informations relatives aux ruines désormais identifiées et les planches explicatives, on est frappé de la ressemblance de ces temples africains avec ceux qui subsistent à Rome, en Italie, et dans les autres provinces. C'est presque toujours le sanctuaire d'ordre corinthien, composé essentiellement d'une *cella* et d'un *pronaos*, prostyle, tétrastyle ou hexastyle, périptère ou pseudopériptère ; tous ces éléments sont d'importation étrangère. Si parfois le monument se dresse à l'intérieur d'un vaste péribole, comme c'était le cas, par exemple, pour les trois temples juxtaposés, de *Sufetula* (Sbeitla), et très probablement aussi pour les Capitoles de *Thugga* (Dougga), d'*Abthugni* (Henchir es Souar), d'*Althiburus* (Medeina), le Capitole romain offrait un modèle célèbre de cette disposition.

Les divinités ne sont pas davantage autochtones ; elles viennent en droite ligne du panthéon gréco-romain. Apollon et Diane, Cérès, Esculape, Hercule, Junon, Jupiter, Mars, Mercure, Neptune, Pluton et Vénus, pour ne citer que les principales, ont des adorateurs ; les Capitoles s'élèvent dans toute la contrée ; les dieux essentiellement latins, tels que *Janus Pater*, *Liber Pater*, Priape, *Mercurius Sobrius*, *Tellus*, ou encore ces abstractions personnifiées, le plus souvent marquées de « l'étiquette impériale », *Concordia*, *Fortuna Augusta* ou *Redux*, *Lares Augusti*, *Pietas Augusta*, *Victoriae Augustae*, *Virtus Augusta*, voient ériger des autels en leur honneur. Et ce n'est pas seulement dans les cités cosmopolites et administratives du bord de la mer que se rencontrent les dédicaces ou les ex-voto à ces dieux exotiques ; il en existe en plein cœur du pays, dans les régions agricoles ou montagneuses, où il semblerait pourtant que l'élément indigène ait dû persister davantage avec ses vieilles mœurs. N'est-ce pas à *Mactari* (Maktar), au centre de la Tunisie, que se lisait une dédicace dont les formules impératives rappellent les *carmina* si chers aux Romains? Il est vrai que l'auteur de

l'inscription est un procurateur impérial, par conséquent sans doute un étranger; cependant on admettra que, pour consacrer un temple à Diane et à Apollon en pareil lieu, il devait être assuré qu'ils y comptaient des fidèles. De la seule énumération topographique des temples il ressort donc avec pleine évidence que la religion des Romains, avec leurs idées et leur civilisation, avait profondément imprégné toute cette terre d'Afrique.

Gardons-nous cependant de conclure, en exagérant, qu'elle avait complètement remplacé les cultes antérieurs. Il serait surprenant que la population indigène, liby-phénicienne et punique, eût été absorbée au point qu'il ne survécût rien des croyances d'autrefois. Cette absorption totale ne s'est pas produite et, à bien envisager les documents qu'on nous met sous les yeux, nous reconnaîtrons assez vite, sous une apparence romaine, un fonds préexistant et, sous des noms latins, des divinités orientales. A Maktar même, en face de l'inscription du procurateur Sextus Julius Victor, se lit une dédicace écrite en néopunique sur la façade d'un sanctuaire; elle débute en ces termes: « Ceci est le Mizrach du Dôr, qu'ont construit comme sanctuaire du parvis les Pachas des choses sacrées de Tat-Amon. » Je n'ai pas besoin de continuer la citation pour montrer que nous sommes transportés dans un monde tout différent. Remarquons en outre la fréquence des temples de Caelestis (10) et de Saturne (19). Or il est aujourd'hui démontré par l'analyse des textes et l'examen des symboles que Caelestis est la Tanit phénicienne, la protectrice de la première Carthage, transformée et cachée sous un nouveau nom; de même, dans Saturne il nous faut retrouver l'antique Baal métamorphosé mais toujours reconnaissable. Sans refaire la preuve de cette affirmation, il me suffira de renvoyer les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* au livre de M. Toutain (*De Saturni dei in Africa romana cultu*) dont je les ai entretenus récemment[1]. Il n'est pas jusqu'au péribole dont on n'ait pu avoir le prototype ailleurs qu'au Capitole romain. Les Orientaux isolaient volontiers le sanctuaire au milieu d'une cour entourée de portiques, établissant, comme on l'a noté justement, « une sorte de *Caaba* avec son *haram* ou enceinte réservée. » Et quand on rencontre un *temenos* de cette sorte sur les hauteurs (Djebel Bou Kournein), encadrant, au lieu de temple, un simple autel autour duquel se dressent une multitude de pierres votives plantées en terre, on se rappelle tout naturellement les « hauts-lieux » de Syrie

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVIII, 1898, p. 383-385.

et on constate en Afrique la perpétuité de la tradition que les Phéniciens y avaient introduite.

Ces quelques réflexions montrent quels services le livre de MM. Cagnat et Gauckler est appelé à rendre aux amis de l'archéologie africaine. Les voilà dotés d'un instrument de travail de première valeur. Aussi bien leur rend-on surtout ce qu'ils avaient prêté ; les deux auteurs déclarent que pour la rédaction de ce fascicule et des suivants ils ont puisé à pleines mains dans les travaux de leurs devanciers dans la Régence. Ainsi, pour emprunter leurs propres expressions, « la présente publication est le résultat, la synthèse de tous les travaux poursuivis depuis vingt ans sur l'archéologie monumentale en Tunisie » ; elle « indique la continuité de l'effort scientifique exercé sur la terre tunisienne, devenue terre française »[1].

Aug. Audollent.

P. Mordaunt Barnard, M. A. — **Clement of Alexandria. Quis dives salvetur**, *re-edited together with an introduction on the mss. of Clement's works*, dans les *Texts and Studies* de J. A. Robinson, vol. V, n° 2. — Cambridge, University Press, 1897, 3 sh.

Il y a longtemps que le besoin se fait sentir d'une édition vraiment critique des œuvres de Clément d'Alexandrie. L'insuffisance de la dernière en date est notoire. Dindorf n'a même pas la valeur de la remarquable édition de l'évêque anglican Potter, publiée en 1715. Aussi est-ce avec une vive satisfaction que les amis de l'ancienne littérature chrétienne ont appris que l'Académie de Berlin a décidé de publier une nouvelle édition de Clément et qu'elle en a confié le soin à un savant aussi compétent que M. Otto Stählin.

Pendant que celui-ci soumettait les manuscrits de son auteur à un examen approfondi dont les principaux résultats sont maintenant connus, il s'est trouvé que M. Barnard faisait les mêmes recherches. Aussitôt ces deux savants décidèrent de se communiquer l'un à l'autre le fruit de leurs études, donnant ainsi un bel exemple de collaboration inspirée par

1) La planche IX est mise à l'envers. — Planche XIV, légende n° 8, lire *soffite* au lieu de *soffitre*.

le seul souci de la vérité scientifique. On convint que M. Stählin laisserait à M. Barnard le soin de publier une édition critique du *Quis dives salvetur*. Ce serait, en quelque sorte, un premier échantillon de l'édition définitive de Clément.

On ne se figure pas la négligence dont ont fait preuve les éditeurs de cette intéressante homélie. Elle fut imprimée pour la première fois en l'an 1623 par Michel Ghisler, dans un gros ouvrage en trois volumes intitulé : *In Jeremiam prophetam commentarii*, Lugduni. Elle se trouve à la suite des homélies d'Origène sur Jérémie. Ghisler l'attribue à Origène et dit qu'il l'a trouvée dans un manuscrit grec du Vatican. Ce manuscrit existe. C'est le *Vaticanus graecus* 623. Il est du XVI[e] siècle. Michel Ghisler en a reproduit le texte avec la plus grande négligence. M. Barnard a constaté que le texte imprimé omet non seulement des mots mais des phrases entières du manuscrit[1]. Or, ce qui paraît à peine croyable, aucun des éditeurs postérieurs du *Quis dives salvetur*, y compris Dindorf, n'a eu l'idée de collationner à nouveau le manuscrit. On retrouve dans le texte de Dindorf les mêmes inexactitudes et les mêmes lacunes que dans celui de Ghisler. Il paraîtrait même qu'on n'a pas jugé nécessaire de consulter l'édition princeps de 1623 !

Pendant que M. Barnard collationnait soigneusement le *Vaticanus*, M. Stählin relevait et lui signalait aussitôt, dans le *Catalogue des mss. grecs* de l'Escurial de M. E. Miller, la mention d'une homélie qui devait être le *Quis dives*. Cette homélie débutait par la phrase même qui se trouve en tête de l'opuscule de Clément. M. Barnard alla vérifier sur place l'exactitude de cette conjecture. Le *Quis dives* se trouvait en effet dans un manuscrit de l'Escurial datant du XI[e] siècle. On en trouvera la description dans la préface de l'édition de M. Barnard. Il semble établi que ce manuscrit (*Scorialensis*) est l'original du *Vaticanus*. Il a appartenu à Don Diego de Mendoza. Il est probable que celui-ci en fit l'acquisition pendant qu'il était ambassadeur à Venise et qu'il en fit faire la copie qui appartient à la Bibliothèque du Vatican.

Nous regrettons que M. Barnard, qui a collationné avec tant de soin le manuscrit de l'Escurial, n'ait pas cherché à nous fixer définitivement

1) Voir ch. VIII, ligne 19, éd. Dindorf, omission de 10 mots ; ch. XI, l. 5, 7 mots ; ch. XXIII, l. 3, toute une phrase ; ch. XXX, l. 29, 11 mots ; XXXI, l. 21, 9 mots. Ailleurs, ch. II, l. 12, Ghisler imprime ἀμύητον au lieu de ἀνόητον. Au ch. III, l. 20, Ghisler transforme [illegible] en [illegible] !

sur sa valeur. A ce point de vue, l'étude qu'il en a faite est incomplète. Il avait, cependant, sous la main, les éléments de cette étude. On sait que le *Quis dives* s'achève par la belle légende de saint Jean et du jeune brigand. Eusèbe a détaché cet épisode et l'a intercalé dans son *Histoire ecclésiastique*. Mais, en outre, ce récit a été souvent reproduit isolément. Il se trouve notamment dans un grand nombre des manuscrits des scolies de Maxime le Confesseur. On a la preuve que la reproduction qui en a été faite dans ces manuscrits n'est pas une copie faite d'après Eusèbe, mais directement d'après le *Quis dives* lui-même. Nous avons donc, dans ces manuscrits, une troisième recension du texte de cette légende, indépendante des deux autres. M. B. a mis tous ses soins à établir le texte primitif de cette recension. Il a collationné ou fait collationner une douzaine des manuscrits où elle se trouve. Plusieurs sont du xᵉ et du xiᵉ siècle. Voilà donc trois recensions indépendantes du texte de la péroraison du *Quis dives salvatur*. Il semble qu'une étude comparative de ces trois recensions devrait nous fixer sur la valeur respective de chacune d'elles. En ce qui regarde le texte du *Scorialensis*, M. B. a fait quelques observations intéressantes. Est-ce trop présumer que de supposer que, s'il avait poussé son examen plus à fond, il aurait abouti à des résultats plus complets? il nous aurait fixés sur l'exacte valeur du manuscrit de l'Escurial. Or non seulement il n'a pas fait cette étude, mais il n'a pas tenu compte, en établissant le reste du texte du *Quis dives*, même des observations qu'une comparaison rapide des trois recensions lui avait suggérées. Il s'en tient en général au texte du *Scorialensis* et, quand il le modifie, c'est plutôt pour des raisons d'un autre ordre. Peut-être ne pouvait-il faire autrement; il est possible que l'étude comparative des trois recensions n'aurait rien donné de plus; encore aurions-nous aimé qu'on nous le montrât.

Quoi qu'il en soit, il est certain que M. B. a considérablement amélioré le texte du *Quis dives*. Il ne sera pas sans intérêt de le montrer par quelques exemples. Ainsi au chapitre I, au lieu de la leçon : οἱ δὲ προσεμπλήσουσι (Dindorf), M. B. lit avec le *Scorialensis* et les *Parallèles* de Leontius : οἶδε προσεχπλήρουσι. Cela donne un sens excellent.

Le texte du chapitre X présentait, en plusieurs endroits, une obscurité que l'on ne parvenait pas à dissiper. Elle a disparu dans le nouveau texte. Ainsi, au lieu de la leçon inintelligible de Ghisler : ἐν τούτῳ πραθῆναι, nous avons maintenant : τὸ ἐν τούτῳ προσθεῖναι. M. Stählin avait conjecturé cette leçon qui est celle du *Scorialensis*.

Dans le chapitre XVIII, vous avez οὐδενία au lieu de οὐδέν (Dind. ligne

13), καὶ κάλλος au lieu de κατὰ κάλλος (Dind. ligne 11) et enfin διαφθαρῇ au lieu de διαφθεῖραι (Dind. ligne 24). Mais pourquoi M. B. n'indique-t-il pas d'où proviennent ces leçons? Et les leçons fautives qu'il écarte, quelle en est l'origine? Se trouvent-elles déjà dans le *Vaticanus*? Sont-elles dues à la négligence de Ghisler, de Dindorf ou d'un autre? On aimerait le savoir.

Nous touchons du doigt la principale lacune de cette édition. Elle laisse trop à faire au lecteur. Le devoir d'un éditeur est de simplifier les recherches. Il ne faut pas qu'on soit obligé de chercher péniblement partout dans l'ouvrage une indication nécessaire que l'on découvre enfin perdue au bas d'une page où elle n'a que faire. Ce qui augmente encore l'embarras du lecteur, c'est qu'il y a une fâcheuse confusion entre les notes explicatives qui se trouvent à la fin du volume et les notes qui figurent au bas des pages et qui se rapportent au texte lui-même. Telle conjecture heureuse ou telle remarque critique que M. B. a reléguée dans celles-là devrait se trouver dans celles-ci.

Dans un appendice, M. B. nous donne plusieurs fragments de Clément jusqu'ici inédits. Plusieurs paraissent être authentiques. M. B. estime que celui qu'il a trouvé dans un autre manuscrit de l'Escurial et qui est considérable est tiré de cette *Exhortation à la patience* qu'Eusèbe mentionne parmi les ouvrages de Clément mais qui a disparu.

En conclusion, si cette édition pèche par un certain défaut de clarté, elle n'en marque pas moins un progrès considérable sur toutes les autres. Nous avons enfin un texte critique du *Quis dives salvetur*.

Eugène DE FAYE.

W. CROOKE. — **The popular Religion and Folk-lore of Northern India**. Nouvelle édition. — Londres, A. Constable et Cie, 1896, 2 vol. in-8 de vi-294 et de 359 pages.

La première édition de l'utile et intéressant ouvrage de M. W. Crooke avait paru en 1893 à Allahabad ; elle était épuisée avant même que ces précieuses études sur les cultes populaires de l'Inde septentrionale eussent acquis en Europe l'ample notoriété à laquelle elles avaient droit. L'auteur a rendu aux indianistes un réel service en rééditant sans tar-

der son livre, il en a rendu un plus grand encore à l'histoire comparée des religions et des formes sociales en mettant à la disposition des chercheurs tout un ensemble de faits dispersés dans des monographies et des recueils locaux dont quelques-uns sont d'un accès et d'une consultation malaisés pour les travailleurs qui habitent en Occident. Entre temps d'ailleurs, il avait achevé la très importante enquête qu'il avait entreprise sur l'ethnographie et l'histoire des provinces du Nord-Ouest, et dont les résultats ont été publiés à part en un volume qui a paru, il y a deux ans, chez Methuen [1], et cette enquête lui a fourni pour cette seconde édition, qui est presque un autre livre, de nouveaux et très abondants matériaux. Infatigable, il publiait un an plus tard un magistral ouvrage sur l'organisation sociale et religieuse des diverses races qui peuplent cette région, ouvrage qui constitue, avec le livre déjà classique de M. Risley, le plus important répertoire peut-être de documents sociologiques que nous possédions sur l'Inde actuelle [2]. En possession d'un ensemble d'informations qu'il est à l'heure actuelle peut-être seul à posséder, M. Crooke a pu aisément écrire un livre qui compte parmi les plus utiles pour l'étude comparative des pratiques rituelles, parmi ceux que l'on est contraint de placer auprès de son bureau, tout proche de sa main parce que l'on a sans cesse à s'y reporter, et comme pour donner à son ouvrage un attrait de plus, il y a inséré d'abondantes illustrations, qui n'ont pas seulement en elles-mêmes un très vif intérêt, mais constituent au texte le plus lumineux commentaire. On pourrait seulement exprimer le regret que les photographies d'après lesquelles ont été exécutées les planches aient été prises dans une aire beaucoup trop restreinte : elles reproduisent toutes ou presque toutes des monuments ou des types de Hardwar et de ses environs.

N'y a-t-il cependant que des éloges à adresser au beau travail de M. Crooke et pourrait-on le proposer comme un modèle aux historiens et aux ethnographes qui auraient dessein de publier un ouvrage analogue sur telle ou telle autre région de la Terre? En toute sincérité, nous ne le croyons pas. C'est un livre qui semble avoir été hâtivement composé, hâtivement écrit, et qui révèle par des marques trop certaines qu'il eût gagné infiniment à ce que l'auteur le soumît à une révision sé-

1) *The North-Western Provinces of India, their History, Ethnology and Administration*. Londres, 1897.

2) *The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, Calcutta, 1898.

vère et méthodique avant de le donner à l'impression. En dépit de sa vaste et sûre information, de son intime familiarité avec les gens et les choses de l'Inde, de sa connaissance très précise et très variée des usages, des rites et des croyances parallèles qui se retrouvent en d'autres civilisations, ou peut-être un peu à cause même de cela, M. Crooke semble parfois n'être qu'incomplètement maître de son sujet, et ne pas réussir à organiser et à classer, comme il aurait convenu, les inestimables matériaux qu'il a réunis au prix de tant de peines et de soins. Il y a en plus d'un passage des confusions et des incertitudes dans le développement ; des faits sont rapprochés les uns des autres qui, dans la pensée même de l'auteur, n'ont ni même portée, ni même signification, ni même origine et qui devraient être classés sous des chefs différents. Dans ce livre, qui n'est pas un simple répertoire, mais un exposé systématique, les éléments si divers de la vie religieuse de l'Inde sont présentés en une sorte de pêle-mêle, ils s'ordonnent mal et les idées directrices qui permettraient de se retrouver au milieu de ce dédale de rites, de coutumes, de croyances, de mythes et d'observances traditionnelles ne se dégagent qu'imparfaitement et à grand'peine.

Il aurait semblé que le plan rationnel eût été d'exposer en une première partie les croyances et les pratiques dont l'origine anaryenne est évidente, en les localisant avec une extrême précision et en déterminant pour chacune d'elles dans la mesure du possible les relations où elles se trouvent avec l'ensemble des institutions religieuses et sociales du groupe ethnique ou de la tribu particulière où on en a constaté l'existence. Dans une seconde partie, on aurait recherché quelles déformations ont subies les cultes brahmaniques en sortant des temples et en perdant à demi leur caractère sacerdotal et officiel. On aurait examiné alors en quelle mesure et de quelle manière cette transformation du rituel a été influencée par le voisinage des cultes des divers groupes ethniques qui préexistaient dans l'Inde à l'invasion aryenne et comment s'est faite cette identification partielle, et parfois cette identification totale entre telle divinité locale d'une tribu de souche dravidienne ou kolarienne et telle divinité brahmanique dont les fonctions et le caractère se trouvent par là même profondément modifiés. On aurait ainsi étudié parallèlement et l'accession dans le panthéon brahmanique des dieux d'origine anaryenne, et la regression subie par certains dieux brahmaniques, par certains « saints » bouddhiques même et qui les ramène par une assimilation inconsciente au niveau des divinités ancestrales ou totémiques, protectrices des clans et des tribus, des esprits du riz ou des arbres, des génies qui habitent les

pierres ou les fontaines. Dans une troisième partie, on aurait étudié les êtres surnaturels d'importation étrangère, les légendes, les pratiques rituelles, les coutumes, qui, venues de Perse et des pays de civilisation sémitique, ont pénétré dans l'Inde à la suite de la conquête musulmane, se sont parfois glissées jusque dans la religion officielle et ont vite conquis droit de cité dans les cultes locaux. Là encore il eût été d'un haut intérêt de déterminer comment le folk-lore indien s'est modifié, au contact de ces éléments nouveaux, comment il les a absorbés et sous quelle forme, en quelle mesure il a réussi à les assimiler et à les faire siens, et aussi quelle a été la réaction exercée sur l'islamisme populaire, si j'ose dire, sur les coutumes familiales, le légendaire des musulmans de l'Inde, la conception qu'ils se font de leurs saints, les pratiques qui ont cours parmi eux, par l'incessante fréquentation des disciples du Prophète avec des hommes dont les croyances ont une autre origine et ont subi une autre évolution. Si l'on réfléchit d'ailleurs que la grande majorité de ces musulmans ne sont pas entrés dans le Pendjab à la suite des conquérants afghans ou mongols, mais sont nés sur le sol même de l'Inde, qu'ils sont des fils de convertis, qui gardent au fond de leur conscience, comme un trésor inviolé, toutes leurs superstitions et leurs traditions anciennes, superstitions et traditions apparentées d'ailleurs par certains côtés à celles des Iraniens et par certains autres aux vieilles croyances animistes des peuples de souche ouralo-altaïque, on ne s'étonnera pas de cette nécessaire et réciproque pénétration des deux religions, en leurs parties surtout les plus archaïques, les moins évoluées, les plus proches encore de ce vieux fonds d'animisme et de magie commun à toutes les races. On aurait ainsi déterminé, pour la région de l'Inde tout au moins que M. Crooke s'est donné la tâche d'étudier, les apports successifs des divers éléments ethniques et religieux, à ce complexus de croyances et de rites hétérogènes entre eux, juxtaposés plutôt qu'harmonisés et fondus, mais modifiés cependant et combinés déjà en une sorte de syncrétisme que constitue l'hindouisme, et on aurait mis en lumière, par l'application judicieuse de cette méthode analytique et critique, l'action réciproque que ces divers éléments ont exercée les uns sur les autres. Quelques-unes des lois générales que permet d'entrevoir l'étude de ces heurts et de ces fusions partielles de systèmes distincts de croyances et de pratiques auraient été soumises à des vérifications nouvelles et d'autres lois peut-être se seraient dégagées que ne laisse point apercevoir en d'autres milieux et à d'autres moments historiques la pauvreté relative de notre information.

Il eût été surtout nécessaire pour que de pareilles recherches aient

donné des résultats auxquels on eût pu se fier en quelque mesure et qui se seraient présentés avec la légitime apparence de la précision et la rigueur, de se maintenir dans les bornes d'un cadre géographique très exactement délimité ; il est certain que pour mettre en lumière l'action exercée sur le rituel brahmanique au Pendjab ou dans les provinces du Nord-Ouest par telle ou telle coutume locale relative au culte des morts, on va chercher le prototype de cette coutume chez les Oraons du Bengale ou les Khonds de l'Orissa, on arrivera à des résultats dont la valeur paraîtra singulièrement contestable aux esprits qui n'estiment point que l'histoire des croyances et des rites ait de moindres exigences que celle des événements et des institutions politiques. C'est uniquement comme termes de comparaison que des faits de cet ordre peuvent être cités ; les coutumes des aborigènes de l'Assam ou du Dekkan sont aussi « étrangères » à l'aire où les recherches de M. Crooke se sont volontairement restreintes, que les superstitions de l'Irlande ou de l'Écosse dont il fait volontiers mention. Il est loisible de comparer des faits analogues et sans liaison historique ni géographique pour dégager l'élément commun qui est en eux, et déterminer ainsi leur véritable caractère, mais il est clair qu'en pareil cas, il ne peut s'agir de faire apparaître entre eux des connexions causales ; c'est un « truisme », mais qu'il importe parfois de répéter. Il n'est pas besoin de dire qu'un exact et vigoureux esprit comme celui de M. Crooke n'est pas suspect de se laisser entraîner à ces raisonnements par à peu près, à cette complaisante méthode exégétique qui, sans nul souci des temps ni des lieux, affirme entre des événements ou des institutions qui demeurèrent toujours étrangers les uns aux autres une réciproque influence, pourvu seulement qu'une théorie préconçue y trouve son compte ou que de vagues analogies existent entre eux, mais la façon dont il présente les faits pourrait induire à cet égard des lecteurs inattentifs en de regrettables malentendus, et alors qu'il ne s'agit que de comparaisons, il n'est pas toujours très évident que c'est de comparaisons qu'il s'agit. Mais c'est trop s'attarder à discuter sur ce qu'aurait pu et peut-être dû faire M. Crooke ; on a quelque dépit à constater qu'il n'a pas tiré un meilleur parti des excellents matériaux qu'il avait su si bien recueillir et grouper, mais ce qu'il nous donne est si utile, si intéressant, si nettement vu et précisément décrit, que nous aurions mauvaise grâce à le chicaner trop sur la façon dont il a cru devoir nous présenter les faits qu'il a mis tant de patience et de sagacité à réunir.

Au lieu de classer les croyances et les pratiques, d'après leur origine et

leur provenance, il les a classées seulement d'après leurs objets et nous les a données, telles qu'elles se sont présentées aux autres observateurs et à lui-même, dans toute leur complexité d'aujourd'hui. Son ouvrage comprend onze chapitres dont voici les titres, qui ne fournissent du reste qu'une idée incomplète et qui même n'est pas toujours très exacte, de leur contenu : I. *Les divinités de la nature* (le mot employé par M. Crooke est celui de *Godling*, qui implique l'idée de divinités inférieures, d'êtres surnaturels qui sont à mi-chemin entre le dieu et le génie ou l'esprit). — II. *Les divinités protectrices des villages et les héros*. — III. *Les divinités des maladies* (M. Crooke a réuni dans ce chapitre les divinités qui incarnent les maladies et dont la colère est la cause des infirmités et des maux de toutes sortes qui frappent les hommes, et les divinités qui protègent contre les maladies les individus et les communautés ; il faut dire d'ailleurs que ces deux fonctions en apparence contradictoires sont parfois imparties à un même être surnaturel). — IV. *Le culte des morts bienveillants et à demi divinisés* (ces « saints », d'origines très diverses (il en est de musulmans en grand nombre), ces âmes magnifiées des ancêtres, ces esprits protecteurs des clans sont investis de pouvoirs surnaturels et sont doués d'attributs qui les identifient partiellement avec les divinités locales et même avec les diverses divinités agraires). — V. *Le culte des morts malveillants* (il s'agit à la fois ici des cultes propitiatoires et des pratiques de préservation et de protection dont l'ensemble constitue une sorte de rituel magique). — VI. *Le mauvais œil, les objets et les rites qui écartent les esprits* (l'auteur a surtout en vue les esprits des morts, mais il parle occasionnellement de toutes les catégories d'esprits. Les faits sont distribués avec quelque arbitraire entre ce chapitre et le chapitre précédent). — VII. *Le culte des arbres et le culte des serpents* (M. Crooke n'admet pas qu'il existe entre ces deux formes de culte de connexion naturelle et habituelle, mais il a groupé sous une même rubrique ces deux ordres de faits, parce que depuis le livre de Fergusson ce rapprochement est devenu traditionnel et pour ainsi dire classique). — IX. *Le totémisme et le fétichisme* (ce sont deux formes religieuses entre lesquelles l'auteur ne cherche pas à établir de lien plus étroit que celui qui résulte du fait qu'elles appartiennent toutes deux aux types les moins avancés de structure sociale et qu'elles sont plus spécialement caractéristiques dans l'Inde des civilisations pré-aryennes ; il les a rapprochées un peu artificiellement l'une de l'autre en ce chapitre où figurent aussi d'abondants renseignements sur certains cultes funéraires, qu'on se serait plutôt attendu à trouver dans l'un des précédents chapitres et

un paragraphe sur les sacrifices humains). — X. *La magie* (et particulièrement la magie noire, *the black art*, la sorcellerie qui est entre les mains du sorcier une arme de guerre, de vengeance et de domination. La distinction est ici faite entre la sorcellerie animiste et la magie véritable où le magicien agit directement par la puissance des paroles et des rites et par la force surnaturelle qui est en lui sur les phénomènes de la nature, mais M. Crooke ne reste pas fidèle à la règle qu'il s'est lui-même tracée). — XI. *Fêtes et cérémonies rurales* (il aurait semblé à certains égards plus logique de ne séparer pas les faits que renferme ce chapitre de ceux qui sont contenus dans le chapitre I et qui ont trait au culte des divinités de la nature; les rites agraires ont avec les autres cérémonies par lesquelles elles sont honorées les plus étroites relations et ceux qui demeurent indépendants de toute connexion avec l'adoration et la propitiation des divinités naturistes et des dieux protecteurs des communautés ont alors un caractère nettement magique, qui aurait commandé de les placer en d'autres groupes mieux définis).

Venons-en maintenant à quelques détails. Nous voudrions relever certains faits qui nous paraissent avoir une importance et une valeur particulières et discuter chemin faisant quelques interprétations qu'en a données ou indiquées M. Crooke, et qui ne nous semblent pas toutes également heureuses.

Une première remarque, c'est que la déformation, l'altération qu'ont subie les divinités secondaires du panthéon brahmanique a été de beaucoup moins profonde que celle qui au cours des temps s'est révélée chez les grands dieux. Et tout d'abord, il en est un bon nombre parmi les plus importants des dieux védiques et des dieux même de l'ancien brahmanisme qui ne sont plus guère que des dieux morts, des dieux agonisants tout au moins, des ombres de Dieu. Ceux même d'entre les « devas » qui ont survécu ont admis dans leur légende et dans leur culte des éléments étrangers à l'ancienne religion de l'Inde aryenne, qui en ont étrangement modifié la physionomie. Mais ce sont les dieux des hautes classes, dans l'Inde du nord, tout au moins, et les paysans ne leur accordent guère que des hommages occasionnels; c'est aux « Deotas », aux divinités inférieures, dont plusieurs, sans doute, préexistaient à l'établissement du brahmanisme, et qui lui survivent, que va leur culte habituel. Parmi ces Deotas, il en est de « purs », dont les frustes sanctuaires sont desservis par des prêtres appartenant aux castes sacrées ou par des membres de l'un des ordres ascétiques; quelle que soit leur origine, ils ont acquis, s'ils ne le possédaient, dès le commencement, droit de cité dans

l'« hindouisme » officiel; les autres au contraire qu'on honore par des sacrifices sanglants et des offrandes rituellement « impures » portent les marques encore évidentes de leur provenance et ont pour prêtres, dans la grande majorité des cas, des magiciens de souche anaryenne. Un fait très curieux et qui vaut d'être relevé, « c'est une tendance très marquée à l'evhémérisation de certaines d'entre ces divinités; « Suraj Narayan », le dieu solaire de la mythologie populaire lui-même, en est venu à être regardé comme un héros qui a autrefois vécu sur la terre, comme un homme magnifié et investi d'attributs surnaturels. De même, en bien des cas, un mort relativement récent, un ascète brahmanique ou un saint musulman, un prince, un chef de guerre ou un magicien, se substitue dans le culte des fidèles à un génie local, à l'une de ces multiples divinités naturistes qui habitent les lacs, les sources, les rochers ou les bois. Il n'en faudrait pas conclure que le culte des morts est de date postérieure au culte des forces et des objets naturels; c'est une thèse aussi inexacte que la thèse inverse, qui prétend faire dériver toutes les manifestations religieuses des cérémonies funéraires comme de leur source unique, mais il semble que la nécrolatrie soit conciliable avec les types sociaux les plus variés de forme et de complexité et qu'elle se puisse adapter aux conditions mentales les plus diverses et en apparence les plus opposées, elle a donc des chances de survie que ne présentent pas certaines autres pratiques rituelles, certaines autres croyances, et elle tend dès lors à les absorber, à se substituer à elles ou à se fondre avec elles partiellement. Le culte du Soleil-dieu est du reste très développé en dehors des frontières de l'hindouisme chez les tribus dravidiennes et les tribus aborigènes et là il semble avoir gardé presque inaltéré son caractère de divinité naturiste. Ce culte s'associe souvent à celui de la Lune, qui en certaines populations, chez les Kols par exemple, est considérée comme son épouse. Le soleil est parfois, chose remarquable, un « tribal god » et occupe aussi une situation analogue à celle qui lui appartenait chez les Incas. En certain cas, il est un dieu « d'appel » auquel on s'adresse lorsque les invocations et les offrandes aux divinités inférieures n'ont pas eu le résultat qu'on en attendait : nos lecteurs se souviendront peut-être que certaines régions de l'Afrique occidentale un rôle tout semblable appartenait au Ciel divinisé. On peut relever de très intéressants détails sur les fonctions de la lune comme protectrice contre les maladies et sur la lune considérée comme le séjour des âmes des ancêtres. Sur les constellations, la voie lactée, l'arc-en-ciel, les éclipses, le tonnerre et l'éclair, de nombreuses croyances sont rapportées et de nombreuses pratiques,

qui ont en d'autres civilisations de nombreux parallèles : c'est chose frappante que la fidélité avec laquelle se répètent et se reproduisent d'un bout du monde à l'autre, certains rites et certaines légendes astronomiques et météorologiques. Ce qu'il faut particulièrement noter ici, c'est la coutume d'allumer en l'honneur du démon des éclipses, *Râhu*, de grands bûchers à travers les flammes desquels passent les prêtres et les fidèles (il s'agit ici d'une pratique spéciale à deux tribus anaryennes, les Dusâdhs et les Dhangars) et c'est aussi le processus d'evhémérisation qui a transformé Rahu en l'âme d'un ancien chef de tribu tué à la bataille. Il existe un double culte de la Terre : elle est adorée sous le nom de Dharti Mâtâ ou Dharti Mâi, comme mère des êtres, et sous le nom de Bhûmi comme productrice des récoltes : elle est à la fois une divinité cosmique et une divinité agraire et elle apparait sous ce double aspect à la fois chez les tribus anaryennes et chez les populations qu'ont pénétrées la civilisation et les mœurs brahmaniques. Du caractère sacré de la terre découle toute une série de pratiques et d'interdictions rituelles, que l'on retrouve spécialement dans les cérémonies funéraires et nuptiales. Il semble toutefois que M. Crooke attribue à la croyance que la terre sur laquelle à marché un homme ou un éléphant est douée de propriétés surnaturelles (I, p. 28) une raison inexacte : ce n'est pas de la terre, dont elle est formée, mais du contact de tel ou tel être que semble venir, en ce cas, à la poussière sa vertu magique. En revanche, l'interprétation de M. Crooke parait bien s'appliquer à la coutume de se barbouiller le corps d'argile ou de craie en certaines circonstances. De nombreuses pages sont consacrées aux cultes fluviaux, et l'auteur examine rapidement (p. 41 sq.) les diverses hypothèses que l'on peut former sur leur origine; les explications qu'il donne de la croyance à la divinité des fleuves ne sont point à rejeter, mais on peut leur adresser une critique d'ensemble et fort grave, c'est qu'il n'y est point tenu un compte suffisant de ce fait, que M. Crooke connait bien cependant, de l'universalité des pratiques où s'incarne cette croyance et des mythes destinés à les expliquer ; à coup sûr, c'est parce que le Gange et la Jumna viennent des Himalayas sacrés, demeure des dieux, c'est parce que leurs eaux se rendent au Grand Océan, séjour des morts magnifiés, que ces majestueuses rivières sont adorées, mais c'est surtout parce qu'elles sont regardées comme des vivants et des vivants puissants, portant à leur gré la fécondité, l'abondance ou la mort aux pays qu'elles baignent. Les génies qui peuplent les fleuves, les démons et les animaux sacrés qui les hantent, ne sont pas des divinités distinctes dont la surnaturelle vertu semble s'être communiquée à leur demeure liquide : ce

sont les âmes multiples des divines rivières et c'est ce que M. Crooke aurait dû mettre en plus complète lumière. Beaucoup de ces esprits des eaux subissent au cours du temps une profonde transformation : ils s'anthropomorphisent en s'identifiant avec les âmes des noyés, parfois avec celles des victimes humaines offertes en sacrifice aux divinités du fleuve. Parfois aussi, c'est un mort illustre ou légendaire, comme le saint musulman, Khwâja Khizr, qui se substitue à la divinité fluviale. M. Crooke a groupé avec ces renseignements sur les dieux des rivières d'abondants détails sur le culte des fontaines, les rites en usage pour creuser une fontaine, les sources, les lacs et les étangs sacrés, les légendes relatives aux cascades, le culte des montagnes, tout spécialement développé dans les tribus dravidiennes, les esprits de l'air et en particulier Bhimsen, le dieu de la pluie en l'honneur duquel les Gonds célèbrent chaque année une fête rituelle lors de la saison pluvieuse, et enfin les aérolithes. Il a rattaché à ce chapitre et d'une manière un peu artificielle l'étude des pratiques magiques destinées à faire tomber la pluie ou à se préserver de la grêle, qui auraient plus naturellement trouvé place dans la section de son livre consacrée à la sorcellerie. Il convient de relever ici la coutume des femmes de se mettre nues pour accomplir ces cérémonies et le rôle considérable joué par ce *nudity-charm* dans la plupart des cultes magiques.

Dans le second chapitre, M. Crooke a groupé ce qui se rapporte aux divinités dont le caractère commun est d'être les protectrices spéciales de tel ou tel village, d'être par excellence des divinités locales, et aussi aux êtres surnaturels qui ont avec elles d'étroites affinités de ressemblance ou de parenté. Dans cette classe dont les membres ne sont guère rapprochés que par l'analogie de leurs fonctions voisinent des dieux des provenances les plus diverses : il en est qui sont et ont toujours été des dieux purement locaux et dont l'influence s'est toujours limitée à un groupe d'habitations plus ou moins étendu, il en est d'autres tels Hanuman ou Bhimsen, en qui survivent sous une forme dégradée ou altérée des divinités secondaires ou des héros de l'ancienne mythologie; d'autres encore sont en voie de s'élever au rang de divinités nationales, tandis que l'on peut reconnaître encore en quelques-uns d'entre eux les traits à demi effacés des antiques protecteurs des tribus aborigènes, esprits des bois ou des eaux ou ancêtres magnifiés. En thèse générale et quelle que soit leur origine, ces dieux sont des dieux bienveillants, et certains d'entre eux dont les relations avec le panthéon brahmanique sont plus étroites et mieux définies que celles des autres, ont pour prêtres des brahmanes ou des ascètes. Ils assument souvent les fonctions de gardiens, de défenseurs

et de protecteurs des temples et leurs statues, celle de Hanuman par exemple ou de Ganesa, en protégent les abords contre toute malveillante tentative. M. Crooke donne d'assez amples détails sur le culte de Hanuman, qui semble bien n'avoir été à l'origine qu'un animal-dieu, le singe divinisé, de Bhimsen, dieu adoré sous la forme d'un bloc de pierre brute et peut-être dieu phallique, dont la légende s'identifie à celle de plusieurs héros et saints, de Bhisma, qui figure comme Bhimsen au nombre des personnages héroïques du Mahâbharâta; ils occupent une situation intermédiaire entre celle des divinités de la nature et celle des êtres surnaturels qui habitent les humbles sanctuaires des villages. Ces derniers sont en majorité d'origine anaryenne et, bien qu'ils aient réussi à se faire une place dans les cadres de cet hindouisme où se survit étrangement altéré l'ancien brahmanisme, ils ont gardé plus d'une marque de leurs attaches d'autrefois avec les races aborigènes, attaches qui en particulier se révèlent par la qualité de leurs prêtres presque invariablement de souche dravidienne ou kolarienne. M. Crooke présente en quelques pages une description très intéressante et très utile de ces sanctuaires de villages, où sont adorées collectivement toutes les divinités protectrices de la communauté : ils ne renferment pas d'idoles et c'est en un petit autel de pierre que résident les dieux qui les habitent. Parfois ce sont d'anciennes tombes, et même d'anciennes tombes musulmanes. Lorsqu'on fonde un nouveau village, la première démarche et la plus essentielle est de déterminer quel est le dieu qui a sous sa juridiction le terroir où va se créer le nouvel établissement et M. Crooke expose avec quelque détail les méthodes en usage pour identifier le protecteur surnaturel du lieu.

Il passe alors en revue les principaux d'entre ces petits dieux : Dwâra Gusain, qu'on adore dans le Chota Nâgpur, Bhûmiya, le dieu de la terre cultivée, dieu aussi de la fécondité et du mariage, qui tend à s'élever au rang des grands dieux et ne compte pas moins de 85.000 fidèles dans les provinces du Nord-Ouest, Bhairon, simple divinité rurale, mais qui est partiellement identifié avec Bhimsen et d'autre part avec le Bhairava brahmanique, et joue assez fréquement le rôle de gardien surnaturel des temples; Ganesa, le héros brahmanique à tête d'éléphant, les déesses fécondatrices, qui, d'origine probablement anaryenne, ont survécu sous leur forme primitive dans les cultes locaux, en même temps qu'elles obtenaient droit de cité dans la mythologie brahmanique; Gansam Deo, le dieu des Gonds, à demi naturiste, à demi ancestral; Dulha Deo, le dieu nuptial d'un grand nombre de tribus de souche dravidienne qui l'adorent sous la forme d'une hache.

M. Crooke a formé un groupe spécial des divinités de la maladie; divinités rurales tout spécialement vénérées; la déesse de la petite vérole, Sitalá, occupe au milieu d'elles un rang prééminent; elle a subi cette même « evéhémérisation » que nous avons déjà signalée à plusieurs reprises et a été identifiée avec telle ou telle morte illustre et même avec des mortes de date récente; elle n'en est pas moins en sa forme originelle un génie de la maladie ou plutôt la maladie même conçue comme une personne, un être vivant. Divinité protectrice de certains villages, elle reçoit un culte qui consiste en immolations de victimes animales et en oblations non sanglantes. Elle est comme le chef de chœur de tout un groupe d'êtres surnaturels, investis de fonctions analogues à la sienne, et pas à pas, elle s'achemine vers le panthéon de l'hindouisme; son culte tend à revêtir les caractères des cultes brahmaniques et elle s'identifie graduellement avec certaines formes de Kâli ou de Durgâ-Devi; elle prend alors le nom de Mâtangi Sakti, mais en ce nouvel avatar elle garde la plupart des attributs et des particularités où se révèle sa condition première. M. Crooke passe ensuite en revue les divinités spéciales de la fièvre, de la gale, du choléra, des maladies des enfants, divinités dont les unes représentent les maladies elles-mêmes, dont les autres sont des génies dont l'influence protège leurs fidèles contre ses atteintes; parfois ces deux rôles sont très imparfaitement dissociés. Il y a plusieurs « dieux » du choléra, mais le principal, dans l'Inde du nord du moins, est un mort magnifié, Hardaur Lâla, qui vraisemblablement, à en juger d'après les analogies, a absorbé dans sa personnalité un génie de la maladie. M. Crooke donne d'abondants et intéressants détails sur les procédés en usage pour « l'expulsion » du choléra, comme s'exprimerait Frazer, sur le rôle de la sorcellerie dans la production de la maladie, sur le démon de la peste bovine et sur les exorcistes et les magiciens et les méthodes qu'ils appliquent à la guérison des maladies ou plutôt à la lutte contre les êtres surnaturels qui les causent; c'est au moyen de charmes, d'incantations, de paroles et de gestes sacrés qu'ils réussissent à chasser les esprits malfaisants et à les tenir à distance. La magie sympathique, le transfert des maux, les sacrifices et les aspersions, la danse, la flagellation jouent dans ces cérémonies un rôle extrêmement important. L'exorciste est souvent dans la vallée du Gange un brahmane de basse classe, il porte le titre d'Ojha; au sud du Son ses fonctions sont remplies par le Baiga, le prêtre de race anaryenne, qui accomplit aux sanctuaires des dieux aborigènes les rites magiques de leurs cultes. Dans bon nombre de cas du reste, on n'a pas

recours aux bons offices d'un sorcier ni d'un prêtre et les paysans savent se protéger eux-mêmes par l'énonciation de certaines formules, l'accomplissement de certains actes rituels dont M. Crooke donne une rapide énumération. De ces procédés les plus usités sont ceux qui sont fondés sur le principe du transfert de la maladie; l'habitude de suspendre des haillons aux arbres sacrés ou d'en déposer près des sources divines a son origine dans des conceptions de cet ordre et aussi, semble-t-il, dans le désir d'attirer sur soi par une sorte d'offrande symbolique la protection de l'être surnaturel et d'établir entre lui et soi une sorte de rapport magique, comme l'a montré Hartland. De nombreux détails ont été groupés par M. Crooke sur la question des boucs émissaires (*scapegoats*). Son livre vient sur ce point très heureusement compléter le *Golden Bough*.

Les chapitres IV et V sont consacrés au culte des morts et aux croyances relatives aux morts. La critique générale que l'on pourrait adresser à cette partie du livre de M. Crooke, c'est qu'il semble, ce n'est d'ailleurs qu'une apparence, mais une apparence qu'il eût fallu éviter, identifier le culte des morts bienveillants et le culte des ancêtres. Le culte des ancêtres est un cas particulier du culte des morts ; si répandu qu'il soit, il n'a pas l'extrême généralité, la quasi-universalité des cultes funéraires, de ces pratiques propitiatoires qu'engendre chez tous les non-civilisés ce mélange singulier de crainte, de tendresse, de pitié et de respectueuse admiration pour les puissants qui ne sont plus et les faibles qui au-delà de la tombe ont besoin encore de l'aide secourable des vivants. Il est indéniable du reste que dans l'Inde, et dans l'Inde dravidienne ou kolarienne comme dans l'Inde aryenne, c'est essentiellement sous la forme du culte ancestral que se manifeste la piété envers les morts. L'un des faits qui méritent le plus d'être relevés parmi ceux qu'a signalés M. Crooke, c'est qu'un bon nombre des Indiens de souche dravidienne, s'ils croient à la survivance des âmes, ne croient pas à leur immortalité ou ne croient du moins à l'immortalité que des mieux douées d'entre elles, de celles par exemple des prêtres ou des chefs. La conséquence, c'est que les pratiques rituelles de propitiation en thèse générale s'adressent sinon exclusivement du moins essentiellement aux morts récents. M. Crooke paraît croire que les cultes ancestraux, les cultes familiaux précèdent et engendrent le culte des morts illustres ; il semble bien que ce soit précisément le contraire qu'il faille admettre et les faits même qu'il a groupés déposent, à notre sens, contre lui. Il considère comme des termes de passage entre ces deux types de religion funéraire le culte du Sâdhu et celui

de la Sâti, mais le Sâdhu, « celui qui est éminent par ses vertus », c'est proprement le saint, et il est clair que son culte est postérieur aux deux grandes formes de nécrolatrie entre lesquelles M. Crooke voudrait lui faire jouer le rôle d'intermédiaire. Le rapprochement d'autre part qu'il établit entre cette classe de personnages sacrés et la Sati, l'épouse fidèle qui s'est fait brûler sur le bûcher de son mari, ne nous apparaît pas justifié; la sainteté particulière de la Sati a aussi, du reste, un caractère sacerdotal qui ne semble pas permettre de la faire remonter à cette époque très ancienne où il faudrait qu'elle remontât pour que le culte des âmes de ces victimes volontaires ait pu avoir dans l'évolution rituelle la place que l'auteur paraît lui attribuer. Il semble plutôt, et les relations du culte de la Sâti et de celui des Pitris paraissent l'indiquer, que la Sâti a pris la place des ancêtres féminins ou des parents en ligne féminine dont la propitiation avait dû précéder les rites par lesquels sont honorés les ancêtres agnatiques et coexister durant un long temps avec eux.

Parmi ces morts illustres, déifiés ou à demi déifiés, voisinent, en la plus étrange promiscuité des brigands, des saints brahmaniques ou musulmans, des princes, des chefs de tribus, des sorciers, des hommes dont la mort a présenté quelque chose d'extraordinaire ou de singulier, de grands poètes à demi légendaires tels que Vyasa ou Valmiki, des divinités naturistes evéhémérisées par la conscience populaire que hantent les fantômes de ceux qui ne sont plus, et qui parfois n'ont encore, comme Gûgâ Pir, le roi des serpents, dépouillé qu'incomplètement leur apparence thériomorphique. M. Crooke a réuni en ce chapitre les légendes relatives aux villages ruinés par la malédiction d'un saint, aux sanctuaires où l'on va chercher la guérison de certaines maladies ou de la stérilité et aux tombes où se font des miracles.

Mais il s'en faut que tous les morts soient bienfaisants; bien des âmes sont hostiles et cruelles aux vivants, et, souvent, elles rôdent autour d'eux pour entrer dans leurs corps et se substituer à leurs propres esprits, s'ils sont temporairement absents de leurs demeures charnelles. Le nom générique que portent ces esprits est celui de Bhût, mais il s'applique plus spécialement aux âmes de ceux qui sont morts de mort violente et qui sont plus malfaisantes encore, si les corps où elles étaient d'abord attachées n'ont pas reçu les honneurs funèbres. Aussi l'habitude existe-t-elle, d'édifier en manière de propitiation, de petits sanctuaires aux mânes de ceux qui ont péri par accident. Les femmes qui se remarient sont tout particulièrement sujettes aux attaques des Bhûts : les spectres de leurs premiers maris se vengent sur elles de cette sorte d'in-

fidélité posthume. Toujours affamés, toujours altérés, mangeant volontiers les aliments même les plus répugnants, avides d'eau et de lait, les Bhûts ne se peuvent en leurs courses incessantes jamais reposer sur le sol, dont le caractère sacré les met en fuite et il faut leur préparer des sortes de perchoirs de briques ou de bambous. Ces mauvais esprits pénètrent dans le corps des hommes par les voies les plus diverses : la tête, la bouche (de là le danger de bâiller), les narines (si l'éternuement est de favorable augure, c'est précisément parce qu'il expulse des narines les Bhûts qui peuvent s'y être logés), les mains, les pieds, les oreilles. Ils ont la forme humaine, affectionnent particulièrement les lieux malpropres et poursuivent les femmes de leurs obscènes caresses. L'un des types de Bhût les plus connus est le Vetâla, qui semble avoir quelque affinité avec le vampire des légendes slaves. Les âmes des petits enfants qui n'ont pas été encore purifiés par les cérémonies rituelles et des infirmes sont spécialement malfaisantes : on les désigne sous le nom de *Pret*, qui s'applique également d'une manière générale à toutes les âmes durant la période qui s'écoule entre le moment de la mort et la célébration des funérailles.

M. Crooke donne place dans ce chapitre, et à notre sens un peu arbitrairement, aux Râkshasas ; tous les traits de leur physionomie, tous les épisodes des légendes où ils apparaissent, les rites mêmes qu'exige leur propitiation tendent, à nos yeux, à les faire considérer comme des démons, et non comme des âmes désincarnées; ils sont par certains côtés les analogues des *jinn* arabes, et il ne semble pas qu'il y ait entre leur culte et leurs légendes d'une part et d'autre part les croyances et les rites funéraires aucune connexion nécessaire. Il faut cependant noter que la frontière entre ces deux classes d'êtres est mal tracée et que, d'après M. Crooke, il arrive souvent que le spectre d'un brahmane se transforme en un Râkshasa. Mais d'autre part le Deo, le Dâno, le Bir, maintenant assez étroitement apparentés au Râkshasa, sont manifestement d'anciens dieux qui sont tombés au rang de démons. Il y a d'ailleurs beaucoup d'êtres surnaturels, tels que le Chasseur sans tête, le Daitya, sorte de démon des arbres à forme de squelette, qui occupent une situation intermédiaire entre le spectre et le démon. L'introduction dans tout le Pendjab des héros du monde fantastique arabe et persan, des Peris, plus ou moins identifiées avec les Apsaras hindoues, des jinn, des ghôls, est venue encore compliquer la question et rendre malaisée une classification rationnelle de tous ces êtres surnaturels qui peuplent les solitudes et errent autour des habitations des hommes. Il semble qu'il y ait aussi parfois une sorte de confusion entre les cultes

thériomorphiques et les cultes funéraires : c'est ainsi que dans les rites qui sont accomplis pour apaiser la colère de l'homme qui a été tué par un tigre ou un serpent, le serpent ou le tigre sont indissolublement associés à l'âme même à laquelle sont offerts les sacrifices. Très fréquemment d'ailleurs les esprits des morts revêtent la forme de chauves-souris ou de hiboux.

Il est d'autre part très visible que le genre de mort a sur la destinée de l'âme une prépondérante influence : parmi les esprits les plus redoutés trouvent place par exemple les *Churel*, c'est-à-dire les esprits des femmes mortes en couches ou pendant leur grossesse; peut-être leur dangereuse et malfaisante puissance résulte-t-elle de l'état d'impureté rituelle où est placée la femme pendant ces périodes de son existence. On sait du reste qu'au Mexique le paradis des guerriers s'ouvrait pour les âmes de celles qui étaient mortes en enfantant. M. Crooke rattache, et par un lien qui semble un peu factice, à cette impureté de la mère et de l'enfant, ou ce qui revient au même à leur caractère sacré, la pratique de la couvade, pratique dont les exemples abondent dans l'Inde. Il indique à propos du Churel tout un semble de procédés destinés à tenir à distance les mauvais esprits et à se mettre à l'abri de leurs atteintes, qui auraient plus naturellement trouvé place dans le chapitre suivant. M. Crooke passe rapidement en revue à la fin de cette section de son livre les divers lieux qui sont plus spécialement hantés par les esprits : les déserts, les lieux de sépulture, les ruines, les cavernes et les mines (il insiste à ce propos sur les trésors cachés et leurs gardiens surnaturels), les maisons abandonnées, les grandes routes, les fleurs, le foyer et le toit de la maison.

C'est encore aux esprits et plus particulièrement aux esprits des morts que se rapporte la seconde partie du chapitre suivant où M. Crooke examine les procédés dont on dispose pour les tenir à distance et écarter de soi les dangereux effets de leur malveillance. Ce qui importe tout d'abord, c'est de faciliter à l'âme du mourant la séparation du corps qu'elle anime et le voyage vers le séjour où elle doit résider désormais, et une bonne part des rites funéraires n'ont pas d'autre signification ni d'autre portée (le dépôt sur le sol du corps de l'agonisant, la lampe mise dans la main du cadavre, les cris poussés pour effrayer les mauvais esprits qui tenteraient de fermer le chemin devant l'âme voyageuse, etc.), mais il importe aussi de barrer la route du retour au spectre haineux et méchant, qui tenterait de revenir, messager de mort parmi les vivants. C'est ainsi, par exemple, que l'on enterre le cadavre face contre terre, que l'on met des buissons d'épines sur le chemin que l'âme devrait suivre

pour retourner au logis, que l'on place sur la tombe une dalle tumulaire ou un cairn fait de pierres entassées. A la même idée se rattachent les purifications que doivent subir tous ceux qui ont assisté à un enterrement, tous ceux surtout qui y ont joué un rôle actif, qui ont été en contact plus direct avec le mort; de là aussi la pensée de préparer pour l'esprit qu'on n'aura pas réussi à empêcher de revenir parmi les vivants une demeure où il se puisse installer à son gré, sans chercher à troubler leur repos. M. Crooke a réuni dans ce même chapitre d'abondants détails sur le culte des morts, les fêtes et les repas funéraires, les offrandes d'aliments faites aux âmes des défunts, les objets ensevelis dans les tombes, le sacrifice de la chevelure, la forme animale ou plutôt ailée de l'âme. Il montre que si, d'une manière très générale, il semble y avoir parmi toutes les diverses populations de l'Inde une sorte de superstitieuse terreur pour l'esprit de l'homme qui vient de mourir, son âme est cependant en bien des cas conçue comme bienveillante aux vivants et protectrice, et qu'alors on s'ingénie à lui faciliter le retour vers le sanctuaire domestique qui lui a été préparé; il signale l'emploi des cendres épandues sur le sol pour identifier l'esprit d'après la forme des empreintes qu'on y peut relever. Certains êtres surnaturels, tels que le jâk et la jâkni et les esprits protecteurs des troupeaux, qui tiennent une grande place dans les pratiques et les légendes des classes rurales, sont originairement des génies naturistes d'origine non humaine, mais ils semblent eux aussi avoir subi cette même transformation partielle que nous signalions plus haut et s'être en quelque mesure identifiés avec les ancêtres divinisés, les âmes protectrices et magnifiées qui veillent sur les communautés de pasteurs et de laboureurs de terre; c'est pour cela sans doute que M. Crooke leur a fait accueil en cette partie de son livre au lieu d'attendre pour parler d'eux le chapitre réservé aux rites agraires.

Toute la première moitié du chapitre que nous venons d'analyser est consacrée au Mauvais Œil et aux moyens de s'en préserver. M. Crooke étudie successivement l'action protectrice du fer et des armes et des instruments de fer, de l'or, de l'argent, des objets de cuivre et de bronze, du corail et des coquillages, des pierres précieuses, des grains de verroterie, du sel, de l'encens, du sang, véhicule de la vie, de l'eau, des céréales et des graines alimentaires, des épis, de l'ail, des miroirs; il indique le moyen de se protéger des mauvaises influences au moyen de l'éventail qui les chasse loin de soi et du voile qui empêche le regard du fascinateur ou de l'esprit malin d'atteindre votre visage, il signale le

rôle essentiel des amulettes et du tatouage, cet ensemble d'amulettes peintes et gravées sur la peau même et montre la signification magique du bracelet, de l'anneau et de la corde nouée. Il termine cette partie de son chapitre par quelques renseignements sur les jours fastes et néfastes et les propriétés mystiques des nombres.

L'action exercée par le titre d'un livre est chose vraiment singulière : parmi les historiens des religions, il n'en est aujourd'hui qu'un bien petit nombre qui soient disposés à admettre qu'il existe en fait ou en droit, un lien entre le culte des serpents et le culte des arbres, mais le titre de l'érudite et suggestive monographie de M. Fergusson n'en hante pas moins leurs esprits et cela suffit pour qu'un homme, à la large culture et à l'intelligence pénétrante comme M. Crooke, réunisse en un même chapitre les cultes dendrolatriques et ophiolatriques. Il n'affirme pas d'ailleurs que ce rapprochement ait une autre valeur qu'une valeur traditionnelle.

M. Crooke, avec grande sagesse, à notre avis, n'estime pas que l'on puisse rattacher à une origine unique les cultes silvestres ; l'adoration de l'arbre, conçu comme un vivant, doué de pensée et de vouloir, investi d'une puissance surnaturelle, la croyance à la réincarnation dans les arbres des âmes humaines, la conception dendromorphique des génies fécondateurs, des esprits par exemple du blé ou du riz, la liaison totémique entre un clan humain et une espèce végétale, les propriétés magiques attribuées à certains arbres, voilà autant d'éléments qui entrent comme partie intégrante dans ce complexus de rites, de traditions et de légendes, et si tel ou tel élément apparaît en tel cas particulier comme nettement prédominant, cette prédominance est toujours assez exceptionnelle pour qu'on ne puisse pas, sans une grave faute de méthode, le transformer en un élément essentiel et premier auquel se ramènent et dont dérivent tous les autres. Ajoutons que lorsque le culte des arbres s'est constitué dans un groupe ethnique, certains arbres qui ne possèdent en eux-mêmes nul caractère qui puisse les désigner à l'adoration des communautés ou des individus, en viennent à être divinisés ou à demi divinisés, simplement en raison de ce processus d'extension analogique que nous trouvons en vigueur dans tous les domaines de la pensée et de l'activité religieuses : des légendes se créent alors pour expliquer ces cultes dont l'origine est obscure, dont la portée et le sens premier sont oubliés à demi, comme pour rendre compte des rites que l'on ne comprend plus. C'est de cette complexité de la religion des arbres et aussi des explications fournies après coup de pratiques et de traditions

devenues peu intelligibles pour ceux-là même qui étaient fidèles à les observer et à les redire qu'a pu sortir cette notion qui apparait bien çà et là d'une parenté entre la dendrolatrie et le culte des serpents : l'âme des plantes comme celle des êtres humains et des animaux est fréquemment conçue sous forme animale, et c'est fréquemment sous les apparences d'un serpent que l'on se représente ces âmes humaines qui choisissent les arbres pour leur séjour de prédilection ; bien souvent, d'autre part, on tente de rendre compte de la vénération qui s'attache à telle ou telle espèce d'arbre par le rôle qu'elle joue dans la légende d'un héros civilisateur ou d'un saint personnage. Mais un fait qu'il faut relever et qui permet de saisir le vrai caractère de ces cultes silvestres, en un grand nombre de cas du moins, dans l'Inde du nord, c'est qu'ils s'adressent spécialement aux arbres qui croissent librement en ces îlots boisés, débris de la grande forêt ou de la jungle primitives, qui subsistent au milieu des cultures.

M. Crooke passe en revue les diverses espèces d'arbres qui sont l'objet d'un culte ou tout au moins d'une vénération superstitieuse, qui se traduit au dehors par des pratiques propitiatoires : le karam, le sâl, le jand, le aonla, le mahua, le nim, le cocotier, le mimosa, le bananier, le grenadier, le siras, le manguier, le tamarin, le tulasi, le bombax, le palâsa, le bel, le bambou, le santal, le bouleau et avant tous autres le figuier. Il consacre quelques pages à la très curieuse question des mariages avec les arbres : il semble que la double idée qui soit à la racine de cette pratique cérémonielle, ce soit d'une part qu'en unissant un être humain à un arbre, on fait passer en lui quelque chose de la force vivante et végétante, de la puissance créatrice et fécondatrice qui est dans l'arbre et d'autre part qu'on transfère à l'arbre les principes de maladie, de faiblesse et de mort qui peuvent exister chez l'homme ou chez la femme. C'est ainsi que si un homme est venu veuf deux fois et s'il désire se remarier une fois encore, il épouse tout d'abord une plante qui meurt atteinte aux sources de sa vie par cette inflence dangereuse, qui émanait de lui et dont il n'a réussi que par cette pratique rituelle à se délivrer. Parfois, c'est un animal qui joue le rôle dévolu normalement à un arbre. En certain cas, la place tenue par telle ou telle plante dans les cérémonies nuptiales est en connexion directe avec les restes plus ou moins apparents d'une ancienne organisation totémique.

Les cultes ophiques sont très largement répandus dans les provinces du nord-ouest et dans le Pendjab. M. Crooke estime que ces cultes sont pour la plus large part d'origine anaryenne; il pense qu'on les

peut ramener à trois formes principales qui, bien entendu, ne subsistent pas à part et distinctes les unes des autres, séparées par d'infranchissables frontières : le culte du serpent, considéré comme animal dangereux, intelligent, subtil, mystérieux d'allures et par là même divin, le culte du serpent, où revit l'âme de l'ancêtre et qui hante la maison et le foyer, le culte du serpent, auxiliaire et ami du magicien. A ces éléments premiers viennent se combiner des conceptions cosmiques, où les serpents célestes jouent un rôle essentiel, et des rites phalliques où apparait le serpent comme incarnation et symbole de la force fécondatrice et de l'instinct sexuel. Enfin il existe dans l'Inde des cultes ophiques de type totémique. La plus connue de ces races ophidiennes est celle des Nagâs. M. Crooke semble peu disposé à adopter la théorie qui voit en eux des immigrants de race scythique et peu disposé également à prendre à son compte celle qui les considère comme les descendants des Dasyous. Tout ce que nous savons de leurs origines est légendaire et ne mérite que peu de créance, telle est sa conclusion — et elle semble sage. Il s'élève avec raison contre l'opinion de Fergusson qui voudrait établir une sorte d'opposition et d'antagonisme entre le culte du serpent et celui de Çiva.

M. Crooke relève un très grand nombre de sanctuaires spécialement consacrés aux cultes ophiques : c'est le long de l'Himâlaya qu'ils sont le plus répandus. Le dieu-serpent le plus habituellement adoré dans cette région est Kalang Nâg, qui comme le Ahi védique, a sous sa domination les nuages. D'origine nettement anaryenne, d'après M. Crooke, il a réussi à se glisser parmi les divinités de l'hindouisme orthodoxe comme l'une des multiples formes de Çiva. Certaines divinités ophiomorphiques, telles que Vâsuki, qui apparaissent dans les contes populaires, remontent jusqu'à l'époque védique, mais elles ont subi une altération profonde et leur culte s'est infiltré d'éléments étrangers qui en modifient le caractère; elles ont perdu souvent jusqu'à leur nom (Vâsuki à Dâragang est adoré sous le nom de Bâsuk Nâg) et leurs prêtres sont d'ordinaire des hommes de basse caste. Dans tout le Pendjab est extrêmement répandu le culte des Sinhas dont la légende est en connexion avec celle de Vâsuki et qui sont en même temps considérés en quelque mesure comme des divinités ancestrales. C'est du reste le cas pour un grand nombre de reptiles qui sont adorés par des rites propitiatoires. Des fêtes régulières dont le type est le Nâgpanchami, sont célébrées en l'honneur de ces animaux-dieux ; elles consistent en grande partie en offrandes alimentaires ; certains rites semblent une survivance d'anciens

sacrifices humains; les femmes et les jeunes filles jouent un grand rôle dans ces cérémonies. Dans le folk-lore, c'est essentiellement comme gardiens de trésors qu'apparaissent les serpents; ils sont d'ailleurs investis par la conscience populaire de pouvoirs merveilleux, celui par exemple d'incendier les forêts avec le feu qu'ils jettent par la bouche ou de reconnaître le légitime héritier d'un royaume. Ils sont tantôt secourables, tantôt malveillants pour les hommes.

M. Crooke a groupé dans les premières pages du troisième chapitre de son second volume un certain nombre de pratiques, de coutumes, et de légendes où se peuvent apercevoir avec une plus ou moins grande netteté les traces d'une ancienne organisation totémique. Cette organisation est encore aisée à discerner chez les populations de souche anaryenne, et d'autant plus qu'elles ont subi moins profondément l'influence des habitudes et de la religion des envahisseurs; elle s'est le mieux conservée chez certaines tribus dravidiennes, qui ont réussi à garder leur constitution sociale des atteintes de la civilisation brahmanique. M. Crooke, qui se rallie pour l'explication des coutumes et des croyances totémiques aux théories émises autrefois par Frazer, estime que les faits qu'il a réunis jettent un jour abondant sur la question de l'origine et de la portée de ce très curieux complexus d'institutions religieuses et sociales; ils peuvent en effet s'interpréter assez aisément au moyen des idées qu'a exprimées dans son fameux article de l'*Encyclopaedia britannica* l'auteur du *Golden Bough*, mais ils n'imposent pas d'une manière plus impérieuse cette interprétation que les exemples des mêmes rites et des mêmes croyances empruntées à d'autres civilisations. La majorité des faits cités par M. Crooke sont d'ailleurs des faits connus et il en est bon nombre du reste qui ne se rapportent pas à la région de l'Inde dont il a pris plus spécialement à tâche de décrire les religions; il convient d'ajouter que c'est dans l'ouvrage qu'il a publié l'an passé sur les tribus et les castes des provinces du nord-ouest qu'il faut aller chercher une exposition complète et documentée de cette difficile question. Malgré la constatation qu'il a faite de la prédominance des coutumes totémiques dans les régions les moins aryanisées de l'Inde, M. Crooke n'en conclut pas formellement que le totémisme était inconnu aux envahisseurs aryens. De la présence dans la civilisation indienne d'éléments totémiques, il fournit ces trois ordres de preuves, dont la convergence, d'après R. Smith, est démonstrative : l'existence de familles ou de clans, qui portent le nom d'une plante ou d'un animal, la croyance que les membres d'un clan sont les descendants de l'être dont ils portent le nom, l'attri-

bution d'un caractère sacré à des animaux ou à des plantes dont certains clans portent le nom. Des preuves accessoires dérivent de certaines interdictions rituelles (interdiction de manger de la chair de certains animaux ou de se servir de leurs dépouilles, de s'asseoir sous certains arbres, de faire du feu avec leur bois, etc.), et des règles exogamiques qui régissent les mariages. Il a relevé l'existence au Pendjab d'une tribu de « Serpents », analogue au clan du Python des nègres de Sénégambie. Parmi les principaux totems, il faut signaler la chèvre, la tortue, l'oie, le taureau, le tigre, l'hyène, le léopard, la corneille, le singe, le cerf, le daim, le sanglier, le coq de bruyère, la brebis, le héron, le paon. Les dieux protecteurs des familles, les Devak du Berâr et de la région de Bombay, qui sont le plus souvent des plantes, parfois aussi des animaux, ont nettement un caractère totémique et leurs adorateurs obéissent très strictement à des règles exogamiques : le mariage est formellement interdit entre les personnes qui vénèrent un même arbre ou un même animal. M. Crooke rattache à des prescriptions totémiques un bon nombre des traditions et des superstitions qui ont trait au sanglier, et il se demande s'il ne faudrait pas interpréter de la même manière celles qui se rapportent à la vache et s'il n'y aurait pas lieu de considérer comme des divinités thériomorphiques de tribus ou de clans, importées dans l'hindouisme, les animaux qui servent de véhicules à certains dieux et ceux dont ils ont revêtu la forme en diverses circonstances.

Dans le chapitre suivant, consacré tout entier au culte des animaux, figure aussi un assez grand nombre de faits relatifs aux coutumes et aux croyances totémiques, mais M. Crooke a très bien indiqué que le totémisme n'était que l'une des formes de la zoolatrie et non peut-être la plus importante, ni surtout la plus répandue : ce que nous avons dit du culte du serpent peut s'appliquer, sous réserve des modifications nécessaires, suivant qu'il s'agit de telle ou telle espèce, à tous les animaux ; le culte direct de l'animal bienfaisant, redoutable ou étrange, le culte de l'animal qu'anime l'âme d'un mort ou l'âme désincarnée d'un homme, le culte des esprits de la végétation dont on se fait une représentation thériomorphique ont place à côté des cultes totémiques. Les animaux que l'auteur passe en revue sont les suivants : le cheval, l'âne, le lion, le tigre, le chien, la chèvre, la vache et le taureau, le buffle, l'antilope, l'éléphant, le chat, le rat et la souris, l'écureuil, l'ours, le chacal, le lièvre, la corneille, la poule, la colombe, le pigeon, l'oie, le cygne, la huppe, le pivert, le paon, le faisan, le faucon, la perdrix, le perroquet, l'alligator, l'anguille et diverses autres espèces de poissons, la tortue, la

grenouille, la fourmi, la mouche, l'abeille, le ver-à-soie et la sauterelle. Il insiste spécialement sur le culte du tigre, l'un des animaux-dieux les plus révérés par les tribus aborigènes de l'Inde : il signale les propriétés merveilleuses dont est douée sa chair, les pratiques de propitiation en usage pour l'apaiser, les légendes relatives aux hommes transformés en tigres, les rites sanglants en usage chez les Gonds et décrit les cérémonies du culte du tigre-dieu, Bagh Deo. Il mentionne la modernité relative du caractère sacré et inviolable attaché à la vache, dont il fait dériver le culte en partie d'un culte pastoral, en partie d'un culte totémique, et indique la place considérable que tiennent dans cette forme religieuse les éléments phalliques.

Dans la seconde partie du chapitre précédent, on trouvera groupés sous la rubrique un peu élastique de fétichisme, des faits de nature et de caractère très divers. Et tout d'abord un grand nombre d'exemples de litholatrie ; M. Crooke a très bien montré dans ces quelques pages comment s'entremêlaient et se pénétraient réciproquement le culte direct des rochers, considérés comme des vivants, des êtres surnaturels, doués d'une puissance et d'une excellence particulières et les cultes funéraires et ancestraux ; il rapporte plusieurs légendes relatives à certaines pierres ou à certains rochers et qui toutes expliquent la vénération qui s'attachent à eux par des épisodes merveilleux, qui ont été engendrés par les rites, bien loin de leur avoir servi d'origine. C'est à propos de ce culte des pierres que M. Crooke a traité brièvement du sacrifice humain dans l'Inde ; il s'est particulièrement attaché à établir, à la suite de Rajendra Lâla Mitra, que les immolations de victimes humaines n'étaient pas étrangères au rituel védique, qu'elles y tenaient même une assez large place et qu'en conséquence, on n'est pas fondé en droit à attribuer exclusivement à l'action des pratiques en usage dans les tribus anaryennes les vestiges plus ou moins nets que nous trouvons de cet ordre d'offrandes dans l'hindouisme contemporain. Dans les contes populaires apparaissent fréquemment des ressouvenirs de cannibalisme, mais il n'appert pas clairement qu'il s'agisse de cannibalisme rituel. M. Crooke étudie rapidement les sacrifices agraires et les sacrifices magiques ; il insiste sur la valeur et l'efficacité magiques du sang humain et de la graisse humaine. Plusieurs pages de ce chapitre sont consacrées au culte des outils et des instruments, en particulier du van, du balai et de la charrue ; il se termine par une courte étude sur le culte du feu et du « fire-drill » (igni-térébrateur) ; où il s'efforce de montrer

que la pyrolatrie n'a point, tant s'en faut, un caractère exclusivement aryen.

L'avant-dernier chapitre traite de la sorcellerie, non pas de cette sorcellerie publique, collective et officielle, qui est pratiquée par le Ojha ou le Baiga, mais de la sorcellerie privée. Il semble qu'il s'agisse ici surtout de cette forme de sorcellerie où l'action désirée est produite par l'efficacité directe des paroles, des gestes et des pratiques et par la force surnaturelle qui émane de la personne du sorcier. M. Crooke passe en revue quelques-uns des principaux types de sorciers : le Jigar khor du Pendjab qui dévore de loin le foie des victimes qu'il a choisies, les sorciers qui prennent la forme de tigres, etc. ; il indique comment se fait leur instruction technique, quels pouvoirs ils possèdent sur les phénomènes météréologiques, leurs divers procédés d'envoûtement, les lieux qu'ils hantent, les moyens en usage pour les découvrir, les ordalies auxquelles on les soumet, les châtiments qu'ils encourent, et la demi-divinisation que subissent certains d'entre eux soit pendant leur vie, soit après leur mort.

Le livre se termine par l'étude de quelques fêtes et cérémonies rurales : l'Akhtij, fête du labourage et des semailles, qui se célèbre au mois de mai et que caractérisent des pratiques de magie sympathique, destinées à rendre la terre féconde et certains rites propitiatoires, célébrés en l'honneur de Prithivi et de Sesha Nâga, le serpent qui supporte le monde (dans les tribus dravidiennes, on invoque les divinités locales, protecteurs des communautés de laboureurs), le Rakshabandhan, le Jâyi et le Bhujariya, où des cérémonies sont accomplies qui font croître les plantes ensemencées, le Diwali ou fête des lampes, qui semble appartenir plutôt au cycle des fêtes funéraires, le Gowardhan, où les rites célébrés tendent à faire prospérer les troupeaux et à accroître leur fécondité et que l'auteur rapproche de plusieurs autres fêtes analogues qui ont lieu dans d'autres parties de l'Inde. M. Crooke énumère et décrit les cérémonies en usage pour préserver les récoltes des ravages des sauterelles et de la rouille, celles que l'on accomplit à la plantation du bétel et du coton, à l'ensemencement de la canne à sucre, au vannage du blé, au mesurage du grain, les pratiques qui sont liées à la cueillette des premiers fruits, les superstitions relatives à la dernière gerbe. Il étudie avec quelque détail la fête célèbre du Hôli, qu'il interprète comme un « sun-charm » et où il semble voir une survivance de rites très primitifs et antérieurs sur le sol de l'Inde à l'invasion aryenne ; l'essentiel de la cérémonie, c'est le grand feu que l'on allume et dont les cendres, comme celles de

nos feux de la Saint-Jean, ont une vertu fécondatrice. Les pratiques indécentes qui y figurent sont peut-être destinées à écarter les mauvais esprits. Le chapitre se clôt par une rapide description du mariage symbolique des esprits de la végétation, chez les Kharwars, cérémonie dont le mariage du roi et de la reine de mai nous fournit le parallèle, et des fêtes licencieuses et brutales, analogues aux Saturnales, que célèbrent les Gonds et les Hos du Chutia Nagpur et qui semblent destinées à la fois à accroître la fécondité du sol, des troupeaux et des familles et à expulser des villages les mauvais esprits et les maux de toute sorte.

M. Crooke a ajouté à son livre une ample et très précieuse bibliographie et un copieux index qui permet de tirer aisément bon parti de ce répertoire si riche de faits religieux et sociaux.

Tel est ce livre dont nous n'avons pu, malgré la longueur excessive de cette analyse, donner qu'une idée imparfaite et incomplète, et qui, malgré les défauts que nous avons signalés avec trop de sévérité peut-être, restera durant de longues années l'indispensable compagnon de tous ceux qui s'occupent de l'étude comparée des religions, de l'étude surtout de leurs formes les plus anciennes et les moins évoluées.

L. Marillier.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

AVENEAU DE LA GRANCIÈRE. — **Les parures préhistoriques et antiques en grains d'enfilage et les colliers-talismans celto-armoricains**, précédé d'un *Aperçu sur les temps préhistoriques*. — Paris, E. Leroux, 1897, 1 vol. in-8° de 176 pages avec 22 planches dont 2 en couleurs, d'après des photographies ou des documents authentiques.

Un article paru en 1865 à la *Revue archéologique* sous la signature du Dr de Closmadeuc avait signalé à l'attention de ceux qui font leur étude des pratiques et des traditions populaires, l'existence, dans certains cantons du Morbihan, de colliers composés de grains d'ambre, de cristal de roche, d'agate, de verre diversement coloré, qui se transmettent de père en fils comme un précieux héritage de famille et auxquels on attribue des vertus merveilleuses et tout spécialement des vertus curatives. M. Henry Le Norcy a repris en un mémoire dont il a donné lecture au Congrès de l'Association bretonne tenu à Quimper, en octobre 1895, l'étude de la question (*Colliers celtiques, origine, histoire et superstitions*). M. Aveneau de la Grancière, qui avait collaboré à ses recherches et qui a constitué une importante collection de parures préhistoriques, a voulu à son tour exprimer son opinion sur la signification historique de ces ornements, dont la valeur talismanique persiste encore aujourd'hui, et sur leur origine probable. En possession des éléments d'information et des documents de tous ordres qu'il avait su réunir, M. Aveneau de la Grancière aurait pu rendre à l'archéologie religieuse un signalé service en publiant un catalogue où eussent été méthodiquement décrits les colliers qu'il a eu l'occasion d'étudier personnellement ou sur lesquels il a réussi à se procurer des renseignements précis et authentiques et en faisant un inventaire complet des pratiques superstitieuses où ces parures sacrées jouent un rôle et des traditions légendaires qui se rattachent à chacune d'elles. La comparaison avec les colliers retrouvés dans les dolmens et les tumuli morbihannais était le complément naturel de cette étude, et systématiquement poursuivie, elle aurait pu fournir sur l'origine des *gougad paterennou* (c'est le nom local de ces ornements talismaniques) des indications utiles. M. Aveneau de la Grancière a estimé qu'un autre plan était bon à suivre : il s'en est tenu à des descriptions un peu trop générales et parfois imprécises

des *paterænneu* et il ne nous semble pas avoir ajouté un grand nombre de renseignements nouveaux à ceux qui avaient été réunis par ses devanciers. Sur la question surtout qui aurait pour les lecteurs de cette Revue l'intérêt le plus immédiat et le plus direct, je veux dire sur la question des rites et des pratiques où les colliers morbihannais jouent un rôle, son livre ne contient que de fort maigres informations, et qui en plus d'un cas reproduisent simplement les rapides et sommaires mentions de superstitions et de coutumes traditionnelles faites par M. de Closmadeuc. En revanche, nombre de choses figurent dans ce livre qui auraient pu, à notre sens, n'y point trouver place et qui le grossissent un peu inutilement : et tout d'abord (p. 4-14) une brève esquisse des diverses civilisations qui se sont succédé sur le sol de la Gaule aux temps préhistoriques, puis une étude d'ensemble, et nécessairement superficielle et de seconde main sur les parures, et leur valeur talismanique en Gaule et dans les pays circonvoisins depuis la période quaternaire jusqu'à la fin du moyen âge (p. 15-75) et enfin un résumé rapide de ce que nous savons sur l'emploi des pierres précieuses dans la glyptique et la joaillerie des Égyptiens, des Assyro-Chaldéens, des Phéniciens, des Juifs, des Grecs, des Indiens et des Étrusques, sur leurs fonctions magiques et leur signification mystique (p. 76-93), résumé qui consiste essentiellement en une mosaïque de citations des ouvrages classiques de MM. Maspero et Babelon. Çà et là des affirmations singulières dont la citation suivante (p. 67) peut donner une fidèle idée : « C'est ainsi que pendant les IIIe et IVe siècles, les pontifes de la Gnose exploiteront dans tout l'empire romain, sous le nom de Chaldéens, la crédulité populaire en prédisant l'avenir, vendant des talismans et des amulettes de toutes sortes, suivant les traditions chaldéennes qui elles-mêmes avaient pris naissance au sein de l'Asie, dans les sectes des Mages, des Druides et des Védas. Inutile de dire combien ils étaient bien accueillis dans cette Gaule tout imprégnée de la mystérieuse religion druidique ». Son sujet même, M. A. ne l'a guère traité que dans deux chapitres de son livre (p. 93-115 et p. 141-153, ces dernières pages sont consacrées à l'étude des diverses matières dont sont constitués les grains des colliers morbihannais), et encore n'a-t-il point su éviter toujours les affirmations erronées ou vagues, qu'il ne saurait justifier par nulle autorité de quelque valeur (voir par ex. ce qu'il dit, p. 100-101, des Druidesses, identifiées aux fées, et qui, « tout enveloppées de brumes mystérieuses, distribuaient aux fidèles des amulettes, des grains de colliers qui possédaient des propriétés merveilleuses et des flèches qui ne manquaient jamais leur but »). Dans la seconde partie du chapitre III (p. 116-140), M. A. s'efforce de déterminer par quelle voie sont parvenus en Armorique les grains de substances diverses qui constituent les *gougad paterænneu* : il estime qu'une partie de ces grains sont d'origine phénicienne et ont été apportés dans la région morbihannaise soit par les Phéniciens eux-mêmes, soit par des marins armoricains qui sont allés les chercher en Orient et que les autres, de fabrication indigène, ont été faits à l'imitation des

premiers. Il ne précise pas l'époque à laquelle ont eu lieu, d'après lui, ces relations entre les Celto-Vénètes et les Phéniciens, qui d'ailleurs, pour mal prouvées qu'elles soient, ne nous apparaissent pas aussi invraisemblables qu'à M. Salomon Reinach ; il est cependant hardi de les faire remonter jusqu'aux âges préhistoriques ou peu s'en faut, et cependant il le faudrait pour la thèse de M. A., qui consiste, autant que nous avons cru pouvoir le démêler, à rattacher les *gougad paterænneu* aux colliers que l'on retrouve dans les dolmens armoricains, et à soutenir qu'ils se sont transmis par héritage, enrichis à peine de quelques gemmes nouvelles ou de quelques boules de verre, de mâle en mâle, jusqu'à notre temps dans les mêmes clans. M. A. voit dans la conservation de ces parures talismaniques la preuve que les populations du centre du Morbihan sont de pure souche armoricaine et que refoulées dans l'intérieur, d'abord par l'invasion romaine, puis par l'invasion bretonne, elles subsistent comme des débris presque inaltérés des Celto-Vénètes, contemporains de César. Les preuves qu'il donne à l'appui de son opinion ne sont pas convaincantes, car en dehors de celles qu'il tire de l'existence même de ces colliers, elles ne consistent guère que dans la survivance en Morbihan d'usages et de pratiques rituelles qui se retrouvent non seulement dans tous les pays celtiques, ou même dans tous les pays qu'a peuplés la race indo-germanique, mais, à vrai dire, dans toutes les sociétés à une certaine phase de leur évolution. On ne peut que regretter que M. A. n'ait pas mis mieux à profit la généreuse ardeur dont il est animé, et la large connaissance qu'il possède des antiquités préhistoriques et qu'il n'ait pas su tirer plus utile parti des abondants documents et matériaux qu'il a réunis. Une méthode plus prudente et plus critique, une étude plus exacte des faits, plus de patience encore employée à trier et à classer les matériaux, plus d'activité mise en œuvre pour recueillir de la bouche même du peuple des traditions à la veille de s'effacer pour toujours, et surtout plus de dédain pour l'érudition facile et la compilation de seconde ou troisième main, et M. A. aurait pu sans doute apporter à la littérature archéologique une fort intéressante contribution.

L. Marillier.

A. de Paniagua. — **Les sanctuaires de Karnak et de Locmariaker.** — Paris, L. Leroux, 1897, 1 vol. in-8 de 82 pages.

Le titre de l'opuscule de M. de Paniagua ne donne qu'une très incomplète idée de son contenu : on y trouve bien en effet une précise et utile description des monuments mégalithiques de Karnak et de Locmariaker, mais c'est là le

prétexte plutôt que l'objet même de ce mémoire. Ce que M. de Paniagua s'est proposé c'est tout d'abord d'établir que ces monuments ne sont pas des monuments funéraires, mais des sanctuaires édifiés en l'honneur de divinités à la fois cosmiques et sexuelles, du Soleil phallique à Karnak, de la Terre et de l'énergie reproductrice de la femme, symbolisée en ses organes génitaux à Locmariaker, et que ces cultes ont été importés en ce coin d'Armorique par les Gonds et les autres tribus anaryennes de l'Inde, obligées d'émigrer vers l'Occident par l'accroissement rapide de population qu'avait déterminé dans les bassins de l'Indus et du Gange l'invasion aryenne, c'est aussi de retracer en une esquisse rapide les grandes migrations des Celtes, dont il semble faire les descendants de ces populations noires de l'Inde septentrionale, mêlées d'ailleurs d'éléments aryens, et les premières phases de l'évolution religieuse et sociale du monde connu des anciens. Il appelle à son secours l'anthropologie, l'archéologie, la philologie et l'histoire et les manie de si étrange sorte qu'il parvient à les faire déposer dans le sens où il lui agrée. Très bien servi par de vastes lectures, une imagination d'une fécondité et d'une hardiesse merveilleuses, une intrépidité d'affirmation que rien ne déconcerte, une aptitude vraiment extraordinaire à saisir l'identité de coutumes, de noms et de rites qui ne sont en rien apparentés et à découvrir des connexions causales entre des faits que les circonstances de temps et de lieu semblent devoir isoler absolument les uns des autres, une assurance tranquille dans la bonté de sa cause qui lui permet d'ignorer toutes les impossibilités auxquelles se heurte la démonstration de la thèse qu'il a adoptée et de suppléer par des suppositions, auxquelles il donne la valeur de faits positifs, au silence des textes et des monuments, M. de Paniagua a écrit un très ingénieux roman qui se lit d'un bout à l'autre avec un réel intérêt. Il semblerait qu'il ait suivi dans leur marche vers l'ouest les tribus aryo-kolariennes, tant est grande la précision avec laquelle il marque les étapes de leur long exode de l'Afghanistan au Caucase et à la Caspienne, de la Crimée et de la vallée du Danube aux Alpes Pennines, de la Haute-Italie à l'Armorique. Rien ne lui coûte d'ailleurs pour retrouver dans les Vénètes « les hommes par excellence de l'ouest », pour faire du mot Shaman un mot sanscrit, pour associer directement le mot Gayant à une étymologie védique, il n'hésite pas devant les plus singulières identifications philologiques; il cite la Bible en témoignage à propos de l'histoire légendaire de l'Inde; p. 13. — Il écrit : Apollon Smintheus était le dieu des rats, parce qu'il était le protecteur des pirates ayant à leur tête des pontifes pillards comme les rats », et plus loin « les Assyriens avaient les Chaldéens, qui, subdivisés en deux castes, l'une sacerdotale, l'autre militaire, avaient mis la main sur la religion et l'armée » ; il fait des Kabires des prêtres celtiques, frères des Lobars et des Banjaris de l'Inde et rattache leur nom à des radicaux sanscrits ; sanscrits d'ailleurs sont aussi les noms des Ibères et des Berbères ; les Kabires ont pour descendants « authentiques » les Tziganes (p. 17) et ce sont eux aussi qui sous le nom de Kairions ont construit les dolmens de Karnak. Et ces identi-

fications vont leur train dans les pages suivantes : toutes les déesses grecques et latines sont identifiées les unes aux autres, et toutes ne sont jamais en définitive autre chose que la terre et les parties sexuelles de la femme (p. 22 et seq.). Gea, Cybèle, Hera, Juno, Artemis, Bendis, Aphrodite, peu importe le nom, c'est toujours le même personnage, venu de l'Inde, et dont le culte obscène a été importé en Armorique par les noirs ancêtres des Morbihannais d'aujourd'hui. Et que leur culte à toutes soit un culte phallique, la preuve en est qu'elles ont des pierres pour symboles et habitats, comme les Elohim hébreux, incarnation du principe mâle. — P. 32. *Dolmen* ne signifie pas table de pierre, mais autel de la foudre, et cette interprétation s'appuie sur des considérations philologiques, telles que celles-ci, que « dolmi est en sanscrit la foudre d'Indra », et que le culte de la hache, de ce qui fend (*rac. dal*) est le culte dominant des populations dolméniques. Men-hir (pierre dressée ou longue) (p. 36) en arrive à signifier phallus en érection et *pen* (tête) à être identifié à pénis. — P. 41. Les Finnois deviennent, eux aussi, des descendants des Gonds et des cousins des Vénètes et les Pygmées sont identifiés aux Lapons. — P. 46. Le jaïnisme est appelé une des religions *primitives* de l'Inde. — P. 65. Les Khonds sont identifiés aux Scythes de l'antiquité classique. — P. 70. M. de Paniagua écrit : « sémitique, ce qui revient à dire kohlarien, obscène et shamanesque. » Je m'arrête, il faudrait tout citer, mais ce que nous mettons sous les yeux de nos lecteurs leur suffira, je pense, pour se faire une idée exacte de la méthode de l'auteur, de la sûreté de sa critique et du caractère scientifique de ses travaux. M. de Paniagua a un réel talent d'écrivain ; il nous doit d'écrire l'épopée des Gonds, la légende de leurs migrations ; créer un thème légendaire, c'est un rare privilège, M. de Paniagua ne voudra pas laisser à d'autres l'heureuse chance de le développer. Il faut le louer en terminant de l'appel qu'il adresse au Ministre de l'Instruction publique pour obtenir en faveur de nos monuments mégalithiques d'énergiques mesures de protection.

L. Marillier.

Henri A. Junod. — **Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa.** — Lausanne, G. Bridel (à Paris, chez E. Lechevallier). 1 vol. in-18 de 327 pages.

Nous avons déjà signalé dans la Chronique (t. XXXVII, p. 482) les travaux de M. Junod sur la religion, le folk-lore et l'organisation sociale des Ba-Ronga : ils sont de haute valeur et constituent une très précieuse contribution à notre

connaissance des populations de race bantoue qui habitent l'Afrique australe. Nous voudrions aujourd'hui donner de son recueil de contes une rapide analyse. Nous parlerons plus longuement, dans l'une de nos prochaines livraisons, de l'important ouvrage qu'il a consacré à l'étude des rites, des coutumes et des pratiques cérémonielles, des mythes et de la structure sociale des tribus qui occupent la région de la baie Delagoa[1].

L'élégant volume où M. Junod a réuni quelques-uns des spécimens les plus intéressants du folk-lore ronga se divise en deux parties ; dans la première, l'auteur passe en revue les divers instruments de musique en usage chez les Ba-Ronga depuis le simple tuyau de jonc (*nanga*), qui sert de flûte aux petits bergers, jusqu'au *timbila* ou xylophone, que les musiciens se procurent chez leurs voisins les Ba-Tchopi, qui habitent à l'embouchure du Limpopo, en passant par la harpe unicorde, dont les jeunes gens se plaisent à jouer, et les trompes en cornes d'antilopes des guerriers ; il expose leur système musical et donne des échantillons des divers types de chants que l'on rencontre chez les populations de race thonga, les paroles sont transcrites en ronga et accompagnées de leur traduction, les mélodies sont soigneusement notées. Beaucoup de ces chants sont des chants improvisés et qui ne survivent guère à la circonstance qui leur a donné naissance, d'autres se transmettent traditionnellement de génération en génération ; tous cependant, chants d'enfants ou d'émigrants, chants de tristesse ou d'amour, chants de « Rongué » (sortes de danses chantées où se miment et se déclament des scènes de la vie quotidienne d'autrefois ou des événements historiques), chants de noces, chants de porteurs et de corvéables, chants de deuil, de chasse ou de guerre, appartiennent à un même système de composition et reflètent les mêmes conceptions politiques et musicales. Les chants des exorcistes, dont M. Junod malheureusement nous parle trop brièvement (pp. 31-33), méritent une mention spéciale ; il semble que pour les sorciers ba-ronga la musique constitue le moyen le plus efficace dont on dispose pour lutter contre les démons : on cherche à réduire, à charmer l'esprit par des chants pour le déterminer à abandonner le corps du malade.

La seconde partie, de beaucoup pour l'historien des religions la plus importante, est entièrement consacrée aux contes des Ba-Ronga. Après quelques rapides détails sur la place que tiennent les contes dans la vie des indigènes, sur les conteurs, sur le caractère traditionnel de ces récits dramatiques et plaisants, les altérations qu'y apporte la fantaisie individuelle, les procédés littéraires qui s'y révèlent (répétitions intentionnelles, refrains, etc.), sur leur signification philosophique (ils incarnent sous une forme saisissante, d'après l'auteur, le triomphe de la sagesse, ou plutôt de l'habileté et de la ruse, sur la force), M. Junod nous présente une classification des « Märchen » qu'il a re-

1) *Les Ba-Ronga, étude ethnographique sur les indigènes de la baie Delagoa*. Neuchâtel, 1898, 1 vol. in-8, de 500 pages.

cueillis; il les a répartis sous cinq chefs principaux : les contes d'animaux, la sagesse des petits, les contes d'ogres, les contes moraux et les contes étrangers[1].

Le héros habituel de ces contes d'animaux, c'est le lièvre; il joue dans le pays ronga le rôle qui ailleurs est dévolu au renard ou au chacal, c'est du reste un rôle qui lui appartient très généralement dans le folk-lore bantou[2]. Mais il est un autre animal qui lui est supérieur encore en habileté, en audace, et en ingéniosité, c'est la *chinana* (*Breviceps mossambicensis*), sorte de grenouille, désignée assez improprement par M. Junod, sous le nom de rainette, qui sort victorieuse des aventures les plus périlleuses et triomphe de toutes les ruses du lièvre, comme dans les contes berbères, le hérisson de celles du chacal. Avec l'aide du caméléon qui lui sert de conseiller et comme de premier ministre, elle réussit à se rendre maîtresse de tous les animaux et à les assujettir à sa volonté. Les tours ingénieux qui lui sont attribués sont mis ailleurs au compte d'autres animaux, tels que la tortue, mais il faut avouer qu'ils se tirent d'ordinaire moins brillamment d'affaire que la *chinana*. Ce premier groupe comprend sept contes : I et II. *Le Roman du Lièvre* (premier et second cycle). III. *L'Epopée de la Rainette*. IV. *Le Lièvre et la Rainette*. V. *Le Lièvre et l'Hirondelle*. VI. *Le Lièvre et la Poule*. VII. *La Sagesse du Caméléon*. Tous ces animaux sont fortement anthropomorphisés et beaucoup d'entre eux semblent doués de connaissances magiques très étendues. Dans le second cycle du roman du Lièvre, apparaît l'arbre mythique du roi des animaux qui figure dans l'un des contes du recueil de M. Jacottet[3]. Dans les contes V et VI, les rôles sont renversés et le Lièvre est joué par l'Hirondelle et par la Poule : la première lui persuade de se faire cuire dans une marmite et la seconde de se couper la tête. — P. 137. M. Junod rapporte sous une forme abrégée une variante de la légende bien connue de l'origine de la mort[4] où un rôle important est donné au

1) Voir le compte-rendu qu'a fait paraître du recueil de M. Junod, dans la *Revue des traditions populaires* (t. XIII, p. 347-352), notre éminent collaborateur M. René Basset : il donne d'abondants parallèles à la plupart des contes des Ba-Ronga.

2) Cf. E. Jacottet, *Contes populaires des Bassoutos*, p. 3-27 ; *Le Petit Lièvre*, et C. Baissac, *Le folk lore de l'île Maurice*, p. 2 sq., 26 sq., 112 sq., 312 sq., 338 sq., 316 sq. ; Steere, *Swahili Tales of Zanzibar*, p. 326 sq., 377 sq. ; M. Basset fait d'ailleurs remarquer qu'on retrouve le lièvre investi des mêmes attributs en dehors de l'aire occupée par les populations de race bantoue, dans le folk-lore par ex. des Yolofs, des Bambaras et des Haoussas.

3) *Contes populaires des Bassoutos*, p. 45 et sq.

4) « Au commencement les hommes sortirent d'un marais de roseaux. Le chef de ce marais envoya le Caméléon dans leur grand village pour leur dire : « Les hommes mourront, mais ils revivront ». Alors le Grand Lézard à tête bleue fut envoyé pour dire aux hommes : « Vous mourrez et vous tomberez en « pourriture ». Le Grand Lézard dépassa le Caméléon et arriva le premier dire aux gens : Vous mourrez et vous tomberez en pourriture. » Lorsque le Caméléon arriva à son tour, on lui dit : « Nous avons déjà reçu un autre message, il nous « est impossible d'accepter le tien. » Voilà pourquoi les hommes meurent et ne ressuscitent plus. »

caméléon. Il figure aussi dans un conte fort curieux (VII) qui semble se rattacher au cycle des *Swan-maidens* : par sa sagesse, il réussit à épouser une jeune fille, dont le teint éblouissant indique peut-être une origine céleste et dont la mère semble magicienne. Les travaux habituels aux femmes sont interdits à la nouvelle épousée (« Sache que notre fille ne cuit pas ; elle n'écosse pas le maïs ; elle mange assise, il faut que d'autres cuisent pour elle »). Un jour, elle viole cette interdiction rituelle, ce tabou qui est mis sur elle, et aussitôt elle disparaît sous la terre avec tout ce qui lui appartient [1].

Le second groupe renferme quatre contes (VIII. *L'Homme au grand coutelas*, IX. *Piti, le berger*. X. *Moutipi*. XI. *Le Petit Détesté*) qui appartiennent à une famille de récits qui a des représentants nombreux dans le folk-lore de presque tous les pays ; c'est toujours un enfant faible, maladif, méprisé ou persécuté qui triomphe de tous les périls et souvent tire de peine ceux-là même qui le dédaignaient et le maltraitaient, qui parfois aussi se venge de la façon la plus terrible de ceux qui lui ont fait du mal. Il semble que, la plupart du temps, il ne doive d'ailleurs son salut qu'à sa supériorité dans les arts magiques. Dans le premier de ces récits merveilleux apparaît une sorte de cannibale surnaturel, d'ogre auquel les dix filles de Maçingue n'échappent que grâce à l'ingéniosité et à la hardiesse de leur petite sœur, fillette toute couverte de dartres et dédaignée de tous [2]. Le petit berger Piti est une sorte de nigaud volontaire, de finaud qui dissimule sa finesse et qui réussit à se soustraire à ceux qui exploitent sa bonne volonté par des artifices magiques (il pile des morceaux de viande carbonisés dans une coque de fruit avec un peu de terre et tous ceux qui lui reprochent de « s'amuser à des jeux de petite fille » tombent morts aussitôt. — Le village est bientôt dépeuplé, mais il ressuscite ceux qu'il a fait périr et qui dorénavant sont envers lui déférents et respectueux). Il y a dans l'histoire de Moutipi [3] plusieurs traits intéressants à relever : le thème est l'un des plus habituellement rencontrés dans les « Märchen » des divers pays : une femme a promis à un être surnaturel, ici le Lion-homme, qui lui a fait cadeau d'une gazelle, l'enfant dont elle était enceinte ; elle s'ingénie à éluder, lorsque l'enfant est né et a grandi, la promesse dont le Lion vient exiger l'exécution ; il lui faut cependant se résigner à obéir, mais Moutipi averti par des plumes merveilleuses qu'il porte sur la tête échappe à toutes les embûches qu'elle lui tend, avec le désir, il faut le reconnaître, de ne l'y pas voir tomber. Le Lion dépité finit par emporter la mère à la place de l'enfant. Moutipi devient ensuite le favori d'un chef dont les familiers tentent par mille ingénieux moyens de le faire périr, mais ses plumes le protègent et il se tire indemne de tous les multiples périls où il a été engagé. Il fait

1) Cf. E. Jacottet, *loc. cit.*, p. 236 sq., 259 sq.
2) Cf. Heli Chatelain, *Folk-tales of Angola*, p. 103. Les ressemblances sont frappantes entre ces deux récits.
3) Elle a un parallèle exact dans l'histoire de Namcouticouti (C. Baissac, *Le folk-lore de l'île Maurice*, p. 96-111).

à la fin mourir par des pratiques de sorcellerie, apparentées aux pratiques de magie sympathique, tous les habitants du pays et ressuscite ensuite en les touchant de son fouet ceux-là seuls qui lui plaisent. Dans l'histoire du Petit Détesté intervient l'épisode de la naissance surnaturelle; une femme se lamente d'être la seule parmi les épouses de son mari qui demeure stérile. La Colombe la console et lui fait avaler un pois merveilleux dont naît un enfant, seule elle met au monde un fils, les autres épouses n'enfantent que des souris. Le mari désavoue la paternité de Sidioulou, l'enfant merveilleux, et le lance sur les épines. Sa mère le recueille et le confie à l'Hippopotame qui l'élève au fond des eaux. Il revient triomphant lors de la fête célébrée par les autres femmes en l'honneur de leurs enfants-souris : il est « tout blanc, brillant et magnifique », comblé de richesses et est investi de dons merveilleux; son père est fier de lui et donne les souris à manger à leurs mères en un festin trompeur. Sur les recommandations de l'Hippopotame, Sidioulou épouse une malheureuse fille toute couverte d'ulcères et de crasse, et qui se transforme aussitôt en une femme d'une beauté splendide. Malgré Sidioulou, elle veut aller faire visite à ses parents et les familles de ses rivales malheureuses lancent contre elle des membres humains, jambes, bras, tête, ventre, dos, etc. qui la dévorent.

Les ogres qui apparaissent dans les contes du troisième groupe (XII. *Nyandzoumoula-ndéngéla, le mangeur d'hommes*; XIII. *Ngoumbo-Ngoumba*; XIV. *Nouamoubia, le vainqueur des ogres*; XV. *Namachouké, ou la curiosité punie*) ne sont pas seulement des cannibales, mais des êtres surnaturels, des monstres « avaleurs », personnages qui figurent assez habituellement dans les récits mythiques et les légendes héroïques de la race bantoue et spécialement dans ceux des Zoulous[1]. Dans le premier de ces contes le rôle essentiel appartient à un petit garçon qui a été englouti par le mangeur d'hommes et qui erre jusqu'à ce que l'on ait, en fendant le ventre au monstre, rendu la liberté à tous ceux qui y étaient enfermés avec lui. — Nouamoubia est un enfant merveilleux qui avant de naître s'échappait déjà du sein de sa mère à l'appel de son père qui lui enseignait toutes choses avant que fût arrivé le moment normal de son entrée dans le monde. Son père qui sent en lui un rival veut le perdre, mais doué d'une force surnaturelle, en cinq jours et sans manger, il est devenu adulte, il tue sans efforts les plus féroces des bêtes sauvages et va chercher du feu dans le village des ogres, des Chiboubouléhabi, ils veulent le dévorer, mais il leur échappe et fuit devant eux comme un nouveau Jason[2]. Cependant ils réussissent à s'emparer de son père et le mangent. Pour se venger, il revient parmi eux, gagne leur confiance, épouse toutes leurs filles, les enivre et les brûle vifs.

Les contes moraux (XVI. *La Jeune Fille et la Baleine*; XVII. *La Route du ciel*; XVIII. *Halundi et Mayiniana*; XIX. *Nabandji, la Fille aux crapauds*; XX. *Le Chat de Titichane*; XXI. *La Femme paresseuse*; XXII. *L'Année de la famine*;

1) Voir, par ex., Callaway, *Zulu Nursery Tales*, p. 84 et seq.
2) Cf. A. Lang, *Custom and Myth*, p. 87 et seq. : *A far travelled tale*.

XXIII. *Saboulana, l'amie des dieux*; XXIV. *La Bienfaisance récompensée*) ne me paraissent point avoir toute la signification morale que leur assigne M. Junod, et la plupart me semblent n'être que des récits merveilleux, des fragments d'épopée héroïque ou plaisante, telle par exemple que l'histoire de la petite sœur de Chichingouane qui, enterrée vive par ses sœurs, trouve un refuge dans le ventre d'un énorme poisson, « où il y avait beaucoup de monde, des gens qui labouraient leurs champs, des richesses, de l'argent en quantité », puis revient vers les siens, les comble de bienfaits et sauve de leur propre imprudence et de leur entêtement Chichingouane elle-même et les autres filles de son père, qui s'étaient aventurées au pays des ogres, des gens de Makèniy. Dans le conte suivant, dont le thème est le thème bien connu du voyage au ciel, l'idée morale apparaît plus nette : de deux sœurs, c'est celle-là seule qui a su se montrer complaisante et docile qui réussit dans sa difficile entreprise; la vieille dont il ne faut pas mépriser les recommandations et les animaux secourables jouent un rôle prééminent dans le récit. C'est encore la violation d'une défense qui entraîne la mise à mort de Halandi par les sala-grosses têtes (fruits à coque très dure). L'histoire de Nabandji en revanche est dénuée de tout caractère moral : c'est l'histoire d'une femme qui se transforme en *chitchweya* (animal fantastique, analogue à notre licorne) pendant la nuit et se nourrit d'herbe verte et de crapauds. Le mari surprend son secret, lui chante durant le jour les paroles magiques qu'elle chante la nuit, la transformation a lieu sous ses yeux et elle le quitte pour toujours. Dans le *Chat de Titichane* apparaît la conception à la fois de l'âme extérieure et de la forme animale de l'âme; peut-être aussi le chat est-il le totem du clan de Titichane : la vie de tous les membres du clan dépendait de celle du chat, et quand le mari de Titichane le tue, ils meurent tous, mais seulement lorsqu'ils ont jeté les yeux sur son cadavre, dont la vue est pour eux mortelle. Le seul conte où interviennent directement les dieux est l'histoire de Saboulana, qui apaise par des invocations et des chants les divinités irritées contre les gens de sa tribu, qui avaient labouré et semé sans leur rendre de culte. On ne voit pas clairement s'il s'agit de divinités phytomorphiques ou de morts magnifiés. La dernière histoire de ce groupe est bien une histoire morale ; c'est celle d'un jeune homme, qui par ses bienfaits, s'était fait aimer de tous et qui, condamné à mort, à la suite d'aventures de divers ordres, obtint de son geôlier de l'éventer après l'exécution avec un éventail fait de feuilles magiques. Il ressuscite et rend à la vie par le même procédé la fille du roi qu'il épouse : ce sont des oiseaux qui lui avaient révélé les propriétés merveilleuses de ces feuilles.

Parmi les contes d'origine étrangère (XXV. *Les Aventures de Djiwaô*; XXVI. *Bonnouaçi*; XXVII. *Les trois vaisseaux*; XXVIII. *Likanga*; XXIX. *Le Jeune Garçon et le Grand Serpent*; XXX. *La Fille du Roi*), l'un, *Likanga*, est un échantillon du folk-lore des Ma-Koua de Mozambique; c'est l'histoire d'un personnage qui faisait périr de faim toutes ses épouses les unes après les autres; puis les

précipitait dans une sorte d'abîme, voisin de sa maison ; les choses duraient depuis longtemps ainsi quand se présenta, pour devenir sa femme, une jeune fille qui a su ne pas faire fi des avis d'une vieille décrépite, qui se trouve sur la route et qui lui révèle que lorsque son mari voudra l'empêcher de manger, elle n'a qu'à l'appeler par son nom de Likanga ; elle obéit à ces instructions, aussitôt il revêt ses plus beaux habits et va se jeter à l'eau.

Les trois premiers contes sont ou bien des contes européens ou arabes profondément modifiés et altérés par les conteurs ronga ou bien des contes bantous où des éléments étrangers sont venus se mêler. Les aventures de Djiwaô (João) sont une variante d'un conte célèbre, l'*Ogresse et les deux frères*[1] ; le *life-token* y apparaît comme dans toutes les légendes du cycle de Persée, et l'anneau magique pareil à l'anneau et à la lampe d'Aladdin. Quant au procédé pour recouvrer cet anneau que lui a soustrait sa femme, et qui consiste à le lui faire reprendre dans la bouche par une souris, il se retrouve sous une forme plus ou moins modifiée dans un très grand nombre de variantes dont M. Basset a groupé les principales dans les notes qu'il a mises à un conte de la même famille qu'il a recueilli au Mzab[2]. Le héros se tire de toutes difficultés grâce à l'assistance d'un cheval merveilleux qui lui rend les mêmes services que la cavale blanche de Tregont-à-Baris[3]. A la fin du récit se place un épisode qui revient souvent dans les contes bantous. Djiwaô détermine son ennemi, le chef qui veut le tuer, à se faire cuire lui-même dans une marmite où il entre dans l'espoir d'en sortir couvert de riches parures. La lutte de finesse et de ruse entre Bonsouaçi et le gouverneur portugais est l'adaptation à des conditions locales d'un thème qui se retrouve dans presque tous les folk-lores[4]. Le conte des *Trois vaisseaux*, d'après M. Basset, est « une version altérée et écourtée d'une histoire des Mille et Une Nuits où trois princes possesseurs chacun d'un objet merveilleux se disputent la main d'une jeune fille à laquelle leurs talismans leur donnent des droits égaux (*Histoire du prince Ahmed et de la fée Péri Banou*) ». C'est encore d'un conte des Mille et Une Nuits, *L'Ane, le Taureau et le Fermier*, que M. Basset rapproche *Le Jeune Garçon et le Grand Serpent*. Il faut d'ailleurs remarquer que M. Junod donne ce conte comme étant d'origine « musulmane », indienne ou arabe ; les variantes connues en sont nombreuses, celle qui se rapproche le plus de la version ronga est la version recueillie au Bornou[5]. Le dernier conte (*La Fille du Roi*) est

1) Cf. René Basset, *Nouveaux contes berbères*, 1897, p. 304-326, où un très grand nombre de variantes et de parallèles sont indiquées. Voir aussi, Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*.

2) R. Basset, *loc. laud.*, p. 343-350.

3) F.-M. Luzel, *Contes populaires de Basse-Bretagne*, I, p. 98 et seq.

4) Voir, par ex., F.-M. Luzel, *Veillées bretonnes*, p. 208-256 : Les finesses de Bilz ; cf. E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, p. 108-120, II, p. 354 ; C. Baissac, *Le folk-lore de l'île Maurice*, p. 44-57 : *Histoire du bonhomme Francœur* ; G. Ferrand, *Contes populaires malgaches*, p. 226 sq.

5) Cf. R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, p. 327-332. Deux des contes angolais, recueillis par M. H. Chatelain, en reproduisent du reste quelques traits

de provenance certainement portugaise. Sefa, l'une des conteuses de M. Junod, lui dit en effet qu'il avait été rapporté aux indigènes par de jeunes Ba-Ronga, travaillant à Lourenço-Marques pour des Portugais. Ils l'avaient entendu conter à leurs maîtres en portugais et l'ont redit en ronga à leurs mères qui lui ont donné la forme sous laquelle il a été recueilli. Le double thème est celui du voyage en enfer (il est fait par un hardi soldat qui tue Satan et rapporte sa tête au roi) et de la Princesse vampire, dont le héros réussit à triompher par sa ruse, qu'il délivre de « Satan » et finit par épouser.

Il faut remercier M. Junod d'avoir mis à notre disposition ces précieux spécimens du folk-lore ronga; la forme élégante et gracieuse qu'il a su donner à son livre, les curieuses et fines illustrations dont l'ont enrichi ses collaborateurs, ajoutent aux contes qu'il renferme un attrait de plus et achèvent d'assurer son succès.

L. Marillier.

F. Coillard. — **Sur le Haut-Zambèze. Voyages et travaux de mission.** — Paris et Nancy, Berger-Levrault et Cie, 1898, 1 vol. pet. in-4° de xxviii-590 pages.

M. F. Coillard, qui avait été longtemps missionnaire dans le Lessouto, fut chargé en 1877 par les représentants des diverses églises du pays des ba-Souto, de porter l'enseignement évangélique aux populations riveraines du Limpopo et du cours moyen et supérieur du Zambèze; il tenta d'abord de fonder une station chez les ba-Nyaï, qui habitent au nord du Transvaal, à l'ouest du pays de Gaza, dans la région que baigne le Limpopo, mais l'hostilité montrée à ses projets par les chefs ma-Tebélé (les ba-Nyaï étaient les tributaires et presque les sujets de Lobengula), l'obligea à renoncer à son entreprise; elle ne déplaisait point au fond au souverain intelligent et ambitieux qui régnait à Boulouwayo, mais il était obligé de ne point entrer ouvertement en conflit sur une question, après tout secondaire à ses yeux, avec les guerriers dont l'assistance lui était indispensable. M. Coillard dut donc chercher un champ nouveau à son activité missionnaire; il le trouva au pays des ba-Rotsi. Les ba-Rotsi, qui habitent la rive septentrionale du Zambèze, depuis les abords des chutes Victoria jusqu'au pays des ba-Lounda, étaient autrefois les sujets des ma-Kololo, bandes de guerriers qui avaient émigré du Lessouto vers le nord, et avaient réussi à fonder une grande monarchie militaire, analogue à celle des ma-Tebélé, mais d'organisation plus perfectionnée et plus savante. Ils avaient recouvré leur

essentiels. Voir par exemple, *loc. cit.*, p. 222 sq. L'épisode initial qui se retrouve en un très grand nombre de contes constitue sous une forme un peu différente le début de l'*Histoire de Moutipi*. Cf. Cosquin, *loc. laud.*, I, p. 158 sq.

ndépendance et avaient massacré leurs anciens maîtres : ils étaient devenus à leur tour le peuple dominant sur le Haut-Zambèze, mais ils avaient gardé en grande partie les coutumes, les habitudes, l'organisation qu'avaient importées chez eux leurs souverains venus du sud et continué à parler le sé-souto. Au prix de mille fatigues et de mille périls, à travers des difficultés sans nombre faites pour lasser la plus robuste patience, M. Coillard, vaillamment secondé par son admirable femme, réussit à fonder une première station missionnaire à Sechéké, puis une seconde à Séfoula, tout au voisinage de la capitale du roi Lewanika et il parvint enfin à s'installer dans cette capitale même, à Léalouyi, tandis que deux autres postes étaient créés l'un à Nalolo et l'autre à Kazoungoula; la mission française du Zambèze était dès lors définitivement organisée. Il y avait fallu plus de quinze ans. M. Coillard poussa du reste plus loin ses explorations vers le nord et remonta le Zambèze jusqu'à Kakengé.

C'est avant tout un livre d'édification que le livre où l'héroïque missionnaire raconte avec une touchante simplicité ses déboires et ses joies, ses travaux, ses tribulations de toute sorte, sa vie de toutes les heures, vie de piété, de combat et de misère. Mais on y trouve en même temps sur l'histoire politique de ces petites monarchies militaires de l'Afrique australe les plus abondants et les plus précieux renseignements et aussi sur la tournure d'esprit des noirs, la forme de leur sensibilité, les jugements qu'ils portent sur notre civilisation et nos croyances, les relations des diverses classes sociales entre elles, du souverain et des sujets, des parents et des enfants, la condition des femmes et des esclaves, l'état économique de ces régions encore mal explorées. Et bien que M. Coillard ne se soit pas donné pour tâche spéciale de nous renseigner sur les croyances, les coutumes et les rites des Zambéziens, l'historien des religions a plus d'un fait important à relever en ces pages écrites par un homme que l'œuvre même à laquelle il s'était voué a contraint d'étudier de près les façons de penser et d'agir des indigènes ; nous ne mentionnons ici que les principaux : P. 24. Purifications rituelles qu'ont à subir les étrangers en pénétrant sur le territoire d'une tribu, cf. p. 309. — P. 46. La divinité fluviale des chutes Victoria ; « elle est malfaisante et cruelle, aussi les indigènes lui font-ils des offrandes pour se concilier sa faveur, qui d'un collier de perles, qui d'un bracelet ou d'un objet quelconque qu'il lance dans l'abîme en se livrant à des incantations lugubres en parfaite harmonie avec leur effroi. » — P. 150. Les divinités des cataractes chez les ba-Rotsi (il semblerait qu'elles soient habitées par Nyambé, le dieu suprême, mais M. C. ne le dit pas explicitement). — P. 151. Culte des anciens rois. Couleur blanche des offrandes (verroterie, calicot, etc.) qu'il convient d'y déposer. — P. 179. Un criminel se jette à l'eau ; si les crocodiles ne le dévorent pas, on lui fait grâce, c'est que les dieux en effet veulent l'épargner. — P. 185. Le grand serpent à plusieurs têtes des rapides de Matumé, c'est un monstre qui avale canots, bagages et rameurs ; on l'apaise par des offrandes ou on triomphe de lui par des charmes magiques. — P. 188. Le se-

cond personnage du royaume est une reine, sœur ou quelquefois mère du roi et qui a un pouvoir presque égal au sien ; elle a sa capitale à elle, ses ministres et sa cour, et aussi, semble-t-il, le même caractère sacré que le roi. — P. 191. Les cultes ancestraux chez les ba-Rotsi, cf. p. 364-65. — P. 196. Puissance magique du roi, ses fonctions rituelles : sacrifices au soleil, à la lune, aux mânes des ancêtres, cf. p. 243. Fête de la Nouvelle Lune. — P. 196. Origine mythique des rois ba-Rotsi. Ils descendent d'un dieu. Caractère sacré de leurs tombeaux. Lieux de refuge. — P. 226. Conjuration des dieux hostiles. Emploi de la salive. — P. 246 et 251. Ordalies auxquelles sont soumis les sorciers. — P. 262. Le culte des animaux domestiques chez les ba-Souto. — P. 267. Cérémonies célébrées au moment de partir pour une expédition guerrière. La prêtresse et prophétesse de guerre (*sébimbi*) qui porte la corne medecine (*sékourouroumé*), cf. p. 312. — P. 274. Croyances superstitieuses relatives à la lune. « Malheur à l'homme qui, revenant de voyage ou de la chasse, oserait rentrer à son foyer quand la lune va s'éteignant. » — P. 277. Princesse qui tient sous son pouvoir la sécheresse, la grêle et les épidémies. Elle tient enfermée dans une urne la petite vérole, et possède le secret de la jeunesse éternelle. — P. 302 (et *passim*). La divination par les osselets et par les animaux empoisonnés. — P. 312. La barque sacrée du roi (*Nalikouanda*). — P. 346. Interdictions rituelles qui pesent sur les femmes qui ont fait une fausse couche et leurs maris, cf. p. 408. — P. 402. Coutumes observées lors des orages. — P. 442. Les *ma-Mbounda* (devins). — P. 518. Précautions prises contre le mauvais œil. — P. 535-536. Culte de Mbobo, le premier roi à demi légendaire des ba-Rotsi. — P. 543. La magie et les sacrifices chez les ba-Loubalé et les ba-Lounda. — P. 549. La fraternisation par le sang. (Chez les ba-Loubalé et les ba-Lounda — le pouvoir des chefs ne passe pas à leurs fils, mais aux fils de leurs sœurs).

A vrai dire, ce sont moins ces détails épars qui font la valeur du livre de M. C. que l'image précise qu'il permet de se faire des ba-Rotsi, la connaissance d'ensemble qu'il nous donne de leur vie sociale et de la structure de leur esprit.

L'intérêt de l'ouvrage, que MM. Berger-Levrault ont édité avec un véritable luxe, est considérablement accru par les quarante belles planches qu'il renferme et qui reproduisent, d'après des photographies, des sites de la région zambézienne et surtout des types d'indigènes des diverses tribus. Deux cartes, et deux très beaux portraits, l'un de M. Coillard, et l'autre de sa vaillante compagne qui repose maintenant à Sefoula, viennent donner un nouveau prix à ce noble livre, écrit par un homme de courage, de foi et de bonté.

L. Marillier.

J. Déchelette. — **Le bélier consacré aux divinités domestiques sur les chenets gaulois**, avec 31 figures (extrait de la *Revue archéologique*, t. XXXIII, 1898).

M. D. énumère les trente-neuf exemplaires de chenets en terre cuite que l'on a trouvés dans la Gaule transalpine. Ces chenets ressemblent à ceux de la Haute-Italie; comme eux, ils sont en argile et se terminent par une tête d'animal. Mais tandis que à Bologne l'animal est un cheval, dans la Gaule, il est uniformément un bélier.

M. D. suppose que la tête de bélier qui apparaît sur les chenets est un symbole religieux. Il rappelle que dans l'iconographie indoue le bélier accompagne la divinité bienfaisante du feu, et que l'Hermès hellénique est figuré tenant sur les épaules le bélier qu'il se dispose à immoler. Ce qui serait plus probant que ces comparaisons, ce sont les monuments assez nombreux en Gaule dans lesquels apparaît le bélier et que M. D. énumère (p. 32); il y ajoute avec raison (p. 36) les nombreux dragons et serpents à tête de bélier; on pourrait de plus remarquer que les cornes du Cernunnos du Musée de Cluny semblent être des cornes de bélier. Mais nous ignorons complètement quelle était dans ces monuments figurés la signification du bélier; nous ne pouvons affirmer que le bélier y représentât une idée analogue à celle que symbolisaient les *Lares* romains. De plus, de ce qu'un animal est un symbole mystique dans une religion déterminée, on ne peut conclure que toutes les figures de cet animal sur les monuments ont cette signification symbolique. Si nos chenets, au lieu de têtes de chien ou de lion, portaient des têtes d'agneaux, personne n'en voudrait conclure qu'ils représentent l'agneau mystique de l'iconographie catholique. Le bélier des chenets trouvés en Gaule peut être un symbole, ni plus ni moins que le chien des chenets français, que le bouc ou le bélier des *feuerböcke* allemands; mais comme eux, il peut être aussi, tout simplement, une conception artistique, un motif d'art décoratif. M. D. dit (p. 28) que si le bélier n'était qu'un ornement, il n'aurait pas été reproduit avec cette uniformité, le propre de la fantaisie de l'artiste étant de varier sans cesse ses créations. Mais pendant combien de temps les chenets ont-ils en France porté des têtes de chien? La forme des ustensiles affectés à un usage bien déterminé varie le plus souvent très peu. Je ne suis donc pas tout à fait persuadé, malgré l'ingénieuse démonstration de M. D., que le bélier fût le symbole du sacrifice offert aux âmes des ancêtres sur l'autel du foyer.

Quant à l'origine gauloise des chenets à tête de bélier, elle semble établie par le fait que tous ces chenets ont été trouvés dans la Gaule transalpine. Mais, d'autre part, M. D. nous rappelle un texte de Cicéron (*De leg.*, II, 2) où il est dit que c'est un bélier que l'on sacrifie aux Lares, et ajoute que dans l'art romain, la tête ou le crâne du bélier décore un grand nombre de cippes et de sarcophages. Enfin, si l'on remarque que sur le seul chenet qui porte une inscription

on lit, suivant l'excellente restitution de M. D., *Laribus Augustis*, on arrive à se demander si ces chenets n'ont pas été introduits en Gaule par les Romains, et, pour le cas où ils seraient symboliques, si l'idée qu'ils représentent n'est pas une idée romaine. Si cette hypothèse était quelque jour démontrée, la brochure de M. D. ne perdrait que fort peu de son intérêt; elle nous présenterait encore un ensemble de faits bien classés et clairement exposés.

G. Dottin.

L. A. Milani. — **Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica.** 1er fascicule. — Florence, Barbera, 1899.

M. L. A. Milani, le savant directeur du Musée archéologique de Florence, vient d'entreprendre la publication d'une nouvelle revue d'archéologie et de numismatique, qui nous paraît appelée à rendre les plus grands services. Cette publication est intitulée : *Studi e Materiali di Archeologia e Numismatica*. Le premier fascicule en a paru tout récemment.

Dans une courte préface, M. Milani expose fort nettement ce qu'il veut faire : d'une part, comme le font d'autres revues, expliquer et interpréter les documents archéologiques ; d'autre part, augmenter le nombre de ces documents accroître, pour ainsi dire, le matériel de cette science, en décrivant des monuments jusqu'alors « inconnus, peu connus ou mal connus », et de préférence les collections possédées soit par les musées provinciaux ou municipaux d'Italie, soit par des particuliers.

Chaque fascicule se trouvera ainsi divisé en deux parties. La première partie sera composée d'articles de fond, plus ou moins étendus, consacrés à des études d'archéologie ou de numismatique ; la seconde partie, appelée *Appendice museografica*, imprimée en caractères plus petits et sur deux colonnes, renfermera un inventaire descriptif et détaillé de collections publiques ou privées. Et tel est bien en effet le double caractère du premier fascicule que nous avons sous les yeux. La première partie (p. 1-155) renferme des articles dus à M. Milani lui-même, à M. G. Patroni, conservateur-adjoint du Musée de Naples, à MM. Pellegrini, Mancini, Correra. En voici les titres :

I. *I bronzi dell' Antro Ideo Cretese, primi monumenti della religione e dell' arte Ellenica*, par L. A. Milani.

II. *Nota esegetica sulla stele di Amrit e sul principal rilievo rupestre di Iasili-Kaia (saggio di Teogonia Hettea)*, par le même.

III. *Medaglione Commodiano dell' Asiarca L. Aurelio (La religione di Stato al tempo di Commodo)*, par le même.

IV. *Due anfore Ruvestine del Museo nazionale di Napoli*, par M. G. Patroni,

V. *Sfinge e Satiri in un cratere della collezione Vagnonville*, par M. Aug. Mancini.

V *bis*. *Tumulo, sfinge e Satiri nel cratere Vagnonville*, par L. A. Milani.

VI. *Sul culto di Leucothea in Napoli*, par L. Correra.

VI *bis*. *Ino-Leucothea, immagine dell'acqua e dell' aria*, par L. A. Milani.

VII. *Fregi arcaici Etruschi in terracotta a piccole figure*, par G. Pellegrini.

VIII. *L'Artemis di Castiglion della Pescaia*, par L. A. Milani.

Pris à part et lu isolément, chacun de ces articles serait déjà d'un vif intérêt, tant pour l'abondance, la précision et la sûreté des renseignements qu'il renferme que pour l'importance des conclusions auxquelles il aboutit. S'il est permis de faire un choix parmi ces études, nous signalerons particulièrement les articles de M. Milani sur les *Bronzes trouvés dans la grotte du Mont Ida en Crète*, et sur *la stèle d'Amrit*, ainsi que le travail de M. Pellegrini sur les *Fresques étrusques archaïques en terre cuite à petites figures*. En outre, si les sujets traités sont fort variés, l'ensemble formé par les dix articles de ce premier fascicule ne manque pas d'unité. Dans la préface, M. Milani annonce qu'il consacrera une grande place à la religion, « qui doit devenir, dit-il, comme le fondement d'une nouvelle herméneutique des monuments. » Et, en effet, la tendance très marquée de M. Milani et de ses collaborateurs est de trouver dans la mythologie et dans l'histoire des religions l'explication de la plupart des types, motifs et sujets reproduits sur les monuments antiques. Il n'est point, d'après M. Milani, un seul détail qui n'ait sa valeur religieuse : là où beaucoup d'archéologues verraient simplement et naturellement un motif de décoration, le savant italien voit un symbole. Certes nous reconnaissons que cette méthode peut donner des résultats intéressants et fournir des explications vraisemblables à des scènes ou à des groupes restés jusqu'à présent énigmatiques ; nous craignons pourtant qu'en l'appliquant partout on ne dépasse un peu la mesure, et que des disciples de M. Milani, moins armés que lui de connaissances multiples et sûres, ne tombent dans la fantaisie. Ce n'est là qu'une appréhension ; mais nous l'éprouvons, et nous croyons devoir l'exprimer très franchement, ne fût-ce que pour mettre très respectueusement M. Milani en garde contre les excès de sa propre méthode.

La seconde partie du premier fascicule contient : 1° la description minutieuse d'armes et d'autres ustensiles votifs trouvés dans deux cachettes près de Telemone ; 2° l'inventaire des terres cuites qui font partie de la collection du marquis Bonaventura Chigi à Sienne. Nous ne saurions assez dire combien de telles publications sont utiles à la science ; il faut remercier M. Milani de cet Appendice museographique, plus encore que des études remarquables groupées dans la première partie du fascicule ; il faut souhaiter très sincèrement et très vivement que le succès réponde à ses efforts ; s'il en est ainsi, chaque fascicule sera, pour les historiens de l'antiquité en général, et en particulier pour les

historiens des mythologies et des religions antiques, une véritable et très précieuse mine de documents presque tous inédits, presque tous aussi d'accès très difficile, pour ne pas dire impossible.

Les *Studi e Materiali di Archelogia e Numismatica* sont édités avec le plus grand soin par la typographie Barbera. Le texte est parfaitement imprimé en caractères d'une lecture agréable et facile. Plusieurs planches hors texte et de très nombreuses gravures dans le texte ajoutent encore à la valeur de la publication.

Tous les archéologues, tous les historiens des civilisations classiques remercieront M. Milani d'avoir entrepris cette œuvre, le féliciteront de l'avoir si brillamment inaugurée, lui souhaiteront le succès le plus vif et le plus complet.

J. Toutain.

Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, *ediderunt Socii Bollandiani.* Fasc. I. *A-Caecilia.* — Bruxelles, 1898, in-8, 224 pages.

Chacun connaît le dernier « article » qui termine le second volume de Potthast [*Wegweiser durch die Geschichtswerke... bis* 1500... 2. Auflage. Berlin, 1896, pages 1129-1646][1] : la bibliographie hagiographique qu'il contient comprend trois sortes de renseignements, relatifs aux manuscrits, aux textes imprimés, aux études plus ou moins critiques dont chaque saint a été l'objet. Les savants Jésuites qui continuent de nos jours l'œuvre de Bolland ont repris et développé ce travail. On sait avec quel succès ils poursuivent, dans les grandes bibliothèques de l'Europe, le dépouillement des manuscrits hagiographiques ; un jour viendra, je l'espère, où ils nous donneront une bibliographie historique et critique des ouvrages traitant de cette science qu'ils ont faite leur ; ils ont déjà commencé, enfin, le catalogue des textes imprimés qu'elle étudie : la *Bibliotheca Hagiographica Graeca* a paru naguère ; et voici que s'annonce, par un premier fascicule qui ne compte pas moins de 1490 numéros pour les deux lettres A et B, la *Bibliotheca Hagiographica Latina.*

Derrière les noms des saints groupés par ordre alphabétique, on a voulu « *cataloguer les éditions de tous les documents hagiographiques écrits en latin antérieurement au* XVI*e* *siècle* », passions, translations, miracles, etc... ; les collections édifiantes du Moyen-Age, les collections critiques des temps modernes ont été dépouillées ; ont été dépouillés de même les ouvrages spéciaux de Rufin, de Grégoire de Tours et de Grégoire le Grand, de Bède et d'Aldhelme ainsi que les plus importants des *Gesta Episcoporum.* Les bréviaires incunables ont été

1) Rappelons en note la bibliographie hagiographique que l'on trouve dans le *Répertoire des Sources Historiques du Moyen-Age* (*Bio-bibliographie*) d'Ulysse Chevalier.

laissés de côté, certains recueils de miracles ont été « détaillés chapitre par chapitre. C'est que l'expérience a appris que ces recueils ne présentaient dans les divers manuscrits, ni le même ordre, ni la même étendue. »

Autant qu'on en peut juger par le fascicule paru, la bibliographie bollandiste est plus complète, plus précise, plus critique que celle de Potthast. Plus complète : il suffira ici d'un exemple; Potthast indique trois éditions de textes à propos d'Agapitus de Préneste; les Bollandistes en indiquent dix-sept ; — plus précise : ils publient les *incipit* et les *desinit* de chaque pièce ; — plus critique : ils groupent les éditions à la suite de chaque pièce ainsi déterminée. On regrette qu'ils aient omis les textes damasiens et pseudo-damasiens : les *elogia* d'Adrias, d'Adauctus, d'Agapitus, d'Agathe, d'Agnès, d'Alexandre et d'André ne sont pas cités ; est-ce que les documents épigraphiques seraient systématiquement exclus ? On regrette encore que les *desinit* ne donnent pas les *clausulae* : il en est de différents types (*qui vivit et regnat*... ou bien *cui honor, et gloria*...), ce qui n'est pas indifférent pour le classement des textes[1]. Quoi qu'il en soit, la *Bibliotheca Hagiographica Latina*, lorsque les deux volumes auront paru, constituera un merveilleux instrument de travail : avec les hagiographes, tous les médiévistes en tireront le plus utile parti[2]. Il en faut très vivement remercier les Bollandistes.

Albert Dufourcq.

W. N. Kharouzina. — **Contes des Inorodtsys russes**. — Moscou (Mamontova), 1898, in-8, 300 p. (en russe).

Ce recueil, ainsi que nous l'annonce dans une courte préface M. Victor Mikhaïlowski, l'auteur bien connu du « Chamanisme », n'a aucune prétention scientifique. Il est destiné à éveiller la curiosité des enfants, à exciter leur imagination, à créer aussi un lien de sympathie entre les petits Russes et les Inorodtsys (peuples de race non-slave) qui habitent l'Empire. L'auteur et les membres des Sociétés d'Ethnographie de Pétersbourg et de Moscou espèrent aussi, par ce

1) Voici quelques notes dont on pourra, peut-être, tirer parti : L'édition de la *Vita Abbani Magharnuidhiensis* at. donnée dans les *Acta S. S.* au 27 octobre (XII, 276) n'est pas citée ; même observation pour l'Anastasie du 28 octobre. Aurelianus et Alexander Romanus, le martyr de Druzipara, sont oubliés : leurs gestes latins ont pourtant été édités dans les *Acta S. S.* mai V, 129 et mai III, 192. — Où et quand ont paru les *Anecdota* Joh. Gielemans cités au n° 1412 ?

2) Mais on n'y doit pas chercher, comme on l'a dit (*Revue Critique*, 1-9 janvier 1899, p. 10-11), « une liste de tous les noms latins de saints,... une sorte de martyrologe universel conçu à un point de vue tout objectif » : le calendrier hiéronymien nous donne les noms d'un très grand nombre de saints, dont aucun texte imprimé n'illustre l'histoire.

recueil éveiller chez les enfants le goût des recherches ethnographiques; le champ est vaste, la moisson commence à peine. Pourtant les gerbes s'entassent nombreuses déjà, mais trop souvent hors de la portée des ethnographes de France.

L'auteur a dû supprimer quelques traits trop brutaux, abréger certains épisodes, en développer légèrement d'autres, mais a eu le talent de ne rien faire perdre aux contes de leur saveur originale.

Pour chaque peuple il y a d'abord une courte introduction ethnographique accompagnée de dessins d'après des photographies figurant des habitations, des types, des groupes. Puis viennent un ou deux contes choisis dans les grands recueils dont la liste détaillée se trouve à la fin du volume. Chaque conte est accompagné de notes explicatives qui montrent que l'auteur est fort au courant des mœurs et des croyances propres aux Inorodtsys de l'Empire russe.

Voici la liste des peuples dont Mlle Kh. a publié des légendes :

Samoyèdes (2 contes), Lapons (1), Finnois (1), Esthes (2), Lettes (2), Mordves (1), Votiaks (2), Ostiaks (1), Bachkirs (2), Kirghizes (2), Kalmyks (1), Tatars de Sibérie (2), Bouriates (1), Iakouts (2), Ghiliaks (1), Goldes (2), Sartes (2), Kabardines (1), Tchétchènes, Lesghiens, Ossètes (5), Géorgiens, Imérétiens, Arméniens (6), Kurdes (1).

A. van Gennep.

Czenstochowa.

REVUE DES PÉRIODIQUES

ISLAM

Academy, 19 novembre 1898. — *The Jesuits of Islam : from Sphinx to Oracle*, par A. Silva White. L'auteur de ce livre ne savait rien en fait d'arabe ni d'archéologie égyptienne, comme le déclare le critique ; il a pu cependant rapporter de Syouah, car il n'a pas réussi à pousser jusque Djerboub, quelques observations sur les Senoussis et des renseignements sur leur situation actuelle.

Athenaeum, 10 septembre 1898. — *A new edition of Burton's Pilgrimage to Meccah*. Compte rendu de la réimpression de l'ouvrage d'un homme qui avait été réellement à la Mekke, et qui a su voir et raconter ce qu'il avait vu. Mais l'article, à part la question du déguisement, parle moins de la Mekke que de Burton. Il aurait été utile cependant de signaler en quoi la relation du voyageur anglais différait de celles de ses prédécesseurs.

Bulletin critique, XIX[e] année, 1898, n° 5, 15 février. — C. R. de Mas'oudi, *Le livre de l'Avertissement*, trad. par Carra de Vaux, éloge mérité de cette publication.

N° 12, 25 avril. — Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles*. Compte rendu par Ermoni. A côté des louanges données à cet ouvrage et de légères observations portant sur des points de détail, l'auteur de l'article émet le regret que la publication du texte n'accompagne pas celle de la traduction. Il aurait pu signaler, parmi les ouvrages cités en note, un certain nombre de lacunes : ainsi, pour la première partie qui comprend l'histoire fabuleuse des prophètes, on s'étonne que M. Carra de Vaux n'ait pas renvoyé à l'ouvrage de Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner* (Francfort-sur-le-Main, 1845, in-12) où les légendes musulmanes sont rapprochées de leurs sources juives. Le nom de Lidzbarski n'est pas même prononcé (*De propheticis quae dicuntur legendis arabicis*, Leipzig, 1893, in-8). Dans la seconde partie, à côté de Maqrizi, de Mas'oudi, de l'Égypte de Murtadi, qui ont été consultés avec le plus grand soin, il fallait citer une histoire fabuleuse du même genre que l'*Abrégé des merveilles*, intitulée *Djaouâhir el-boh'our*, traduite par Wüstenfeld dans l'*Orient und Occident* de Benfey (t. I, p. 328 et suiv.) ; l'article que lui a consacré Liebrecht : *Arabische Sagen über Aegypten*, publié dans le même recueil (t. III, p. 358) et réimprimé dans

le *Zur Volkskunde* (Heilbronn, 1879, in-8, p. 87-92); les légendes qui se trouvent dans le pseudo-Waqidi dont le texte a été publié avec de nombreuses notes par Hamaker : *Incerti auctoris liber de expugnatione Memphidis* (Leyde, 1825, in-4)[1]; les premiers chapitres du *H'osn el-Moh'âdharah* d'Es-Soyouti (Le Qaire, 2 vol. in-4, s. d.). A propos des légendes relatives au Nil, les traditions contenues dans un mémoire de l'abbé Bargès (*Les sources du Nil*, *Journal asiatique*, février 1837) méritaient d'être rappelées.

Bulletin de la Société d'archéologie et de géographie d'Oran, XXI[e] année, t. XVIII, juillet-décembre 1898. — A. Mouliéras, *Le problème islamique : fatalisme ou pessimisme*. L'auteur estime que la cause de la décadence de l'islam est, non le fatalisme qu'on lui a reproché, mais le pessimisme, d'après lequel le musulman sincère, persuadé que tout est mal ici-bas, se désintéresse de tous les biens terrestres pour ne songer qu'à ceux de l'autre monde. Les deux questions du fatalisme et du pessimisme me paraissent plus étroitement liées que ne croit M. Mouliéras ; mais sa conclusion est juste : le salut de l'islam (et j'ajouterai : s'il peut être sauvé) proviendra d'une évolution économique (et sociale) qui aura pour résultat une évolution psychologique. Là est pour l'Algérie, en particulier, la solution du problème de l'assimilation des indigènes.

Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, mars-avril 1898. — Présentation par M. Maspero des *Confréries religieuses musulmanes* de MM. Depont et Coppolani. La seconde partie renferme sur les confréries des renseignements qui ont un intérêt particulier grâce aux moyens d'action officielle dont les auteurs disposaient. — *L'Abrégé des merveilles*, trad. Carra de Vaux, présenté par M. Barbier de Meynard. Le rapporteur insiste sur la recherche des origines des traditions et des légendes qui remplissent ce livre, fait l'éloge de la méthode du traducteur et signale l'importance du livre au point de vue de l'orientalisme et du folk-lore.

Giornale della Società asiatica italiana, t. XI, 1897-1898. — Cheikho, *Chrestomathia arabica*. C. R. élogieux par F. Lasimo.

The Imperial and Asiatic Quaterly Review, janvier 1898. — Ch. Robinson, *Muhammedanism; has it any future?* L'auteur anonyme du compte rendu se borne à dire que ce mémoire sera lu avec intérêt par ceux qui ont sérieusement à cœur le bien-être futur des sectateurs de l'Islam.

1) Une version peu différente forme plusieurs chapitres du *Fotouh' ech-Cham* attribué au même auteur; il en existe plusieurs éditions : entre autres celle du Qaire, 2 vol. in-4, 1282 hég.; de même pour la conquête de Behnesa : *Qis'eah Behnesâ*, le Qaire, 1297, in-8.

Avril 1898. — *Scheme for an inquiry concerning islamism.* Exposé des conditions nécessaires à un explorateur pour se rendre compte de l'état actuel de l'islam. L'auteur s'est placé au point de vue étroit d'un chrétien étudiant l'islam, ce qui ne peut-être une condition d'impartialité (To possess in regard to the Musulman centre and to Islam the friendly that a broad christian conviction can only permit and which is absolutely indispensable for examining and judging whithout prejudice). L'auteur d'une pareille enquête doit échapper autant que possible à toute influence antérieure chrétienne ou anti-chrétienne.

Juillet 1898. — E. MONTET, *Quaterly Report on semitic studies and orientalism.* Entre autres ouvrages, l'auteur signale l'article « de grand intérêt » de M. Devéria sur les Musulmans et les Manichéens chinois : il fait ressortir le rapport qui existe, à son avis, entre le mot arabe *zindiq* qui désigne les Manichéens et l'araméen *ziddiq.* Éloge du livre de M. Smith sur l'influence de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la religion de Moḥammed. « C'est, dit-il, un pamphlet impartial qui contribuera à dissiper les sottes préventions nourries par tant de chrétiens contre l'Islam. »

Octobre 1898. — E. MONTET, *Quaterly Report on semitic studies and orientalism.* A propos d'un livre intitulé : *Les origines de la Compagnie de Jésus* par un auteur qui a adopté le pseudonyme de M. Müller, M. Montet relève très justement l'erreur où est tombé cet écrivain en supposant qu'Ignace de Loyola aurait emprunté aux chefs des confréries musulmanes l'esprit et la lettre de ses préceptes. On ne peut admettre historiquement que ce dernier se soit inspiré des règles de l'ordre des Raḥmaniah (comme il est dit p. 70 du livre) dont le fondateur, Sidi Moḥammed ben 'Abd er-Raḥmân vivait en 1208 de l'hégire, 1793-1794 de notre ère. Il en est de même des prétendus emprunts faits aux Senousya qui datent de 1250 hégire, 1835 de notre ère[1]. Le système de l'auteur repose sur des bases fausses.

Journal asiatique, novembre-décembre 1897. — DEVÉRIA, *Musulmans et Manichéens chinois.* Dans l'inscription que l'empereur K'ien-Long fit placer dans la mosquée terminée en 1764 pour les Turks musulmans établis à Péking, il rappelle que les premières années Yuang-ho (806-820) de la dynastie des T'ang, les Houeï-he vinrent avec des *Moni* payer le tribut et sollicitèrent la construction d'un temple à T'aï-Yuan. Telle est, ajoute l'inscription, l'origine des mosquées (en Chine). Dans un mémoire important pour l'histoire de l'islam, M. Devéria démontre d'une manière irréfutable que l'empereur K'ien-Long avait assimilé à tort les *Moni* aux *Molla* musulmans, car on voit déjà un prêtre

1) Y aurait-il eu par hasard confusion entre le fondateur de l'ordre des Senousya, Sidi Mohammed ben 'Ali es-Senousi avec un célèbre théologien du xve siècle, presque son homonyme, Sidi Mohammed ben Mohammed es-Senousi mort en 1490 de notre ère? S'il en est ainsi, que dirait-on d'un historien ecclésiastique qui attribuerait à Ignace d'Antioche les écrits d'Ignace de Loyola ou qui confondrait saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse?

Moni venir à Ta-ts'in en 631 (Mohammed ne mourut qu'en 632), et que cette appellation désigne les Manichéens du nom de leur fondateur Mani. Cette secte prospéra dans l'empire chinois jusqu'au jour (843) où commença une persécution qui l'affaiblit sans la détruire ; elle fut causée par une révolte des Ouigours, leurs protecteurs, établis en Chine après avoir été chassés du khanat de l'Orkhon par les Qirghiz. Le mémoire de M. Devéria écarte ainsi de l'histoire de l'introduction de l'islamisme en Chine une erreur qui aurait eu chance de se faire accepter grâce à l'inscription de l'empereur K'ien-Long.

Janvier-février 1898. — P. Casanova, *Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins*. Il s'agit d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale n° 2309 qui contient des fragments des épîtres de la fameuse encyclopédie publiée à Basra par les *Frères de la Pureté*, plus une épître intitulée *El-Djami'ah* : elle renferme l'exposé d' « une sorte de panthéisme mécanique, où toutes les choses sont réglées d'après les lois numériques, où les chiffres 7 et 12 jouent le principal rôle ». Cette épître n'est donnée, semble-t-il, que dans le manuscrit étudié par M. Casanova [1]. Aussi est-il permis de se demander si ce résumé faisait partie de l'œuvre primitive ou si c'est une addition postérieure [2]. L'auteur signale, après Guyard et Günzburg, les rapports qui existent entre la doctrine des Frères de la Pureté et celle des Ismaëliens [3]. Mais si l'on ne saurait contester ceux qu'in-

1) J'ai vérifié dans l'édition des *Frères de la Pureté*, publiée à Bombay en 4 volumes in-4, 1305-1306 hég. Le dernier volume se termine par l'épître sur la magie théorique et pratique (p. 283-408) et la table dit nettement : « c'est la dernière épître ».

2) Il faut se rappeler qu'il existe un ouvrage qui porte à la fois le titre de *Rasâïl ikhouân es-ṣafâ oua khollân es-ṣafa* (Épître des frères et des amis de la Pureté) et celui de *Er-Risâlat el-Djami'ah dzât el-faouâid en-nâfi'ah* par Maslamah ben Ahmed el-Hakim el-Madjriṭi (de Madrid) el-Qortobi mort en 935 hégire (cf. Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, trad. de Slane, t. III, p. 173, note ; Ibn Abi Osaibi'ah, *'Oyoun el-Anbâ*, t. II, p. 39. Il est simplement cité par Maqqari, *Analectes*, t. II, p. 119). Ce traité composé sur le modèle de celui des Frères de la Pureté, avec lequel il a été quelquefois confondu (cf. Bibliothèque nationale, fonds arabe n° 2303 ; Bibliothèque de Munich, n° 352) se compose de vingt-sept épîtres (Casiri, *Bibliotheca arabo-hispanica*, t. I, p. 364 ; t. II, p. 147) La Bibliothèque nationale possède la première partie en vingt-six épîtres (n° 2306) et un extrait (n° 2307). (Cf. aussi Bibliothèque de Munich, n° 653, et Uri, *Catal. Bodleian.*, I, p. 196, note G et 215, note ; sur El-Madjriṭi et son ouvrage cf. Flügel, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1859, p. 228). Il y aurait lieu d'examiner si le traité signalé par M. Casanova n'est pas analogue à celui d'El-Madjriṭi.

3) Il faut y ajouter les rapports qu'elles ont avec celle qui est exposée dans les livres attribués à Hermès chez les Arabes et qui n'ont rien de commun avec les traités alexandrins du même nom. Ces rapports ont été indiqués déjà par Bardenhewer, *In Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animæ libellum*, Bonn, 1873, in-8, p. 27-30. A ce propos, je ferai remarquer que le manuscrit de Paris (Bibliothèque nationale, fonds arabe n° 49) renferme un texte d'Hermès plus complet que ceux dont s'est servi Bardenhewer pour compléter la publication de Fleischer (*Hermes Trismegistus*, Leipzig, 1870, gr. in-8) et que, semble-t-il, le manuscrit de Pétersbourg décrit par M. Günzburg, *Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des Affaires étrangères*, t. VI, 1 fasc. (Saint-Pétersbourg, 1891, in-8), p. 1-2,

dique M. Casanova avec ces deux derniers ouvrages, ceux de cette Djamî'ah avec celle dont se servaient les Alides me paraissent plus douteux. L'auteur annonce la publication de cette épître et d'un texte important : c'est la lettre de Saladin à Sinân, le grand-maître des Assassins. Jusqu'à présent, on n'avait que la réponse de ce dernier. — C. R. de l'*Abrégé des merveilles*, par M. Carra de Vaux. Éloges donnés par M. Barbier de Meynard à ce livre (cf. plus haut).

Literarisches Centralblatt, 1898, n° 27. — Müller, *Les origines de la Compagnie de Jésus*. L'auteur anonyme de cet article, qui ne paraît pas au courant de l'histoire des confréries musulmanes, n'élève pas le moindre doute sur la prétendue imitation attribuée à Ignace de Loyola.

N° 30. — Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles*. Le critique anonyme reproche au traducteur de n'avoir pas montré assez de scepticisme et de critique et d'ignorer les travaux de Wüstenfeld et de Liebrecht sur l'histoire fabuleuse de l'ancienne Egypte.

N° 36. — Patton, *Ahmed ibn Hanbal*. Éloge de cet ouvrage. L'auteur n'a pas utilisé le manuscrit unique de Berlin, *Kitâb mihnat Ibn Hanbâl* par 'Abd el-Ghâni el-Moqaddesi. Quelques corrections de lecture.

Revue africaine. XLI[e] année, n° 227, 4[e] trimestre 1897. — Ismael Hamet, *Nour el-eulbâb* (sic pour *albâb*). Traduction d'un traité composé par l'imâm Cheikh Otmân apparenté à Otman dan Foudiou, fondateur de l'empire peul dans le Soudan. Cet ouvrage est intéressant en ce qu'il énumère les pratiques superstitieuses et fétichistes conservées par la plus grande partie des noirs convertis à l'islam. C'est un écrit de même nature que celui de Martin de Bracara, *De correctione rusticorum*. A côté des superstitions, l'auteur reprend les fautes contraires à la morale et à la probité, comme de mouiller le lait, d'altérer les mesures de capacité. Ce discours est suivi d'un éloge en vers arabes, composé en l'honneur de Cheikh Otman par Hasan ben Djamm, auteur de la copie du *Nour*.

XLII[e] année, n° 228, 1[er] trimestre 1898. — I. Hamet, *Nour el-eulbâb*. Texte du traité et du poème suivi d'une discussion sur l'origine des Peuls. La question est plus compliquée que semble le croire l'auteur; il cite un certain nombre de sources, toutes de troisième ou de quatrième main, et de valeurs diverses, comme Jules Verne ou Onésime Reclus, pour arriver à conclure que les Peuls descendent des compagnons arabes et berbères de Sidi 'Oqbah qui aurait pénétré dans le Soudan de 653 à 669. Cette opinion, pour n'être pas neuve, ne repose sur aucun fondement sérieux. M. Ismael Hamet estime que l'on devrait donner plus d'importance, plus de crédit à la tradition orale en ce qui touche en Afrique aux

Cf. aussi dans ce dernier ouvrage que n'a pas connu M. Casanova les rapports signalés entre la doctrine des Ismaëliens et celle des Frères de la Pureté et d'autres traités analogues, p. 2-35.

études historiques. C'est ignorer les premiers éléments de la critique ; d'ailleurs si l'auteur était au courant de la question — il aurait retrouvé précisément, soit dans Reichardt[1], ou, à défaut, dans Krause[2], dans Grimal de Guiraudon[3] et dans un article de bibliographie du *Bulletin de Correspondance africaine*[4] des traditions comme celles qu'il regrette de n'avoir pu consulter dans le *Tezîin el-Ouaraqât* et les discussions auxquelles elles ont donné lieu. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre en détail cette question : je me contenterai de reproduire l'opinion que j'émettais il y a quatorze ans. On ne peut admettre à aucun degré que les Peuls soient, comme ils le prétendent eux-mêmes, une race métisse d'Arabes et de Soudanais; mais rien ne s'oppose à ce qu'on voie en eux une population refoulée du Fezzân *peut-être* (?) au temps de Sidi 'Oqbah et qui aurait reflué sur le Soudan où elle occupa longtemps une situation inférieure[5].

Revue critique, 1898, XXXII[e] année, 1[er] semestre, t. XLIV, n[o] 10, 7 mars 1898. — Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. C. R. par M. Van Berchem. Éloges mérités donnés au dernier volume de l'éminent professeur de Buda-Pest. Le troisième chapitre, sur la *Sakina* arabe, a d'abord paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

N[o] 11, 14 mars 1898. — Lapie, *Les civilisations tunisiennes*. C. R. par J.-B. Chabot. L'auteur de l'article relève fort justement que dans cet exposé, d'ailleurs exact et impartial, des contrastes que présentent, dans un domaine aussi restreint, les trois races, européenne, juive et musulmane, il a pris l'effet pour la cause en voulant remonter à l'origine de ces contrastes et en leur donnant pour base un principe psychologique sur lequel auraient agi, pour le renforcer, deux causes secondaires : la religion et la politique. Celles-ci, surtout la première, sont au contraire les causes principales. — Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*. C. R. par J.-B. Chabot. Le critique est trop sévère quand il dit que « c'est un de ces ouvrages de seconde main dont le besoin ne se faisait pas sentir ». Si ce jugement est exact pour la première partie qui contient de nombreuses erreurs et des citations sans valeur, la seconde, consacrée aux documents sur les confréries, est très importante; elle complète l'ouvrage de M. Rinn qui s'arrête à 1884. Depuis cette date, les confréries ont marché et il est utile d'en posséder la statistique; le principal, c'est qu'elle repose sur des bases certaines.

1) *Grammar of the Fulde language*, Londres, 1876, in-8.
2) *Ein Beitrag zur Kenntniss der fulischen Sprache*, Leipzig, 1884, in-8.
3) *Notes de linguistique africaine, les Puls*, Londres et Vienne, 1887.
4) Quatrième année 1885, p. 170-171.
5) L'histoire ne mentionne les Peuls (Foulah) d'une manière certaine qu'au temps de Sonni 'Ali I, de la deuxième dynastie des Songhaï, mort le 15 de moharrem 898 (6 novembre 1492). Cf. Rohlfs, *Beitraege zur Geschichte und Geographie des Sudans*, *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. IX, p. 529, et mon *Essai sur l'histoire et la langue de Tonbouktou et des royaumes songhaï et melli*, Louvain, 1888, in-8, p. 28.

N° 12, 21 mars 1898. — Cheikho, *Chrestomathia arabica*. L'ouvrage méritait plus que les quelques lignes que lui a consacrées M. J.-B. Chabot (voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVIII, p. 106-108).

Dans le domaine particulier de la *Revue critique*, il y avait à signaler de nombreuses fautes d'impression qui ne sont pas toutes corrigées à l'erratum.

N° 21, 23 mai 1898. — Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles*. C. R. par R. Duval. Le mérite de la traduction, de l'introduction et de l'annotation est fort justement signalé dans cet article, mais il n'est pas question des lacunes de la bibliographie.

N° 24, 13 juin 1898. — Carra de Vaux, *Le mahométisme*. C. R. par J. B. Chabot : il relève quelques légères erreurs qui n'enlèvent rien à la valeur du livre (cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVIII, p. 234-237).

2ᵉ semestre, nouvelle série, t. XLVI. — N° 46, 14 novembre 1898. — Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitische Lehre*. Simple annonce du livre par M. J.-B. Chabot. On peut regretter que, dans cet article, les signes qui modifient les consonnes dans la transcription française aient disparu : ainsi Abou Chodja' devient Abu Suga'. Le texte portait sans doute (je n'ai pas l'ouvrage de M. Sachau sous les yeux) Abu Suga'; de même Bagouri pour Badjouri (= Baguri).

N° 51, 19 décembre 1898. — H. Muller, *Les origines de la Compagnie de Jésus*, C. R. par R. L'auteur de l'article trouve que M. M. a donné l'un des chapitres les plus curieux et les plus neufs de son livre, en n'affirmant pas seulement, mais en *démontrant* (!) l'étroite ressemblance d'une foule (!) de prescriptions des constitutions avec les règlements des grandes associations et confréries religieuses musulmanes du nord de l'Afrique qui existaient depuis longtemps (!) déjà » et plus loin : « Il s'agit du calque délibéré d'institutions, de rituels (!) et de formules; sur ce point, le plus habile controversiste aurait difficilement raison contre les preuves administrées (*sic*) par M. Muller et qui pour le nombre (!) et la valeur défient toute réfutation. » L'auteur de l'article ignore évidemment les premiers éléments de la question, sans quoi il n'affirmerait pas aussi résolument des erreurs de fait comme celles que M. Montet a signalées (voir plus haut) et qui frappent les yeux même de ceux qui n'ont fait qu'effleurer l'histoire des confréries religieuses musulmanes.

Revue des deux mondes, 15 septembre 1898. — Cat, *Les confréries au Maroc*. L'auteur montre comment le développement des confréries au Maroc est lié à l'histoire du pays, car les fondateurs des diverses dynasties ont été des personnages religieux avant de jouer un rôle politique. Cependant une réserve doit être établie pour ce qui précède le xviᵉ siècle. Sans parler des Mérinides qui ne représentèrent aucun mouvement religieux, les fondateurs des dynasties des Almoravides et des Almohades étaient, il est vrai, des réformateurs religieux, soulevant le fanatisme populaire contre la tiédeur dans laquelle finissait chaque dynastie, mais aucun d'eux ne créa de confréries ni d'ordre religieux. M. Cat a indiqué, et il y avait lieu d'insister sur ce point, que dans le Maghreb central,

l'origine et le développement des confréries est dû à un mouvement parallèle à celui qui au XVI[e] siècle créa l'ordre des Jésuites et en réforma d'autres pour lutter contre le protestantisme. Il est à remarquer, en effet, que la foi musulmane fut rallumée dans le Maghreb par les prédicateurs qui essaimaient de la Saguiat el-Hamra. Là se fondèrent des *rbat'* (couvents) peuplés de musulmans espagnols émigrés dont la plupart sont devenus les ancêtres éponymes et spirituels des tribus qu'ils avaient converties à nouveau : c'est ainsi que les Mokhalif prirent leur nom de Sidi Makhlouf, les Douaouaida de Sidi Daoud, les B. Menacer de Sidi Mansour, etc.[1]. Il ne me paraît pas exact de chercher l'origine des confréries religieuses dans les petits groupes de familiers qui entouraient les premiers khalifes et dont l'influence disparut bientôt devant les cours brillantes des Omayades et des Abbasides. Le Prophète a dit d'ailleurs : Pas de monachisme dans l'islam. Le mysticisme, comme l'a démontré M. Carra de Vaux, est l'apport des races aryennes qui embrassèrent la religion musulmane. Le nom de *soufi* (de *souf*, laine?) qui d'ailleurs est moderne ne fut pas porté par les disciples du Prophète ; grammaticalement, il ne peut s'expliquer par la racine *safâ*, être pur, à laquelle M. Cat semble le rattacher. C'est de l'union du mysticisme oriental avec le fanatisme occidental que sortirent les confréries religieuses du Maroc et de l'Algérie. M. Cat les passe rapidement en revue : Taïbya, Derkaoua, Naseria, Kerzazia, Zianya, Aïssaoua et Senousya ; ses renseignements empruntés au livre de M. Rinn (*Marabouts et Khouan*) sont généralement exacts. Il termine par l'éloge du volume, récemment paru, de MM. Depont et Coppolani. Il est bien entendu que cet éloge ne s'applique qu'à la seconde partie du livre, celle qui comprend la statistique.

Zeitschrift der deutschen morgenlaendischen Gesellschaft, t. LII, 1898, fasc. I. — Th. Noeldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams*. Les écrivains qui nous ont transmis l'histoire ancienne de l'islam ont subi l'influence de deux partis qui prirent naissance dès la mort de Moḥammed : ceux qui reconnaissent Abou Bekr, 'Omar, 'Othmân, ensuite 'Ali, et ceux qui maintiennent la prééminence de ce dernier sur ses prédécesseurs et la transmission de ses droits à sa postérité. Les 'Abbasides se trouvèrent dans une situation difficile : au début, ils s'étaient recommandés des Alides et ils avaient intérêt, au point de vue de leurs prétentions, de faire considérer comme des imposteurs, non seulement les Omayades, mais aussi Abou Bekr, 'Omar et 'Othman qui avaient dépossédé 'Ali et sa famille. Toutefois, d'un autre côté, cette mesure était contraire à l'opinion de la masse générale des croyants, des théologiens comme du vulgaire, et les revendications des Alides ne furent pas moins énergiques et sanglantes sous les 'Abbasides que sous les Omayades. La première de ces dynasties fut obligée d'adopter vis-à-vis de ses rivaux une

1) Cf. l'histoire de ces saints et de leurs missions dans Trumelet, *Les saints de l'Islâm*, Paris, 1881, in-12 ; *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, in-18 jés.

politique de bascule : d'un côté les principes sur lesquels elle s'appuyait, de l'autre ses propres intérêts — car la masse était anti-alide — l'empêchèrent de se prononcer définitivement dans un sens ou dans un autre. Ces impressions de parti ont agi sur les traditions; et M. Noeldeke étudie avec le plus grand soin et dans le plus grand détail la question de savoir qui crut le premier à la mission de Moḥammed. Cette priorité devait être nécessairement un titre, aussi les uns l'ont-ils revendiquée pour Ali, les autres pour Abou Bekr, etc. M. Nœldeke établit, par la comparaison et la critique des récits traditionnels, que ceux qui crurent les premiers furent Khadidja, la femme du Prophète, puis Zaïd son esclave, 'Ali et peut-être quelque autre esclave ; ensuite Sa'ad ben Abi Ouaqqas, enfin quelques Qoraïchites, parmi lesquels Abou Bekr. Dans un ordre d'idées semblable, les écrivains sonnites ne pouvant contester le retard apporté par 'Abbâs, l'ancêtre des 'Abbasides, à se convertir et la part prise par lui à la bataille de Bedr, dans les rangs des Qoraïchites païens contre les Musulmans, ont essayé de l'atténuer et ont été jusqu'à prétendre, contre toute vraisemblance, qu'il avait été forcé de marcher, qu'il était déjà musulman de cœur et secrètement d'accord avec Moḥammed. La preuve du contraire, c'est que, fait prisonnier à Bedr, il dut se racheter pour une forte rançon. De leur côté, les chiites ne pouvant contester qu'Abou Ṭâleb, père de Ali, ne fût mort païen, et par conséquent voué au feu de l'enfer, inventèrent une tradition prétendant que Moḥammed aurait reçu de Dieu l'assurance du salut de l'âme de son oncle et protecteur. Malheureusement, cette tradition est donnée avec 'Abbâs pour garant, mais, à l'époque où elle est placée, 'Abbâs était encore païen; en conséquence, elle n'a pas de valeur. 'Ali, lui-même, a été de préférence, le héros de traditions inventées pour établir sa suprématie, par exemple sa fraternisation à Médine avec Moḥammed : ces faux ont même pénétré dans les récits sonnites ; une autre fois, un sobriquet injurieux (Abou Torâb), devint, par une légende créée à cette occasion, un titre d'honneur. Il en est de même des exploits qu'on lui attribue, quoique 'Ali fût brave et que son courage ait été un des éléments de sa popularité : le chef juif de Khaïbar, dont la mort donna lieu à un récit épique, fut tué non par 'Ali, mais par Moḥammed ben Maslamah, d'après les écrivains les plus dignes de foi (Ibn Isḥaq et El-Ouâqidi).

Enfin la falsification alla jusqu'à prêter à des adversaires des témoignages en faveur de ceux qu'on voulait honorer ; ainsi à 'Ali pour Abou Bekr et 'Othman ; à Abou Sofyân, à Abou Bekr et 'Omar en faveur de 'Ali. Tous ces points de détails qui touchent de près à l'histoire religieuse de l'islâm et à la critique historique de ses sources ont été approfondies par M. Nœldeke avec une sûreté d'appréciation et une connaissance du sujet qu'on ne rencontre que chez M. Goldziher et lui. — Bibliographie : Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*. C. R. par I. Goldziher qui signale les relations existant entre la doctrine hanbalite et le ouahhabisme, fait l'éloge du livre et termine par quelques corrections de détail.

1898, IIIe fascicule. — SCHREINER, *Beitraege zur Geschichte der theologischen Bewegungen in Islâm*. Les travaux de Kremer et de Goldziher ont démontré que la plus grande partie des mouvements religieux de l'islâm doivent être rapportés à une combinaison d'idées d'origine différente; ainsi la formation des sectes, le culte des saints sont un résultat de la méconnaissance de l'enseignement de Moḥammed. Les éléments de la conscience populaire païenne persistent sous la couche musulmane. M. Schreiner aurait pu ajouter qu'ils existaient déjà au temps de Moḥammed et que le Qorân et la vie du Prophète en offrent des exemples (l'adoration de la pierre noire, les hésitations au sujet de Lât et ('Ozza; la plupart des cérémonies du pèlerinage). Une réaction célèbre, connue sous le nom de wahabisme, eut lieu dans les temps modernes, dans le but de revenir à un islâm épuré, voire même conventionnel. M. Schreiner montre que cette réaction qui avait pour objet de combattre, non seulement les superstitions populaires, mais aussi le rationalisme aristotélicien, trouva des apôtres bien avant le mouvement wahabite. Parmi eux, il signale Aḥmed ibn Ḥazm dont il étudie la polémique contre l'origine des sectes mo'tazélites, mordjites, chiites et kharedjites; le culte des saints, les erreurs soufites et l'astrologie.

Les renseignements sur le premier point, extraits par M. Schreiner d'ouvrages inédits d'Ibn Ḥazm jettent un jour curieux sur l'émiettement de l'islâm où des croyances de toute sorte, y compris la métempsychose et l'apothéose de personnages humains, et même des doutes sur l'intégralité du Qorân, étaient parvenus à s'introduire. L'auteur consacre quelques paragraphes aux faux prophètes dont il est question dans Ibn Ḥazm : le panthéiste Abou Moghaïth ben Hallâdj, le maître de Djonaïd, martyrisé en 922 de notre ère[1]; le faux prophète Behaferid ben Mahferidoun qui fut enlevé aux cieux sur un cheval; le partisan de la métempsychose et de l'incarnation, Moḥammed ech-Chalmadjâni, le dualiste Ibn el-Moqaffa', etc. Comme Ibn Ḥazm, Taqi eddin Ibn Taimyah entra en lutte contre ce qui altérait la pureté doctrinale de l'islâm et particulièrement la doctrine d'El-Ach'ari; celle-ci, à l'origine, avait rencontré tant de crédit qu'elle avait recruté des adhérents parmi les docteurs des quatre écoles orthodoxes. Comme on le voit par la *Risâlah* d'El-Qochairi, elle était bien éloignée du mo'tazelisme qu'elle condamnait comme une hérésie, mais elle-même parut encore trop libérale et, partant, devint suspecte aux partisans du dogme le plus étroit. Il faut ajouter aussi que des doctrines hétérodoxes étaient attribuées faussement aux Acharites par des adversaires peu scrupuleux qui se ménageaient ainsi un triomphe facile. M. Schreiner s'est servi pour ses recherches de l'important ouvrage manuscrit d'Ibn es-Sobki, *Tabaqât el-Kobra*

1) Il était d'ailleurs vénéré chez les Ismaéliens; cf. le traité *Sur la manière d'arriver à la connaissance de la vérité*, extraits publiés par M. Günzburg, *op. laud.*

des œuvres d'El-Djoueini où l'on voit que si les gens de cette secte considéraient comme un devoir pour les musulmans la spéculation sur les doctrines fondamentales de la religion, de l'autre côté, ils se croyaient tenus de combattre les sensualistes et les sceptiques. L'auteur passe en revue quelques théologiens et philosophes qui se rattachent plus ou moins à la doctrine d'El-Ach'ari, et s'arrête longuement sur Fakr eddin er-Râzi (544-606 hég.), l'adversaire des mo'tazelites et des anthropomorphites ; il étudie ses tendances d'après ses deux ouvrages, le *Kitâb el-Meḥaṣṣal* et le *Commentaire* du *Qorân*. Ce mémoire est une précieuse contribution à l'histoire qu'on écrira un jour des variations de la pensée musulmane qui aboutissent à une faillite, grâce au triomphe de l'orthodoxie la plus étroite et la plus fanatique.

René Basset.

CHRONIQUE

FRANCE

M. Hartwig Derenbourg a fait paraître dans le *Journal des Savants* (cahier de novembre 1898) une très intéressante étude sur la *Haggâdâh de Sarajevo* qu'ont publiée l'an dernier à Vienne M.M. D. H. Müller et von Schlosser[1]. Le mot de *Haggâdâh* désigne à la fois le vaste recueil de légendes, de paraboles et d'allégories, qui est compris dans les deux Talmuds, avec la *Halâkhah* (application de la loi mosaïque à la condition nouvelle des Juifs après la destruction du second temple), et le « récit » traditionnel qui est récité par les Juifs dans leurs demeures le premier soir de la Pâque. C'est à ce second sens du mot que se rapporte le titre du livre de M. M. Müller et von Schlosser, qui consiste essentiellement en l'édition d'un manuscrit du Musée de Bosna-Seraï ou Sarajevo, manuscrit d'origine espagnole, qui a été acquis en 1894 d'une très ancienne famille de juifs espagnols, établie à Sarajevo. Il semble avoir été écrit dans les premières années du XIVe siècle. Le très grand intérêt qu'il présente résulte surtout des nombreuses miniatures dont il est illustré.

M. D. H. Müller a placé en tête de son ouvrage une courte monographie relative aux origines et la composition de la Haggâdâh. Vient ensuite le texte même : il est donné dans le manuscrit sous sa forme ancienne et concise, sans les accroissements et les additions que l'on retrouve dans les versions les plus récentes, mais qui ne figurent ni dans le rituel du Yemen, ni dans les liturgies orientales, tels que les deux poèmes alphabétiques, où la Noël et la Pâque sont nommées respectivement au bout de chaque vers et le *Chant du chevreau*. — C'est la présence dans le manuscrit d'illustrations dont il s'agissait de déterminer avec le plus de précision possible la date et la provenance, qui a obligé M. Müller à recourir à la collaboration de M. von Schlosser dont on connaît la haute compétence en ce qui concerne l'histoire de l'art au moyen âge ; une étude

1) D. H. Müller et J. von Schlosser, *Die Haggadah von Sarajevo*, 2 vol. in-8, Vienne, A. Holder, 1898. *Textband*, IV et 311 pages, avec un frontispice en couleurs, 38 planches en chromotypie, 10 gravures, 8 chromotypies et 2 fac-similés dans le texte ; *Tafelband*, avec 33 phototypies et 2 chromotypies.

minutieuse a été faite de la technique et de la composition de ces miniatures et des comparaisons étendues établies entre la Haggâdâh de Sarajevo et les exemplaires analogues des dépôts européens. Les deux auteurs ont en outre, pour compléter leur œuvre, inséré dans leur livre un mémoire de M. David Kaufmann sur l'histoire de l'illustration des manuscrits par les Juifs. En tête du texte se trouve dans le manuscrit un album de 34 planches, renfermant 66 compositions qui représentent des épisodes de l'Histoire sainte depuis la création jusqu'à la bénédiction de Moïse, le temple de l'avenir avec le tabernacle et les deux tables de la loi, le père de famille distribuant à son entourage la Haggâdâh et les pains azymes et enfin la synagogue. A la suite de la Haggâdâh, le manuscrit de Sarajevo contient un « supplément poético-liturgique » composé de poèmes en hébreu, empruntés pour la plupart aux maîtres de la période espagnole-arabe.

∴

M. Victor Henry a, une fois de plus, en un article publié à l'occasion des *Nouvelles études de mythologie comparée* de Max Müller[1], ardemment combattu les méthodes d'interprétation appliquées par les tenants de l'école anthropologique aux mythes de l'Inde et de la Grèce. Il nous semble qu'il y a entre eux et lui quelques malentendus et que certaines des affirmations de M. Henry proviennent peut-être d'une vue incomplète des faits : jamais les mythographes et les historiens des religions qui se réclament de Tylor ou de Mannhardt, jamais des écrivains comme Frazer, Lang ou Hartland n'ont soutenu, ni songé même à soutenir que les phénomènes astronomiques ou météréologiques ne jouaient aucun rôle dans les mythes et les rites religieux des sauvages actuels ou de nos lointains ancêtres, ils ont seulement dit que ce rôle, si important qu'il soit, n'était pas exclusif, et que, d'autre part, la plupart des expressions que l'on considère comme des métaphores (les vaches célestes par ex.) ont été, à l'origine, prises dans leur sens littéral, qu'elles exprimaient des croyances réelles, comme elles en expriment encore aujourd'hui pour les indigènes de l'Australie ou du Brésil. On ne saurait identifier avec la méthode des linguistes d'autrefois qui rapprochaient arbitrairement et d'emblée « un mot javanais d'un mot breton » celle des adversaires de M. Max Müller, comme semble le croire légitime M. Henry. Parce que des rites ou des coutumes se retrouvent identiques à la côte de Guinée et chez les Pawnies ou les Arapahos, ils n'en concluent pas qu'ils sont apparentés les uns aux autres, ou dérivent les uns des autres, mais par une comparaison méthodique entre des rites pareils, accomplis en des circonstances semblables, ils essayent d'en dégager la fonction essentielle, et cette fonction une fois nettement précisée et mise en relation avec les autres manifestations de l'activité religieuse qui coexistent normalement avec elle, il devient légitime, lorsqu'un usage est constaté qui est clairement une survivance de l'un de ces rites ou qu'un mythe est relevé qui soit destiné à en expliquer l'origine et la signification maintenant

1) *Journal des Savants* (cahier de janvier 1899).

obscure et presque incomprise, il devient légitime, dis-je, d'affirmer qu'à l'époque où il s'est formé, un état social et mental existait où cette fonction était intelligible, c'est-à-dire, un état analogue à celui où en fait nous retrouvons à l'heure actuelle ces rites et ces coutumes.

La vraie raison des querelles que font à l'école « anthropologique » bon nombre des disciples de M. Max Müller, c'est qu'ils se tiennent d'une façon beaucoup trop exclusive sur le terrain mythologique. S'ils avaient porté autant d'attention au culte des dieux, aux institutions religieuses, aux prescriptions et aux interdictions rituelles, qu'ils en ont donné aux noms des êtres divins et à leurs légendes, ils s'apercevraient bientôt que l'attitude intransigeante qu'ils ont adoptée n'est pas tenable et que si la théorie du sacrifice est si semblable dans le brahmanisme à ce qu'elle est chez telle ou telle tribu sauvage d'Océanie ou d'Afrique, il est fort douteux que les conceptions auxquelles correspondaient ces actes et dont elles dépendaient, aient été à l'origine et avant que soit intervenu l'effort de réflexion des philosophes et des théologiens, radicalement différentes; des différences de complexité et de raffinement, on en trouverait à coup sûr et en grand nombre, des différences de nature, il ne nous semble pas qu'il y en ait, qu'il y en ait, du moins d'irréductibles. M. Henry paraît croire qu'aux yeux des disciples de Tylor les conceptions que se font les non-civilisés du divin et des relations de l'homme avec les dieux sont un ensemble de fable incohérentes et folles, sans liens ni signification, produits d'une imagination malsaine et à demi démente. Jamais ils n'ont eu pareille opinion, qui serait d'ailleurs en parfaite contradiction avec les faits; les non-civilisés ont une philosophie et une théologie, qui, pour n'avoir point la rigueur systématique de la doctrine d'un Augustin ou d'un Aristote, possèdent cependant une très réelle unité et obéissent aux règles d'une logique, qui, très différente à certains égards de la nôtre, n'est pour cela ni absurde ni folle et, chose curieuse, mais que la multiplicité des témoignages indépendants et concordants nous contraint d'admettre, cette philosophie et cette théologie, cette théorie de la causalité et cette théorie du culte, cette eschatologie et ce rituel sont d'un bout du monde à l'autre semblables à eux-mêmes. Et cette uniformité est d'autant plus intéressante qu'il s'agit non pas de noms et de mythes qui s'empruntent le plus aisément du monde, mais de pratiques, de rites de l'accomplissement desquels dépend la prospérité des tribus, et que cette philosophie, cette théorie des dieux, c'est de l'analyse et de la comparaison de faits objectifs, observables du dehors, que nous la pouvons tirer.

Soutenir que l'animisme est une rareté dans l'antiquité classique, c'est oublier un peu aisément peut-être et les cultes ancestraux et tout ce polydémonisme qui semble avoir préexisté au polythéisme grec, romain, germanique et celtique, et qui a survécu si longtemps dans les cultes des arbres, des fontaines, des rochers, dans la vénération superstitieuse pour certains animaux et surtout dans les coutumes et les usages agraires.

M. Henry considère le totémisme comme n'existant que dans une infime minorité de tribus sauvages et il en conclut que l'opinion qui attribue au culte des animaux un rôle important dans l'évolution religieuse est mal fondée; mais, tout d'abord, en fait, ce sont beaucoup plutôt les tribus atotémiques que les tribus totémiques qui constituent une minorité, et, d'ailleurs, il s'en faut que tous les cultes thériomorphiques soient des cultes totémiques.

Le fétichisme, au sens précis et restreint du mot, ne semblerait pas sans doute tenir grand'place dans les cultes de l'antiquité gréco-romaine, si l'on ne songeait que le culte de l'idole est le parallèle exact du culte du fétiche, mais sauf dans l'Afrique occidentale, il ne joue dans les religions des pays civilisés qu'un rôle secondaire.

L'explication donnée du mythe de Dionysos, enfermé dans la cuisse de son père Zeus, par M. Lang, qui y voit la trace de la coutume de la couvade, peut bien n'être pas juste, ou plutôt, comme c'est mon sentiment n'être que partiellement et incomplètement exacte, cela prouve qu'en ce cas M. Lang a été infidèle à la méthode dont il s'est institué le défenseur et qu'il n'a pas institué de comparaisons assez étendues et opéré sur un nombre de faits suffisant.

M. Henry expose d'une manière très intéressante et très claire dans cette étude la méthode qui permet de remonter par la comparaison des noms à la source commune de mythes apparentés et il montre comment la similitude des attributs et des fonctions peut suppléer à l'incomplète équivalence linguistique de deux noms divins, tels que *Gandharvás* et *Κένταυρος*. Il tente une interprétation naturiste de la fable de la Tortue et des deux Canards, d'où il ressort que les Canards comme la Tortue ne sont autres que le Soleil. On ne peut, en lisant un article de M. Henry, s'empêcher de déplorer de n'être pas de son avis, tant il y a d'érudition, d'ingéniosité et de conviction vigoureuse en tout ce qu'il écrit.

*
* *

M. T. Hamy a publié, avec un soin admirable et cette maîtrise qu'il possède en matière d'antiquités américaines, le Tonalamatl (livre divinatoire) qui est conservé à la bibliothèque de la Chambre des députés[1]. Le manuscrit forme 36 grandes feuilles, couvertes de miniatures exécutées finement; les vingt premières contiennent le Tonalamatl proprement dit, sur les autres sont figurés des sujets qui sont de nature à rendre plus aisée l'interprétation des oracles que les prêtres savaient rendre au moyen de ces livres magiques.

*
* *

M. le comte de Charencey a fait paraître dans le Compte-rendu du Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences, tenu à Saint-Étienne

1) *Codex Borbonicus, manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais-Bourbon* (*Livre divinatoire et rituel figuré*), publié en fac-similé par T. Hamy. Paris. E. Leroux, 1899.

en 1897, une étude sur l'origine de la légende de Huitzilopochtli. Il compare la tradition mexicaine, qui nous a été conservée par Sahagun, avec les légendes similaires annamite, chinoise, indoue et japonaise et il conclut de cette comparaison que, comme les traditions relatives à Votan et à Quetzalcohuatl, elle est de provenance asiatique. Il la considère, ainsi d'ailleurs que ses parallèles indo-chinois et indiens, comme la forme altérée d'un ancien mythe astronomique, à demi transformé, au cours des âges, en une sorte de légende pseudo-historique. Il semble que M. de Charencey ait un peu forcé les analogies qui existent entre l'histoire de Huitzilopochtli et les autres récits de la même famille et que des rapprochements plus nombreux avec les légendes où figurent l'épisode de la naissance surnaturelle et celui de l'enfant qui parle avant d'être né l'auraient amené à être moins affirmatif en ses conclusions. Nul mieux que lui n'était, d'ailleurs, en situation de faire de tels rapprochements : tous les mythographes ont gardé le souvenir de son beau mémoire sur *Le Fils de la Vierge*.

⁂

Dans une très neuve et curieuse étude qu'il a fait paraître dans les *Annales de Géographie* (nº XXXIV), sur Mégare et les légendes qui y sont localisées, notre collaborateur, M. Victor Bérard, s'est attaché à établir qu'elles dérivent « de l'interprétation grecque d'une toponymie sémitique ». « L'île de la Paix, Σαλαμίς (*I-Salam*), l'île du Repas, Μίνωα (*Menokha*), le cap des Oiseaux, Ἀβρώτη (*Abrot*), la Pierre de l'Épervier, Σκύλλα Νίσου (*Skulla Nis*), marquent l'emplacement d'un ancien emporium phénicien. Tous ces noms qui n'étaient plus compris ou ne l'étaient plus que confusément se sont transformés en personnages autour desquels une légende s'est créée ou revit obscurci le ressouvenir de la signification réelle de ces mots étrangers. C'est du reste de même aux étymologies sémitiques qu'il faut recourir pour pénétrer le sens véritable et déterminer la valeur exacte de ces noms qui figurent, eux aussi, dans la légende mégarique : le héros fondateur Mégaros, les nymphes Sithnides, Melicertes, Learchos, Ino. Melicertes, c'est Melqart, et Learchos, c'est la traduction grecque de ce nom divin ; Ino, c'est la source (*'in*), les nymphes Sithnides doivent avoir pris leur nom de *'In-Sithna* (La source de la dispute). Megaros ou Megareus, c'est la caverne (*me'ara*). M. Bérard, esquissait déjà dans ce travail une première application de la méthode qui lui a servi à déduire de l'analyse des noms de lieux homériques des données entièrement nouvelles sur la thalassocratie phénicienne.

⁂

M. Edmond Doutté a publié dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*[1] un très ample et très utile dépouillement des travaux relatifs à l'Islam maghrébin. Cette étude bibliographique porte sur les travaux parus en 1897 et

1) Fasc. LXXIX, janvier-mars 1899.

pendant le 1er semestre de 1898. En voici les principales divisions : I. *Ouvrages généraux* (périodiques, bibliographies, statistiques, encyclopédies, etc.) — II. *Ouvrages d'ensemble sur la religion musulmane.* — III. *Dogmatique et histoire religieuse.* — IV. *Sciences musulmanes.* — V. *Droit musulman.* — VI. *Islam des divers pays musulmans.* — VII. *L'islamisme et le christianisme : mission, réforme.* — VIII. *Islam de l'Afrique mineure : clergé, maraboutisme, confréries mystiques.* — IX. *Histoire des musulmans en général et de ceux de l'Afrique mineure en particulier.* — X. *Folk-lore de l'Afrique mineure.* — XI. *Sociologie de l'Afrique mineure* (ouvrages intéressant les mœurs, coutumes et institutions). — XII. *Ouvrages littéraires* (études de mœurs, romans, livres de touristes). — XIII. *Questions indigènes.* — XIV. *Ouvrages arabes édités en vue des musulmans ; ouvrages arabes édités par des musulmans.* — XV. *Étude des langues et des littératures arabes et berbères.* M. Doutté a compris dans sa bibliographie les ouvrages ou articles qui concernent directement l'Islamisme dans l'Afrique mineure et les contrées voisines (Tripolitaine, Sahara, Soudan) et ceux qui, relatifs à l'Islam dans son ensemble, intéressent tous les pays musulmans ; il ne mentionne que les ouvrages écrits dans l'une des langues latine, française, allemande, anglaise, espagnole, italienne et arabe — et a exclu de son plan l'indication des comptes rendus, analyses, chroniques, notices bibliographiques, etc.

*
* *

Notre distingué collaborateur, M. Maurices Vernes, a fait paraître dans la *Revue de Belgique* sous ce titre : *Ernest Renan et la question religieuse en France*, un important article sur les idées philosophiques et religieuses de l'auteur de la *Vie de Jésus*, sur sa méthode historique et critique, sur l'action exercée par son exemple et par son œuvre sur la pensée française ; il montre que nul ne fut moins « sceptique » et que, si souvent il demeurait prudent et réservé en ses opinions, s'il n'affirmait qu'à bon escient, c'était par respect pour la vérité, par fidélité à l'esprit même de la science.

*
* *

M. A. Krafft vient de publier une édition nouvelle de la *Vie de saint Léger*, de *la Cantilène de sainte Eulalie* et de la *Passion de Jésus-Christ*[1]. Le texte de la Vie de saint Léger et celui de la Passion ont été revus sur le manuscrit de Clermont-Ferrand (no 240 du *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque municipale de Clermont-Ferrand*).

M. Krafft donne en regard du texte roman une traduction française qui le

1) A. Krafft, *Les Carlovingiennes : Vie de saint Léger et Cantilène de sainte Eulalie*, in-8°, VIII-35 pages ; *La Passion de Jésus-Christ*, in-8°, XI-59 pages, Paris, L. Leroux, 1899.

suit de très près. Il a indiqué en note les sources latines auxquelles les auteurs anonymes de ces poèmes semblent avoir puisé. Avec la version romane de la Cantilène de sainte Eulalie, M. Krafft en publie aussi une version latine, qui diffère par la composition générale et un assez grand nombre de détails de ce texte célèbre en l'histoire de notre langue. L'intérêt de ces documents est d'ailleurs beaucoup plus grand pour le philologue que pour l'historien des religions. La Passion cependant renferme quelques détails, empruntés en partie aux Apocryphes, et dont le choix même met en lumière l'état des croyances en France à cette période du haut moyen âge.

***

ALLEMAGNE

Il vient de paraître une traduction allemande due à M. le pasteur Gehrich (*Einleitung in die Religionswissenschaft*, Gotha, Andreas Perthes, 1 vol. in-8° de x-250 pages) du bel ouvrage de M. le professeur C. P. Tiele : *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, sur lequel M. Albert Réville a publié ici même une longue étude l'an passé[1]. Cette traduction ne comprend que la première partie du livre, celle-là même dont M. Réville a exposé dans son article les idées essentielles ; elle est consacrée à la morphologie religieuse.

***

M. E. A. Stückelberg a publié dans la *Schweiz. Archiv für Volkskunde* une étude sur les translations de reliques en Suisse, étude dont un tirage à part a été mis en vente à l'imprimerie E. Cotti à Zurich (1 plaquette in-8° de 21 pages). Cet opuscule est enrichi de deux planches hors texte représentant une fête de translation à Steinerberg et d'une gravure qui reproduit une fresque du Fraumünster de Zürich, où est figurée la translation des SS. Félix et Regula. Il débute par une étude d'ensemble sur les origines des cultes locaux en Suisse, et traite ensuite des transports de reliques dans l'intérieur de la Suisse, des importations et des exportations de reliques ; il termine par un paragraphe sur les fêtes de translation. Il insiste sur l'importance de l'étude de ces translations pour la détermination, aux différentes époques, de l'aire de répartition des cultes des différents saints.

***

ANGLETERRE

Miss Mary Kingsley vient de donner une suite à ses *Travels in West Africa*

1) *Un essai de philosophie de l'histoire religieuse* (R. de l'Hist. des R. t. XXXVI, p. 360-398).

dont nous avons rendu compte dans notre dernier numéro. Ce second volume a paru chez Macmillan sous le titre de *West-African Studies* (1 vol. in-8° de XVII-639 pages). Il ne le cède pas en intérêt au précédent et contient sur le fétichisme et la magie dans l'Afrique occidentale des documents de la plus haute valeur. Nous l'analyserons en détail dans l'une de nos prochaines livraisons.

⁂

Mme Jean A. Owen (Mrs Visger) dans l'intéressante histoire de Hawaii qu'elle a récemment publiée [1] a consacré deux chapitres à l'étude des cultes et des légendes hawaiiennes (p. 49-101). La connaissance personnelle qu'elle a du pays donne à quelques-uns des renseignements, puisés d'ailleurs aux meilleures sources, que renferme son livre une valeur particulière. Elle insiste spécialement sur le cycle de traditions qui se rapporte à Pelé, la grande déesse volcanique. Nous ne faisons aujourd'hui que signaler ce livre sur lequel nous nous réservons de revenir à l'occasion.

⁂

M. J. G. Frazer a fait paraître dans la *Fortnightly Review* (15 avril-1er mai) deux articles d'une importance capitale dont nous discuterons prochainement les conclusions.

⁂

Dans le Rapport sur l'ethnographie du Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande (*Report on the Ethnographical Survey of the United Kingdom*) présenté à la session de la *British Association for the advancement of Science* qui a eu lieu à Toronto en 1897, est insérée une étude de M. Walter Gregor sur le folk-lore de l'Écosse qui abonde en curieux et importants détails; il y est traité des superstitions relatives aux jours de la semaine, aux mois, à la nouvelle année, à la Chandeleur, à la veille de la Toussaint, à la lune, au soleil, à la foudre, aux personnes dont la rencontre porte bonheur ou malheur, à la maison d'habitation; à la farine, au pain, aux moulins, aux métiers, au clergé, au bétail, aux chevaux, aux moutons, au chat, au porc, au hérisson, au lièvre, à la volaille, aux oiseaux de mer, à l'hirondelle, au roitelet, au rouge-gorge, à l'alouette, au coucou, au vanneau, au corbeau, à la pie, au paon, à la vipère, à la guêpe, à la chenille, à l'araignée, à l'escargot, aux arbres et aux buissons, à diverses maladies (coqueluche, jaunisse, etc.), à la chevelure, des coutumes en usage à la naissance et lors du mariage, de la divination nuptiale, des présages de mort, des coutumes funéraires, des croyances relatives aux suicides et aux

1) *The story of Hawaii*, Londres et New-York, Harper et frères, 1898, 1 vol. in-18 de VII-219 pages.

noyés, des usages et rites agraires (usages en vigueur, lors des semailles, de la moisson, etc.), des superstitions des mineurs et des présages auxquels ils croient, des bons et des mauvais présages en général ; on y trouve aussi des détails sur les géants, les fées et le diable, sur la sorcellerie, le mauvais œil, les légendes relatives à certaines cavernes et à certains lieux. Un grand nombre des faits recueillis par M. Gregor ont pour l'histoire des religions des peuples non civilisés un réel intérêt par les rapprochements qu'ils permettent et qu'ils suggerent.

L. M.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LES FRAVASHIS

Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts.

(*Deuxième et dernier article*[1].)

II

LES RAISONS DU CULTE DES MORTS

Pourquoi rendait-on aux morts les honneurs dont je viens de parler? Pour bien nous rendre compte des raisons de ce culte funéraire, il faut examiner les fonctions attribuées aux fravashis.

Le mot fravashi, dans le mazdéisme, ne s'applique pas seulement aux morts; il désigne aussi l'âme des vivants. Nous étudierons tout à l'heure les différentes combinaisons dans lesquelles se retrouve cette expression au cours du développement religieux de l'Iran. La signification primitive de la fravashi, telle qu'elle se manifeste dans le culte des ancêtres, est pourtant assez apparente pour que nous puissions retracer dès maintenant dans leur ensemble les fonctions qu'on attribuait tout d'abord aux « fravashis » des ancêtres dans l'Iran.

Il importe cependant de signaler ici l'effacement relatif que les divinités supérieures du mazdéisme ont fait subir aux esprits des morts. Nous avons déjà observé la tendance qui apparaît, dans

1) Voir la précédente livraison, p. 229.

les religions historiques, à pratiquer de larges coupes dans la floraison abondante du culte des morts, et il faut ici encore en tenir compte d'autant plus que, dans l'Iran, le génie utilitaire et rationaliste de la race vient lui donner une nouvelle force.

Ce que nous prétendons faire dans ce chapitre n'est donc pas de reconstruire les croyances d'un animisme primitif, sur lequel nous n'avons pas de documents authentiques, mais plutôt de réunir, pour en former un ensemble, les croyances animistes, plus ou moins modifiées, qui subsistent encore sous le régime du mazdéisme, bien qu'elles soient en opposition sourde avec lui et appartiennent à un tout autre ordre d'idées. Nous avons pour nos recherches une aide de grande valeur et dont l'importance est à peine appréciée, c'est le Yasht consacré aux fravashis. Cet hymne, dont la première partie consiste en une série de formules, toutes plus ou moins analogues et tant bien que mal associées, qui louent la puissance des âmes des morts, n'appartient sans doute pas aux parties les plus anciennes de notre Avesta, mais il importe peu si les idées qui y sont contenues sont anciennes, or le Farvardin Yasht est pour le fond plus ancien que les Gâthas.

Remarquons tout d'abord le caractère intime, populaire et local[1] des idées et du culte relatifs aux fravashis. Nous ne sommes plus sur les hauteurs de la grande religion de l'Avesta, nous entrons dans l'intimité familière des bons agriculteurs iraniens et de leurs chefs. Les fravashis ne planent pas au-dessus de leurs têtes dans un lointain splendide[2]; elles prennent part à leur vie

1) *Yt.* XIII, 66.

2) Le culte des morts demeure souvent la seule religion vivante et pratiquée, même chez un peuple, qui connaît d'autres divinités. Par exemple les *Sakalaves* de Madagascar connaissent « le grand roi », Dieu qui est tout-puissant et qui a fait toutes choses. Mais il est par trop « vieux » et éloigné. Le culte se rapporte exclusivement aux ancêtres. (Communication du missionnaire Bang.)

« De tous les êtres surnaturels, dont les *Mordves*, peuplade finnoise du bassin de la Volga, ont peuplé l'univers, les ancêtres sont ceux avec lesquels ils entretiennent les rapports les plus étroits, les plus familiers; les dieux leur ressemblent, mais sont trop loin » (Smirnov, *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, trad. Boyer, 383 s., Paris, 1898).

Cf. aussi *R. H. R.*, XXXVI, 229.

quotidienne, elles s'asseoient à leurs foyers et les accompagnent dans le travail et dans la lutte. Tout ce qu'embrassait l'horizon borné du menu peuple de l'Iran était mis en étroit rapport avec le culte des fravashis.

Nous examinerons successivement le rôle des fravashis : 1° au foyer et dans la maison; 2° par rapport aux eaux et aux plantes; 3° comme protectrices contre les ennemis; 4° par rapport aux corps célestes.

Les ancêtres s'occupent naturellement des affaires de la famille. Nous les avons vus se réunir pendant les dix jours de Hamaspathmaedhaya dans leurs anciens domiciles pour « s'occuper des affaires de leurs enfants et de leurs parents »[1].

La propagation de la famille les intéresse avant tout. Ce sont les fravashis, comme par exemple les pitaras aux Indes[2] et les genii à Rome[3], qui veillent à la conception et à la naissance. C'est grâce aux fravashis que les femelles conçoivent[4]; « elles tiennent en bon ordre (*vidhârayən*) l'enfant conçu dans le sein de sa mère, afin qu'il ne meure pas des assauts du démon Vidhotu[5]; elles forment là les os, les poils, la peau, les entrailles »[6]. Un bon enfantement et le grand nombre d'enfants dépendent d'elles[7]; elles accordent des enfants bien doués, bons et sages[8]; des enfants qui peuvent devenir des chefs de fidèles contre les ennemis, les Touraniens[9].

1) Albirûnî, *l. c.*
2) Caland, *Letterk.*, 6.
3) *Genius = qui gignit = tutela generandi* (Roscher, *Lexicon*, 1615). Cf. l'usage en Scandinavie d'appeler l'enfant du nom d'un parent défunt. G. Storm, *Arkiv för nordisk filologi*, IX (V), 199 ss.
4) *Yt.* XIII, 15.
5) Démon de la mort.
6) *Yt.* XIII, 10, 22.
7) *Ibid.*, 15. *Yt.* XIII, 4-8, combinent le rôle des fravashis avec le rôle d'Anâhita, qui est semblable. « Elle accorde un bon enfantement à toutes les femelles », etc. Anâhita a été chargée d'une tâche qui appartenait originairement aux ancêtres.
8) XIII, 134 : *danayu°sca* (céleste), *vanhuyu°* (bon), *daṅrayu°* (sage).
9) XIII, 16.

La richesse d'une maison iranienne, le bétail, est aussi l'objet de la surveillance des fravashis ; elles donnent troupeaux de bœufs et troupeaux d'hommes[1].

1) *Yt.* XIII, 52. Darmesteter commente avec cette phrase : « les fravashis donnent troupeaux d'hommes », l'expression *Ys.* 1, 6 ; IV, 11 ; VI, 5 ; VII, 8 ; *Ys.* II, 5 ; *Visp.* I. 5, etc., qui est aussi dans la prière au Gâh Aiwisrûthrem, 13 : *ghənānām viro-vāthwanām*, « les femmes avec les troupes (*vāthwa*, troupeau) d'hommes ».

Ces femmes seraient alors identiques aux *fravashayo ashaonām*, et leurs « troupeaux d'hommes » seraient alors les fils, que donnent les fravashis, les esprits des morts, aux familles mazdéennes. En effet, le Commentaire pehlvi, *Ys.* 1, 6, définit ces femmes : *Artâifarvart*, c'est-à-dire *ashaonām fravashayo*, les fravashis des fidèles. Voyez *A. M. G.*, XXI, 11, note 26. Spiegel pensait aussi aux fravashis des femmes (*Commentar*, II, 9). Il dit, *l. c.*, 59 : « Nicht übel ist die Ansicht der beiden Guzerati-übersetzer, welche die Worte als eine Art von Compositum fassen, die Fravashis, die aus Mengen von Frauen und Männern bestehen ». Mais il ajoute : « Es spricht indess durchaus nichts dafür, dass die ältern Uebersetzer oder die Verfasser des Textes selbst die Sache so angesehen haben ».

Voici pourquoi je crois que cette interprétation de *ghənānāmca viro-vāthwanām* du Commentaire pehlvi et de Darmesteter n'est pas juste.

1° L'expression dont nous parlons apparaît dans une formule fixe, qui énumère : I. *ashāunām fravashinām* ; II. *ghənānāmca virovāthwanām* ; III. *yāiryayaᵉsca hushitoish* ; « la prospérité de l'année, le bonheur des saisons », (*yāiryayaᵉs* = ce qui dure pendant l'année, *yāre*), etc. Tous ces termes sont ainsi coordonnés (par *-ca*). On ne peut donc identifier deux des objets énumérés.

2° Quelles sont alors ces femmes ? Le quatrième hâ du Yasna haptaṅhâiti nous en fournit l'explication. *Ys.* XXXVIII, 1, il est parlé de la terre avec ses femmes : *imām dat zām ghənābish hathrā yazamaide yā nāᵒ baraiti*. Ces femmes sont aussi appelées les femmes d'Ahura-Mazda : *yaᵒscā toi ghənāᵒ ahurā mazdā ashāt hacā vairyāᵒ tāᵒ yazamaide*. Le commentaire pehlvi de *Vendîdâd* XI, 5, où la strophe *Ys.* XXXVIII est reproduite, identifie aussi ces femmes à Artâifarvart, aux fravashis des fidèles, c'est-à-dire aux morts. On ne comprend pas comment les fravashis peuvent être appelées les femmes de la terre ou d'Ahura-Mazda.

Le contexte montre à l'évidence qu'il s'agit *des eaux*, qui sont énumérées immédiatement après dans ce Hâ : les bonnes eaux créées par Ahura-Mazda, *Ys.* 1, 12. L'importance « des bonnes eaux » est aussi attestée par *Vend.*, XVIII, 9, où Ahura Mazda énumère comme de grands crimes, qui favorisent l'œuvre du mal : ne pas ceindre la ceinture sacrée, ni chanter les Gâthas, ni offrir le sacrifice aux bonnes eaux.

3° L'épithète *viro-vāthwanām* est très naturelle pour les eaux, qui sont selon Farvardin Yasht et d'autres textes la *conditio sine qua non* de la nourriture des

Quittons la maison de l'ancien Iranien, que le travail mettait en relation intime avec la terre si bien que le Vendîdâd, III, 25, peut parler des deux épouses bien-aimées de l'agriculteur : celle qui donne des fils et celle qui porte des fruits. Nous avons les petits hymnes aux âmes des ancêtres qui font partie du Farvardîn Yasht et qui nous donnent une idée nette des occupations et des pensées de l'ancien Iranien[1]. Il ne pouvait, comme son frère de l'autre côté de l'Indus, se livrer à une vie contemplative au milieu des richesses d'une nature luxuriante ; l'Iran était fait, non pour amollir mais pour endurcir. L'Iranien avait des luttes incessantes à soutenir, d'abord pour cultiver un sol peu favorable, puis pour défendre ses croyances et ses terres contre les races inférieures et nomades, les Touraniens. Les âmes des ancêtres sont à ses côtés dans les deux cas.

La grande question pour l'agriculture en Iran dans ces temps reculés comme aujourd'hui encore, c'était de lui procurer l'eau. « Le sol de la Perse, si pauvre en apparence, est au contraire d'une étonnante fertilité quand on parvient à l'arroser »[2]. On connaît le système extrêmement développé des canaux, qui est encore la condition *sine qua non* pour faire produire la terre en Perse. La misère, créée par les devas, et la sécheresse, qui détruit les pâturages, sont un danger toujours imminent. Les fra-

hommes ; et du reste sous cette expression sont aussi compris les autres liquides : « les eaux mères », *mâtarâshcâ* et « les eaux nourricières du faible enfant », *driguddyaûho*, *Ys.* XXXVIII, 5. Nous verrons tout à l'heure que c'est en procurant l'eau que les fravashis produisent la prospérité de l'année, la suite régulière des saisons. La formule dont nous parlons est donc parfaitement claire : les fravashis des saints, les eaux qui donnent la nourriture aux hommes, la prospérité de l'année.

Dans l'interprétation du Commentaire pehlvi le sens naturiste a cédé la place à un sens animiste, c'est un exemple fourni par le développement religieux de l'Iran de la thèse, si brillamment développée en ce qui concerne l'Inde par Vodskov, *Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse*, Kjöbenhavn, 1897. *Cf. R. H. R.*, XXXVIII, 121.

L'exemple est de ceux qui démontrent que l'exégèse de l'Avesta ne peut s'endormir sur la traduction pehlvie, oreiller très peu commode du reste.

1) Remarquez la simplicité de vie qui se révèle ici. C'est un peuple dans des conditions primitives.

2) Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, II, 17 s.

vashis donnent l'eau[1] et par conséquent les plantes[2]. Une théologie plus savante a attribué ces fonctions à Haurvatât et à Ameretât, les représentants des eaux et des plantes, en un mot de la fertilité, et qui sont au nombre des Amesha-Spentas, les plus grands archanges du mazdéisme. Mais ici les conceptions ont un accent plus populaire; les fravashis viennent du ciel, à la demande de l'agriculteur, quand la terre a besoin d'eau. Elles vont à la mer Vourukasha, d'où provient la pluie, chacune cherchant à obtenir de l'eau pour les siens; pour son bourg, pour son district, pour son pays en disant : « Notre pays est dans la misère et la sécheresse[3]. » Cela ne marche pas sans difficulté. La sécheresse est une terrible ennemie qui gagne parfois du terrain sur l'intrépide colon, mais la terre cultivée est précieuse. Les morts ont pitié de la sueur et de la peine du pieux laboureur; « les fravashis luttent », « chacune sur son lieu et sa terre, dans le lieu et la demeure qu'elle habitait jadis ». Elles combattent pour un trésor précieusement amassé. « Celles d'entre elles qui sont victorieuses emportent l'eau, chacune pour les siens : pour son bourg, pour son district, pour son pays, en disant : « Notre pays va croître et grandir[4]. » Les eaux font pousser les plantes[5], les bonnes eaux et les plantes arrosées ne peuvent être séparées[6]. Les eaux étaient restées longtemps sur la même place, immobiles et sans couler, et maintenant elles coulent; les plantes étaient restées longtemps sur la même place, immobiles et sans pousser, et maintenant elles poussent, bien arrosées par les nuages[7]. Nous comprenons dès lors les invocations qui unissent les bonnes eaux, les

1) *Yt.* XIII, 190. La sécheresse étant plus grande dans les provinces orientales de l'Iran, on est tenté de voir dans cette préoccupation si marquée une des traces d'une origine orientale d'au moins quelques-uns des textes de l'Avesta.

2) *Ibid.*, 34. Grand Bundahish, *A. M. G.*, XXII, 321. Les eaux et les fravashis sont invoquées ensemble. *Ys.* LVI, 2; LXIII, 2.

3) *Yt.* XIII, 65-66.

4) *Yt.* XIII, 67-68; *cf.* *Ys.* LXV, 6.

5) *Yt.* XIII, 10, 14, 22, 28, 43, 55, 68, 78.

6) *Visp.* XXI, 1.

7) *Yt.* XIII, 53-56, etc.

plantes arrosées[1] et le bonheur des saisons[2] aux fravashis des fidèles. Les plantes donnent à leur tour la nourriture aux hommes et aux animaux qui leur appartiennent. Les fravashis les nourrissent ainsi « d'aliments indéfectibles »[3].

Cette série d'idées que les fravashis donnent des eaux et, par elles, des plantes pour l'entretien des troupeaux et des hommes, revient plusieurs fois, complète ou non, dans l'hymne consacré aux fravashis[4]; elle est ainsi résumée : elles tiennent en ordre la terre[5].

Passons au second ennemi de l'Iranien; si le chef d'une tribu a été surpris par ses ennemis, ce sont les redoutables fravashis des fidèles qu'il invoque; elles viennent à son secours, elles descendent et accourent; elles lui servent comme armes d'attaque et de défense[6]. Elles lui viennent en aide dans les luttes contre les Touraniens « en bataillons nombreux, tout armées, avec les drapeaux levés, resplendissantes », et elles détruisent la force et la malice de ces peuplades rivales[7].

Les deux luttes contre la sécheresse et les Touraniens sont dirigées contre le même adversaire : le démon, le druj, que nous rencontrons ici avec ses attributs les plus ordinaires et les plus populaires : la mort, la misère, la sécheresse et les hordes sauvages[8]. Il est le principal ennemi des Aryens, et il faut s'armer contre lui, mais les vivants seraient bientôt accablés si d'autres guerriers ne luttaient pas avec eux et pour eux; si les ancêtres ne s'en mêlaient pas, la force, l'empire et le monde appartien-

1) *Yt.* XIII, 141; *Visp.* XXI, 1; Fragment Westergaard, I, 2; *Yt.* I, 9; cf. *Yt.* X, 100.
2) *Siroza* 1, *Gâh* IV.
3) *Yt.* XIII, 50 *b.*
4) 10, 14, 22, 28, etc.
5) XIII, 9-10 : *vîdhârayen.*
6) *Ibid.*, 69 ss.
7) 37-38. Cf. 18, 24, 31 ss., 63.
8) Il ne convient donc pas de traduire *pouru-mahrko*, Vd. XIX, 1, etc. « plein de mort », mais d'une manière plus générale « malfaisant ».

Cf. sur Mithra, *Yt.* X, 93. Le fond de l'adoration des fravashis, de Mithra et d'Ahura-Mazda, des Amesha-Spentas est souvent le même, car les adorateurs sont les mêmes. Les noms changent seulement.

draient au démon[1]. Il arrêterait les eaux dans leur course, les plantes dans leur croissance[2], et les Touraniens seraient vainqueurs. En paix comme en guerre, dans ses efforts incessants pour la vie et la culture, l'Iranien vit dans une communion intime avec les morts. Quelquefois, dans ses luttes, soit contre la nature, soit contre les ennemis, quand le vent souffle par derrière et lui apporte l'haleine des ancêtres invisibles, il reconnaît leur aide et alors il leur fait des libéralités reconnaissantes[3].

Les fravashis donnent aussi la santé aux malades[4]; elles protègent en tout danger[5] où l'on tombe; elles aident dans toute œuvre qu'on entreprend[6]. « Si tu as peur et si tu trembles, appelle-les », dit Ahura-Mazda à Zarathushtra[7]. « Quand nous sommes en péril, elles nous entourent et nous protègent[8]. » Ce sont d'excellentes compagnes pour ceux qui ne leur font pas de mal[9].

Quant aux fonctions célestes des fravashis, elles sont en étroit rapport avec leurs fonctions dans la famille et la vie quotidienne de l'Iranien. C'est grâce aux fravashis que le soleil, la lune et les étoiles suivent leur cours[10]; elles tiennent en ordre le ciel aussi bien que la terre[11]. Les démons forçaient les corps célestes à l'im-

1) *Yt.* XIII, 12 ss.

2) *Ibid.* 78.

3) *Ibid.*, 43. L'armure des fravashis, leur parure guerrière est la même dans leur lutte contre la sécheresse, 67.

4) *Yt.* XIII, 24, 30, 40, 64 etc. Elles donnent sans doute la santé par les plantes, comme Amaratât.

5) XIII, 146.

6) XIII, 41.

7) XIII, 20.

8) XII, 146.

9) XIII, 30. Les pitaras des Vedas regardent les mortels et s'occupent de leurs enfants sur la terre. Ils vont dans l'air. Les pitaras saints, fidèles et sages viennent en aide aux mortels et les bénissent là où on leur offre des sacrifices et où on les invoque. Ils procurent force, richesse et enfants; ils entendent, ils aident, ils consolent, ils luttent hardiment et vaillamment dans les batailles. Kaegi selon Rydberg. *l. c.*, II, 38.

10) *Yt.* XIII, 16 *b*.

11) *Yt.* XIII, 22. *Ys.*XXIII,1. Nous ne trouvons rien dans le texte qui rappelle ici le pont Cinvat, le passage des défunts, la voie lactée. Tiele, *Geschiedenis*, II, 150, note 1. Le pont Cinvat n'est jamais associé à l'idée que les fravashis tien-

mobilité, mais les fravashis les ont mis en mouvement au commencement du monde, et elles leur feront continuer leur marche, malgré les assauts des Devas, jusqu'à la fin du monde[1]. Ce n'est qu'un écrit pehlvi[2] qui identifie les fravashis avec les étoiles, mais cette idée se trouve sans équivoque dans notre Avesta[3]. Ahura-Mazda a créé le ciel, l'*asman* qui est rond, les fravashis le défendent[4].

Peut-être, quelques-unes des épithètes attribuées aux fravashis dans le Farvardin-Yasht sont-elles empruntées aux étoiles[5], mais les détails du mazdéisme développé ne nous intéressent pas ici ; nous avons seulement à remarquer que les eaux et les plantes sont en étroit rapport avec les corps célestes[6]. Les étoiles contiennent les germes des eaux, des terres et des plantes[7]. Les eaux coulent, les plantes poussent, les étoiles marchent. Ces trois faits sont attribués à l'action des fravashis par trois phrases du Farvardin-Yasht complètement analogues[8]. L'idée que la pluie et le cours régulier des saisons dépendent des corps célestes est familière à d'autres peuples[9]. C'est donc reconnaître un système parfait, et

nent en ordre le ciel, mais à l'idée d'une séparation entre les hommes après la mort.

1) *Yt.* XIII, 57 ss. Cf. *Bundahish*, VI, 3 : « Fravâhar... on warhorses and spear in hand, were around the sky, such like as the hair on the head is the similitude of those who hold the watch of the rampart ».

2) *Minokhard*, XLIX, 15, 22. Aussi aux Indes les âmes des défunts étaient considérées comme incorporées dans les étoiles. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 564 ; Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879.

3) *Yt.* XIII, 29.

4) Grand Bundahish, *A. M. G.*, XXI, 315.

5) *Yt.* XIII, 29, *tushnishddho* « stille sitzend » de *tûshna*+*had* (Justi) ; *hudoitish* « avec de bons yeux » ; *verezi-cashmano* « aux regards vifs » ; *ravo-fraothmano* « qui se meuvent dans le large espace ».

6) Nous n'avons pas besoin d'insister sur la généralité de l'idée que la pluie et les saisons dépendent étroitement de la marche et de l'aspect des corps célestes. Ex. Basile le Grand, *Hexaemeron*, VI, 4 (Thalhofer, *Bibl. K. Väter.*, *Basilius*, I, 119).

7) *Sîroza*, I, 13.

8) *Yt.* XIII, 53-58, trois strophes parfaitement symétriques.

9) Les sept fils dormants de Mimer (Rydberg, *l. c.*, I, 529 ss.) sont-ils autre chose que les planètes ? Ce mythe germanique nous est surtout connu comme

non faire une énumération fortuite que de dire que les fravashis maintiennent le ciel, les eaux, la terre, les plantes[1], les troupeaux et l'enfant[2]. Ici, comme ailleurs, le désordre n'existe pas en réalité, même dans ce qui semble provenir d'une fantaisie libre et volontaire; le chaos existe seulement dans l'imperfection de nos connaissances. Quand nous avons reconnu l'unité de ces croyances primitives qui se rattachent aux fravashis, nous ne pouvons nous abstenir d'en tirer la conclusion que nous avons affaire ici aux restes d'un système religieux où il n'y avait guère de place, ou bien il n'y avait qu'une place lointaine pour les grands dieux. Cet ensemble de croyances forme encore une religion suffisante pour le menu peuple[3]. La vie entière dépend des âmes des ancêtres et dans cette religion domestique et populaire, l'œuvre plus ou moins impersonnelle de la théologie et de la spéculation ne tient pas une grande place. Nulle part nous n'apercevons, à ma connaissance du moins, les pratiques et les sentiments religieux des agriculteurs et des guerriers iraniens dans une telle fraîcheur et une telle intimité. L'élévation morale de ce culte n'est pas grande; les dieux ancêtres et leurs descendants agissent d'après une simple réciprocité. Celui qui donne reçoit; celui qui ne donne pas, mal lui advient[4]. Si les morts se dérangent pour les vivants, c'est dans leur intérêt personnel; ils reçoivent en échange les offrandes dont ils ont besoin. Voilà une religion qui n'est qu'une affaire, sans obligations morales, mais cette religion est extrêmement vivante; elle garde et

légende chrétienne (Paulus Diaconus, Adamus Bremensis, Saxo Grammaticus). Ils représentent les sept parties de l'année (Rydberg, *l. c.*, 542). Or, les sept dormants ont rapport au temps. On croit encore qu'il va pleuvoir sept semaines, s'il pleut le jour des sept dormants. Quant au rapport primitif entre l'irrigation de la terre et les dieux, cf. Rob. Smith, *l. c.*, 105.

1) *Yt.* XIII, 28.

2) *Yt.* XIII, 22; *Ys.* XXIII, 1 : « Les fravashis, qui ont été autrefois dans ces maisons, ces bourgs, ces districts, ces pays, tiennent en ordre le ciel, les eaux, la terre, les troupeaux; tiennent en ordre l'enfant dans le sein de sa mère et l'enveloppent de sorte qu'il ne meurt pas ».

3) La foi pratiquante ne fait pas de distinctions comme la théologie. Elle attribue tout à la divinité à laquelle elle s'adresse.

4) *Yt.* XIII, 70.

développe le sentiment de la famille et de la race. Ce qui distingue favorablement la religion des morts du Farvardin-Yasht de beaucoup de religions analogues, et ce qui montre aussi que nous n'avons pas affaire à des croyances primitives dans toute leur grossièreté, c'est que l'affection paraît y avoir une plus grande place que la crainte. Les âmes des morts sont redoutables, il est vrai, mais seulement pour ceux qui ne les traitent pas bien; elles sont bonnes, amicales et fidèles pour ceux qui les honorent.

Le mazdéisme, ainsi que le catholicisme, a su adopter le culte des morts et l'assimiler à son système. Les fravashis luttent contre l'ennemi; l'Avesta nous les représente comme les coadjuteurs de Mazda. Ahura-Mazda les appela à son secours quand il fixa le ciel, les eaux, la terre, les plantes, l'enfant conçu[1]. Quand le méchant Aṅra-Mainyu fit irruption dans la création du bon Esprit, elles détruisirent ses malices[2]. Elles doivent aussi participer avec Ahura-Mazda au grand sacrifice; nul office solennel ne doit être célébré sans qu'on les y invite.

Elles sont les plus influentes d'entre les créatures des deux esprits[3]; leur place, dans les invocations de toutes les divinités, vient souvent immédiatement après celle d'Ahura et des Amesha-Spentas[4]. Dans tous les grands actes du mazdéisme, une place est accordée aux fravashis. Selon la littérature plus récente mais non dans l'Avesta[5], elles sont dans le ciel avec le Seigneur et ses archanges et elles vont à la rencontre du juste et l'aident[6]. Le sauveur final, Saoshyant, opérera la résurrection et constituera la vie future avec leur aide[7]. Saoshyant, lui-même, ainsi que ses

1) *Yt.* XIII, 28.
2) *Yt.* XIII, 78.
3) *Yt.* XIII, 76.
4) *Ys.* XXIII, 2; *Nyâyish*, I, 1. Cf. la formule de serment, *A. M. G.*, XXII, 64, note 47; *Ys.* LXXI, 2 ss. : Ahura Mazda, Zarathushtra, sa fravashi, les Amesha-Spentas, les fravashis des fidèles.
5) *Vd.* XIX, 32, parle des *âmes* des fidèles, non des *fravashis* des fidèles auprès du Seigneur.
6) Aogemaide, *A. M. G.*, XXIV, 155.
7) Grand Bundahish, *A. M. G.*, XXII, 321.

deux précurseurs, qui le précéderont chacun de mille ans, doit sa naissance à la vigilance des fravashis des fidèles. Le germe de Zarathushtra est déposé dans le lac Kāsu, et commis à leur garde jusqu'au moment où les trois vierges, l'une après l'autre, s'y baigneront et deviendront enceintes[1]. Cela se concilie bien avec le rôle, qui appartient aux âmes des morts, de surveiller la conception et la naissance. Dans trois cas, cependant, leur rôle comme âmes des morts ne semble pas très nettement distingué de celui d'esprits gardiens en général. Elles veillent sur le corps de Sâma Kərəsâspa, le héros endormi ou tué, qui se lèvera pour lutter dans la dernière bataille, sur le Haoma blanc dans la mer Vourukasha et sur les étoiles du nord qui, avec l'aide de 99.999 fravashis, gardent l'entrée de l'enfer contre 99.999 démons[2]. Nous avons déjà eu l'occasion de nous occuper de la relation qu'il y a entre les fravashis et les étoiles; ces dernières étaient peut-être les demeures des ancêtres avant d'être identifiées avec les fravashis[3]; elles gardent la terre et le ciel.

Les fravashis des fidèles, pas plus que celles des eaux et des plantes, ne font défaut dans le brillant cortège de Mithra, le soleil personnifié, dans sa marche resplendissante et victorieuse[4].

Pour bien connaître les sentiments qu'inspiraient à leurs adorateurs les fravashis des fidèles, il ne faut que consulter *les épithètes* qui sont très souvent ajoutées à leurs noms.

Les morts sont puissants; leur puissance est funeste pour ceux qui ne les traitent pas bien; bienfaisante pour ceux qui leur donnent leurs offrandes[5]. Ces trois pensées résument les épithètes qui sont appliquées aux fravashis; les variantes, du reste, ne sont pas grandes. Dans nos textes, ces formules ont déjà leur

1) *Yt.* XIII, 62; *Bundahish*, XXXII, 8-9.

2) *Yt.* XIII, 59-61; *Minokhard*, LXII, 28-30.

3) *Minokhard*, XLIX, 15-22 : Les étoiles, les constellations sont les fravashis des existences corporelles. West traduit, selon son principe, toujours, par « guardian spirit », ce qui ne donne pas l'idée exacte du mot fravashi, mais est très utile pour savoir que le mot est dans le texte. *Bundahish*, VI, 3. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 129. Il croit, 277, que cette idée est un emprunt chaldéen.

4) *Yt.* X, 66, 10. Mithra est invoqué dans ce Yasht comme le plus grand dieu.

5) *Yt.* XIII, 30.

forme stéréotypée qui prouve leur long et fréquent emploi; voici les plus usitées: « les bonnes, puissantes, bienfaisantes fravashis »[1]; « les redoutables, victorieuses[2] fravashis ». Les fidèles n'ont rien à redouter; au secours des fidèles, les fravashis sont redoutables[3]. On trouve quelquefois cette combinaison : bonnes, redoutables, victorieuses[4], d'autres fois cette combinaison est ainsi commentée : elles sont redoutables aux ennemis, bonnes pour celui qui offre des sacrifices[5].

En somme, les formules sont fixées, car non seulement les épithètes montrent peu de variations, mais elles sont aussi appliquées à certaines classes de fravashis. Ainsi la formule : redoutables, victorieuses *fravashayo ashaonãm*, est souvent appliquée aux fravashis des premiers disciples et aux fravashis des proches parents; et ces deux groupes de morts, le plus souvent nommés ensemble, n'ont jamais d'autres épithètes.

III

LES OBJETS DU CULTE DES MORTS

Dans le culte des morts, chez les Iraniens, on s'adresse en général à toutes les *fravashayo ashaonãm*, les fravashis des fidèles, sans distinction. Mais quels sont ces morts dont les âmes reçoivent les offrandes et auxquels sont adressées les prières des fidèles? Nous avons déjà vu que les morts s'intéressent spécialement chacun à son ancien domicile et à son ancien pays. Il est évident, et il est attesté par les témoignages de différentes épo-

1) *Ys.* II, 6, 17; VI, 19; XVI, 5; XXVI, 3, 10 *b*; LX, 4; *Yt.* X, 3; XIII, 21; *Nyâyish*, I, 9; *Visp.* V, 5 : *vañuhish, sûra°, spenta°*.

2) *Ys.* I, 18; II, 22; IV, 6, 24; VII, 22; XXII, 27; XXIII, 4; XXIV, 11; *Yt.* XIII, 1; *Sirozа*, I, 19, 30; *Afringân Gâtha*, 2 : *ughra°, aiwithûra°*.

3) *Ys.* IV, 6; XXIV, 11.

4) *Ys.* LXV, 12; *Visp.* XI, 15.

5) *Yt.* XIII, 46-48. « Redoutable » seul employé, *Yt.* X, 66, pour plusieurs divinités. « Bonnes eaux, bonnes plantes, bonnes fravashis » *Yt.* XIII, 29 et s. Nous laissons de côté ici les descriptions de leurs apparitions et de leur caractère, qui n'ont pas le caractère de formules.

ques[1], que la croyance populaire attribuait au culte des fravashis le pouvoir de rendre favorables les esprits des morts, qui s'occupaient encore de la maison qu'ils avaient habitée jadis, et qui exigeaient des honneurs et des présents de leurs descendants.

Mais le culte des morts a été assimilé à la religion supérieure ; nous ne trouverons jamais dans l'Avesta une formule qui soit le reflet exact et inaltéré des idées qui ont créé le culte des morts. Ce culte a subi, dans le mazdéisme, un développement analogue à celui des mêmes croyances, populaires et indigènes, dans le catholicisme.

Certaines invocations, dans l'Avesta, sont faites d'après la parenté et le lieu, et sont ainsi en partie caractéristiques des conceptions premières de l'animisme. Par exemple, on invite au grand sacrifice les fravashis de tous les proches parents « morts dans cette maison »[2] « les fravashis des fidèles de ce pays et hors de ce pays »[3], « les fravashis qui ont été autrefois dans ces maisons, ces bourgs, ces districts, ces pays »[4].

L'Avesta se garderait bien d'adresser des prières aux dieux étrangers, mais les morts de n'importe quel pays et de n'importe quelle croyance sont, eux aussi, dangereux ; il faut donc les prier. Voici des formules intéressantes à ce point de vue : les fravashis de tous les peuples, de tous les peuples amis[5], et, ce qui semble encore plus étrange de la part de l'exclusivisme mazdéen, de tous les pays, Rome, Chine, etc...[6].

La plus remarquable de toutes ces invocations aux fravashis se trouve au XXIII[e] chapitre du Yasna, où on appelle au sacrifice,

1) *Ys.* XXIII ; *Yt.* XIII ; Albirûni, etc.

2) *Ys.* XXVI, 6, 7 *b* : *nabânazdishtanâm* « des proches parents », c'est-à-dire : les parents jusqu'au neuvième degré, comme *Vend.* XII. Spiegel, *Commentar*, II, 69. Mais remarquez, 6, l'addition *yoi ashâi vaonarə* « qui ont lutté (Darm.) pour le bien » et 7 *b* l'addition *aethrapaitinâm aethryanâm* « des maîtres et des disciples ».

3) *Ys.* XXVI, 9 *b* ; *Visp.* XVI, 2.

4) *Ys.* XXIII, 1. Cf. *Ys.* XXVI, 6, et *Yt.* XIII, 21, où l'empreinte du mazdéisme est encore plus apparente.

5) *Yt.* XIII, 21.

6) *Yt.* XIII, 143 ss.

sans distinction, les fravashis qui sont *en quelque lieu de cette terre que ce soit*, après la mort[1].

D'autres formules mentionnent « les hommes et les femmes »[2], ou « les enfants en bas âge »[3]. Toutes ces invocations ont déjà une certaine empreinte mazdéenne, mais dans d'autres nous sentons plus fortement encore le souffle de la foi mazdéenne, et il est impossible de faire un classement, selon les différents âges des textes, entre les formules d'une provenance animiste et celles d'une marque nettement mazdéenne. Aussi les fravashis des proches parents sont-elles parfois désignées comme « ayant lutté pour le bien »[4], et elles sont presque toujours unies dans la formule aux fravashis des premiers fidèles de la religion de Mazda[5]. Les fravashis qu'on invoque ne sont plus de dangereux morts, auxquels il faut satisfaire par le culte, mais des saints qui méritent des honneurs particuliers à cause de leur place dans la religion historique[6] ; le point de vue a radicalement changé, mais sans révolution.

L'énumération ne se fait plus selon les demeures et les pays, mais selon les grades du zoroastrisme ; on appelle au sacrifice les fravashis des maîtres, ainsi que celles des disciples[7] ; on s'adresse aux morts qui ont eu une foi profonde[8].

Le saint préféré est naturellement Zarathushtra ; sa fravashi est invoquée plus souvent qu'aucune autre[9] ; elle a le plus aimé

1) Voyez plus haut sur ce chapitre du Yasna.

2) Ys. V, 3 ; XXVI, 8, 10 ; XXXVII, 3 ; XXXIX, 2.

3) Ys. XXVI, 9.

4) *yoi ashâi vaonare* Ys. XXVI, 6 ; *Yt.* XIII, 149.

5) *paoiryotkaeshanãm*. Les plus proches objets du culte primitif des morts *nabânazdishta* et les plus grands saints de la religion historique *paoiryotkaesha* sont ainsi mis ensemble. *Ys.* I, 18 ; III, 22 ; IV, 24 ; VII, 22 ; XXII, 27 ; XXIII, 4 ; *Yt.* XIII, 17, 149, 156, 158 ; *Sîroza* I, *Afringân Gâtha* 1 ; *Gâh* III, 1. Introduction à Yasna.

6) Cf. l'évolution qui précède le culte des saints dans le catholicisme.

7) *Ys.* XXIII ; XXVI, 7 *b*, 8.

8) Yt. 1, 30 ; *Hâdhokht Nask*, fragment II, 31 : *frakhshti fravarata*.

9) *Ys.* IV, 23 ; VI, 18 ; VII, 24 ; X, 21 ; XIII, 7 *b* ; XVI, 2 ; LXVIII, 22. *Nyâyish* 1, 5, *Gâh* I, 3. Fravarâne avant le sacrifice A. M. G., XXI, LXVIII. Cf. *Patet Irani*, 2, 25 extr.

Dans les livres pehlvis Zarathushtra et d'autres saints portent souvent les

la sainteté dans les deux mondes[1]. Elle fut créée avant les autres[2]; la fravashi de son premier disciple[3] l'accompagne, ou bien la fravashi de Zarathushtra est introduite dans la glorieuse suite des révélateurs de Mazda[4]. Les fravashis des grands personnages de la légende sont invoquées seules, etc...[5]. La liste officielle des saints de la communauté mazdéenne qui doivent être invoqués forme la deuxième partie du Yasht des fravashis; cette liste peut être augmentée encore de nos jours, et peut différer selon l'endroit[6]. Ainsi les invocations des fravashis de l'Avesta ne nous donnent que des indications contestables et sporadiques sur les conceptions originaires des objets du culte des morts.

Ce culte n'est même plus toujours un culte des morts. Les prières et les sacrifices relatifs aux morts revêtent souvent le caractère d'un culte des dieux en faveur des morts. Dans la conduite des vivants envers des parents décédés, telle que l'usage nous la révèle encore aujourd'hui, deux conceptions sont confusément mêlées, savoir : la crainte de la puissance mystérieuse et dangereuse du défunt, qu'il faut par tous les moyens possibles se rendre favorable, afin qu'il ne nuise pas à sa famille, et l'amour des vivants qui tâchent d'améliorer le plus possible le misérable sort de celui qui a parcouru le terrible chemin, en quittant la vraie vie avec toutes ses joies[7]. Ces deux objets apparaissent dans les rites funèbres[8], sans qu'on puisse les séparer nettement l'un de l'autre, mais la distinction entre ces deux motifs est très

épithètes *yasht-farvard* « dont la fravashi est adorée » ou « digne d'hommages religieux », *Dînkard*, éd. Peshotan Dastoor Behramjee Sanjana, VI, 387, Bombay, 1891; *Dînkard*, III, chez de Harlez, *Manuel de la langue pehlevie*, 140; *Dînkard*, VII, 1, 7, 44, etc.; et *hufarvard* « avec bonne fravashi » [et *anoshakrûbân* « avec âme immortelle »], *Ardâ Virâf*, I, 16.

1) *Visp*. XI, 7.

2) Note de Darmesteter à *Ys*. IX, 13, *A. M. G.*, XXI, 89.

3) *Maidhyoi-maºnha Yt*. XIII, 95.

4) Gaya-Maretan, Zarathustra, Vishtâspa, Isatvâstra ou autrement. *Ys*. XXIII, 2 *b*; XXVI, 5, 10 *b*.

5) Thraetaona, Fragment Westergaard 2, Gaya-Marethan *Yt*. XIII, 87, etc.

6) *A. M. G.*, XXII, 504.

7) *Hâdhokht Nask*, II, 16.

8) La première par exemple dans le Sagdîd, *A. M. G.*, XXII, 149; la seconde, par exemple dans la prière à Sâgri, *l. c.*, 158.

importante au point de vue de l'histoire des religions, et l'évolution religieuse accentue de plus en plus cette distinction, avant que soient dépassées ces deux notions[1], dont la première est un reste du culte animiste des morts, et la seconde un reste des conceptions primitives du sort misérable de l'âme. Les prières adressées aux morts ne supposent pas nécessairement d'autres dieux que ceux-là, ou, si elles les supposent, les morts eux-mêmes du moins gardent encore un peu de la puissance mystérieuse que l'animisme leur attribue, tandis que les prières en faveur des morts reconnaissent d'autres puissances qui leur sont supérieures aussi bien qu'aux vivants. Mais, à leur tour, ces prières jurent avec les nouvelles idées de la religion supérieure qui place l'âme du mort dans le ciel où elle n'a plus besoin de protection. La préoccupation du mazdéen éclairé de tous les temps, quand il exerce les rites funèbres, n'est nullement de sauvegarder sa famille et lui-même du funeste pouvoir des esprits de ces morts, mais d'implorer la grâce de Dieu ou des êtres divins en faveur des chers trépassés[2]. Un choix se fait en même temps entre les morts puissants, c'est-à-dire entre les grands personnages de l'histoire sainte, qui ont une puissance considérable dans l'autre monde, grâce à leur piété active[3], et les simples morts qui ont recours à la puissance de ces grands saints[4].

1) Une telle tendance peut être distinguée dans le rôle, que la bienfaisance s'est attribuée dans les fêtes funèbres du mazdéisme moderne.

Le culte des morts, qui était déjà abandonné et proscrit par la religion des grands prophètes d'Israël et par celle de Jésus, florissait encore chez les peuples indo-germains au moment où la religion du Christ y était transportée. Donc le culte des morts est entré dans la formation religieuse que nous appelons christianisme. Cf. Thomas, *Summa*, III, LXXI. La Réforme du XVI[e] siècle a rayé le culte des morts en principe. « Il n'est pas permis d'adresser noz prières aux saints décédez veu que la prière est une partie du service que Dieu s'est réservé comme propre » (Calvin, *Inst. chrét.*, III, 20, 23 ss.). Aucun saint n'est plus invoqué dans les Églises issues de la Réforme. Des théologiens protestants (Chapuis, *Die Anbetung Christi* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, VII, 28 ss.) veulent supprimer la prière adressée au Christ, la seule qui subsiste outre celle adressée à Dieu.

2) Modi, *l. c.* : Namâzi Ormazd, 40.

3) *Visp.* XI, 7; *Yt.* XIII, 17.

4) Cf. chez Alcuin (Migne, CI, 1389) : « Oratio pro familiaribus nostris et

Les morts, ou les âmes des morts, dont nous avons décrit le culte, sont désignés, dans le mazdéisme, sous le nom de *ashaonãm fravashayo*, les fravashis des fidèles. *Les fravashis des fidèles sont les âmes des morts*[1]. Mais le culte des fravashis ne se bornait pas aux morts; les vivants ont leurs fravashis qui sont même, selon le mazdéisme, plus puissants, et en conséquence, plus dignes de recevoir un culte, que celles des morts. La fravashi du fidèle lui-même joue un très grand rôle[2]. Le mazdéen appelle sa fravashi au grand sacrifice[3]; un office spécial, qui a lieu généralement aux jours dits farvardîgân est célébré pour elle[4]. Les générations *futures* ont des fravashis qu'il ne faut pas oublier au sacrifice. Les fravashis des grands saints de la fin du monde[5] sont parmi les plus puissantes. Celles des fidèles, depuis Gayamarotan jusqu'au sauveur victorieux, Saoshyant, sont invoquées[6]. On adresse des prières aux fravashis des saints qui sont, ont été et seront[7]. Les dieux mêmes ont des fravashis et des âmes[8]; avant toutes

cunctis fidelibus defunctis : Te Domine sancte..... supplices deprecamur pro spiritibus famulorum et famularum tuarum. » Cf. aussi dans l'autre prière, *ibid.*, 1330 s., l'énumération : « Trinitas sancta..., Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, etc., etc., et sanctæ virgines et sanctæ viduæ et sanctæ sapientes et omnes sancti, qui nos præcesserunt ab Adam usque in hodiernum diem orent pro nobis. »

1) Ys. XXVI, 11 : *iristanãm urvãno yazamaide yâ ashaonãm fravashayo.*

2) Cf. *genius* (*C. I. L.*, II, 2407 : [*Iunoni*] *Reginae, Minervae, Soli, Lunae, diis omnipotentibus etc. genio meo*).

3) *Ys.* I, 18; III, 22; XXIII, 4; XXXIX, 1; LV, 1; LIX, 28; LXXI, 18; *Yt.* VI, 4; *Nyâyish*, I, 9.

4) *Yt.* XIII, 50; *Dâdistân*, LXXX, 1; *P. Texts*, II, 237, note 3 : Chaque Parsi est obligé de faire ou de faire faire la cérémonie des trois jours pour son âme personnelle pendant sa vie. Ces cérémonies (Zindah-ravân ou cérémonies de Srôsh), sont généralement exécutées aux trois premiers farvardîgân (jours des fravashis). *Saddar*, LVIII. L'âme est pendant les trois jours après la mort comme un enfant nouveau-né. Srôsh la protège, si on fait la cérémonie.

5) *Frashocaretar* (*Ys.* XXIV, 5; XXVI, 6 *b*; *Yt.* XIII, 7; *Visp.* XI, 1).

6) Ys. XXVI, 10 *b*.

7) Ys. XXIV, 5; XXVI, 6 *b*; *Yt.* XIII, 21; *Visp.* XI, 7. La fravashi de Kai-Khûsro s'entretient avec Nêryosengh avant la naissance de ce héros. *Dinkard*, IX, xxII, 101.

8) Comme à Rome. *C. I. L.*, I, 603; II, 2407 : *Genius Iovis, Martis, Mercurii*, etc.

les fravashis, il faut invoquer celle d'Ahura-Mazda qui est la plus grande et la meilleure[1]; après l'âme du Seigneur viennent les fravashis des Amesha-Spentas[2] et de tous les Yazatas[3]. Les animaux ont aussi leurs fravashis et leurs âmes, non seulement le bœuf, dont l'âme est devenue une divinité tout à fait populaire pour les Iraniens agriculteurs[4], mais tous les animaux. Les fravashis des troupeaux, ainsi que celles des bêtes sauvages, sont invoquées[5]. Dans notre Avesta, un passage de l'hymne consacré aux fravashis est le seul à indiquer que les fravashis n'appartiennent pas seulement aux hommes, aux dieux et aux animaux, mais à tout objet dans la nature; là[6], on invoque la fravashi du ciel, celle des eaux, de la terre, des plantes. Plus tard, dans la littérature pehlvie la règle est énoncée, que *tout a sa fravashi*[7], c'est-à-dire que la fravashi est l'âme, l'essence de tout ce qui existe.

Nous n'avons pas besoin de nous demander si le culte des morts, ou plus exactement des *ashaonãm fravashayo* considérées comme les âmes des morts, est antérieur à l'invocation des fravashis des vivants, de ceux à venir, des dieux, des animaux et de toutes choses; ce que nous avons vu suffit pour nous indiquer que nous avons affaire à un développement qui n'est pas encore achevé dans l'Avesta, et qui étend le culte des fravashis, des âmes des ancêtres jusqu'à l'âme de toutes choses. Le culte des fravashis de toutes choses n'est pas encore attesté par l'Avesta, tandis que le culte des *fravashayo ashaonãm*, c'est-

1) *Ys.* XXVI, 2; *Yt.*, XIII, 80. Cf. *Vend.*, XIX, 14.
2) *Ys.* LXXI, 2-3; XXVI, 3; *Yt.* XIII, 81.
3) *Ys.* XXIII, 2.
4) *Gaush-urvan*, Fragment Westergaard, VI, où le corps et l'âme du bœuf sont invoqués. *Ys.* XXVI, 4 6; *Ys.* XIII, 7; *Yt.* XIV, 54. Cette âme porte l'épithète *aevo-dâta* « créée la première » ou « créée unique ».
Gaush-urvan désigne aussi la terre, Tiele, *Geschiedenis*, II, 125.
5) *Ys.* XXXIX, 1-2; *Yt.* XIII, 74, 154.
6) *Yt.* XIII, 86.
7) *Minokhard*, XLIX, 23 : « For every single body there is apparent its own single guardian spirit of like nature » (*Shikand*, VIII, 60 ss.). Cf. Tylor, *Primitive Cultur*, I, 421 s.; II, 224.

à-dire des morts, se trouve déjà parmi les fêtes de l'année mazdéenne, dans les plus vieilles couches de la piété mazdéenne auxquelles nous puissions atteindre.

Une autre question, qui est indépendante de notre opinion sur les rapports entre le culte des morts et celui des âmes en général, est celle de la signification originaire du mot même *fravashi*.

Les *fravashayo ashaonãm* sont bien les âmes des morts quoique quelques formules postérieures y comprennent aussi celles des vivants et de ceux à venir. Les deux conceptions, les morts ou les ancêtres et les *fravashayo ashaonãm* s'identifient si bien qu'on peut parler des âmes et des corps des *fravashayo ashaonãm*[1], mais quelle est l'idée primitive que l'Iranien s'est faite en employant le mot *fravashi*? La question est bien autrement compliquée que dans la religion des Aryens des Indes, où les morts, comme objets de culte, sont désignés sous le nom de pères, pitaras[2]. L'histoire des fravashis est un des traits les plus caractéristiques du mazdéisme. Le problème est de savoir quelle est l'idée originaire qui s'attachait au mot de *fravashi*.

Interrogeons d'abord la théologie mazdéenne ; un traité pehlvi, le Grand Bundahish, dit : « Auhrmazd a composé l'homme de cinq éléments : le corps (tan), la vie (jân), l'âme (ravân), la forme (aivinak) et le frohâr. La vie est l'élément lié au vent... l'âme est ce qui, dans le corps, avec le secours des sens (bôd), entend, voit, parle et connaît ; la forme (aivinak = miroir, image) est ce qui est dans la sphère du soleil ; le frohar est ce qui est devant le Seigneur Auhrmazd. » Ces éléments ont été créés de telle sorte que, quand sous l'action du démon l'homme meurt, le corps retourne à la terre, la vie au vent, la forme au soleil, et l'âme se lie au frohar, de sorte que le démon ne peut faire périr l'âme. « La fravashi est donc dans l'homme l'élément divin » et « immortel »[3]. L'Avesta, lui-même, reconnaît cinq parties spirituelles

1) Yt. XIII, 40. Les fravashis sont *sraotanvo*, « d'un corps loué » et *danourvâno*, « avec une âme céleste (Justi), bien douée » (Darmesteter).

2) Les pitaras et les fravashis correspondent resp. aux *manes* et *genii* à Rome.

3) A. M. G., XXII, 500 s. « Quand une personne meurt, ou qu'on la tue, le vent qui est en elle se réunit au vent, la terre, qui est en elle, à la terre, l'eau

dans l'homme, mais disposées un peu différemment[1] : nous n'avons pas ici à en définir tous les termes. Les anthropologies de l'Avesta et du Grand Bundahish sont d'accord en ce que la fravashi est l'élément supérieur, le dernier selon cette énumération qui va du plus matériel au plus sublime. L'Avesta ne nomme dans l'énumération dont nous parlons ici ni le corps, ni la forme (tan et aîvînak du Grand Bundahish). Les deux autres éléments de l'anthropologie du Grand Bundahish, jân et ravân, sont nommés dans l'Avesta : la vie, le souffle vital, *ahu*, et l'âme, *urvan*, mais les sens (bod), dont le Grand Bundahish fait les instruments de l'âme, ici encore sont placés à côté d'elle sous le nom de *baodhah*, la perception, « la conscience psychologique »[2], et l'Avesta nomme un élément spirituel, *daena*, qui n'est pas dans l'anthropologie du Grand Bundahish. Daena qui désigne plus tard la religion[4], la piété (din), semble avoir un sens plus primitif : la personnalité[3]. L'énumération de l'Avesta est donc la suivante : « Nous sacrifions à *ahu*, *daena*, *baodhah*, *urvan* et *fravashi* des premiers fidèles », etc.[5].

qui est en elle au feu. L'âme, l'intellect et l'intelligence se réunissent et se joignent au Frohar et ne font plus qu'un » (*Oulamâ-i Islâm*, traduit par Blochet, *R. H. R.*, XXXVII, 47). Voyez quant à la spéculation théologique encore plus récente sur les fravashis l'article de Aerpat M. Palanji Madan de Bombay : *Les fravashis*, dans *Le Muséon*, 1897, 49-52.

1) *Ys.* XXVI, 4. *Cf. Yt.* XIII, 74 ; *Visp.* XII, 16 ; *Ys.* LV, 1 : la fravashi désigne *une partie de celui qui prie* : ossement, vie, corps, force, sens, âme, fravashi ; et non un *objet d'adoration*.

2) Barthélémy, *Arda Viraf*, XXII. *Cf. Vd.* XIX, 7. *Ishti* est la vie et *baodhah* la conscience. *Baodhah* désigne *Vd.* XIII, 13, ce qui quitte le corps, *asta* (*Hâdhokht Nask*, II, 35) ou bien *tanu* (*Vd.* VIII, 8-9) dans la mort.

3) Tiele, *Geschiedenis*, II, 144, note 1 : *Daena* est synonyme de *urvan* : « persoon, selfheid » ; le parallélisme *Ys.* XXX, 3-5, l'exige. Contre Darmesteter, *A. M. G.*, XXII, 501, note 8. Caland remarque que *daena* dans sa signification primitive semble remplacé plus tard par *baodhah*. Il traduit : « das intellektuelle Leben, der Geist, τὸ πνεῦμα » (*Letterk.*, XVII, 48).

4) *Ys.* XVI, 2 justement traduit par Darmesteter : « religion », car précédé de : *Zarathushtrahe sravo*, les paroles, les prières de Z.

5) *Ys.* XXVI, 4. *Cf. Dâdistân*, III, 9 : « The animating life, the preserving guardian spirit, the acquiring intellect, the protecting understanding, etc. » (*Shikand*, V, 89-90. Comparez l'anthropologie de la Völuspa (Rydberg, *l. c.*, I, 547 ss.).

Des définitions et des distinctions telles qu'en fait l'auteur du Grand Bundahish sont l'œuvre de la théologie savante, non de la religion proprement dite. Nous ne pouvons dire si l'auteur de la formule de l'Avesta que nous venons d'étudier, établit vraiment une distinction nette entre tous les éléments, ou s'il faut les considérer comme des expressions plus ou moins synonymes[1] que l'auteur accumule pour donner plus de rondeur à sa formule sans insister sur leur valeur exacte. Des analogies abondent dans toutes les productions du même ordre. En tout cas, il n'entre pas dans notre tâche d'étudier en détail la manière dont l'Avesta comprend et distingue la vie mentale de l'homme.

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que tous les noms qui désignent des fonctions de la vie humaine ont, à leur origine, chacun son caractère et ses racines particulières. On peut encore sentir cette différence entre *fravashi* et *urvan*, car le mot de *fravashi* se rattache originairement aux conceptions primitives d'une continuation terrestre de la vie actuelle, tandis qu'*urva* éveille l'idée plus avancée d'une vie céleste auprès du Seigneur[2]. Ces deux notions se rapportent à des points de vue tout à fait différents. Ce n'est pas un hasard que la *fravashi*, que le Grand Bundahish définit : « ce qui est devant le Seigneur », ne soit pas, à ma connaissance, une seule fois[3] dans l'Avesta mise en rapport avec l'existence bienheureuse des fidèles auprès du Seigneur, tandis que l'*urvan* se trouve très souvent dans de telles combinaisons. Les urvans des bons sont bienheureuses, ex. Ys. XXVIII, 4; XLIV, 8; XLV, 7; LX, 11; LXXI, 16; Fragment Tahmuras XXXIV, XXXV, XXXVIII, surtout Farhang IV[4]. L'*urvan* est nommée en parlant de la punition d'outre-tombe Ys. XLVI, 11, etc., Ys. XLIX, 10[5] est des plus intéressants; là nous trouvons en

1) Yt. XIII, 74; Visp. XII, 16.

2) *Hâdhokht Nask*, II.

3) Ys. XIV, 7 serait une exception selon la traduction de Darmesteter. Mais « les fravashis des fidèles » me paraît être tout simplement une glose, ajoutée à l'expression : « les âmes des morts ».

4) *A. M. G.* XXIV, 15

5) Cf. *Vd.*, XIX, 32 : *ashaonãm urvãno*.

effet « les âmes des fidèles », non sous leur désignation habituelle *fravashayo ashâunãm*, mais comme *urvâno ashâunãm*. On dirait qu'il s'agit des morts bienheureux qui sont avec les Amesha-Spentas[1]. Un sermon pehlvi, Aogemaide 8, mais non la littérature avestique, dit que l'âme du bienheureux est reçue par les fravashis des fidèles à la quatrième aurore après la mort.

On ne peut faire cette observation sans en tirer la conclusion suivante. Le mot *fravashi* éveillait originairement l'idée d'une continuation de la vie dans le tombeau ou bien sur la terre (Ys. XXIII). L'*urvan* est étroitement liée à l'idée d'une existence au paradis. C'est pourquoi si les Gâthas, tout imbues de l'idée d'une rétribution finale, ne nomment jamais les fravashis, elles connaissent bien les urvans[2]. Les fravashis font en effet concurrence aux divinités reconnues par la littérature la plus classique du mazdéisme : les Gâthas. Elles sont considérées comme des êtres qui ont une certaine influence sur les vivants. Les urvans sont les morts considérés comme soumis à la loi divine supérieure. Les fravashis sont invoquées par rapport à la vie terrestre, depuis les besoins quotidiens les plus ordinaires jusqu'aux intérêts les plus élevés de la race, Visp. XI, 7. Les urvans reposent au ciel auprès du Seigneur.

Cette différence ne coïncide nullement avec celle établie par l'anthropologie théologique, que nous venons d'esquisser, car la théologie a besoin de divisions logiques pour son système, mais les expressions et les conceptions populaires naissent dans des

1) Mills, *The five Zoroastrian Gathas* : « animas sanctorum ».

2) Aussi *daena* dans la même série d'idées. Ys. XXXIV, 13. Ainsi *urva* peut revêtir un sens moral, mais non *fravashi*. J'ai été frappé de la distinction parfaitement analogue qui se trouve dans les conceptions anthropologiques des *Karens* (citées par M. Marillier dans un cours à l'École des Hautes-Études, avril 1899). Leur *kelah* correspond à la fravashi, leur *thah* correspond à l'urva de l'Avesta. Le missionnaire américain Cross observa que les bonnes et mauvaises actions de l'individu ne sont pas attribuées au *kelah*. Un indigène lui disait : « When we sin, or commit any offense, it is the *thah*, soul, which sins; and again, when we perform any good action, it is the *thah* ». Le *kelah* est bien distingué de l'âme responsable. Cross, *On the Karens* (*J. A. O. S.*, IV, 310).

combinaisons différentes et multiples qui ne se laissent pas réduire à un système homogène; d'un autre côté, les significations particulières se modifient et s'effacent avec le temps.

Il est certain que dans l'emploi de ces termes pour les formules, on n'observe pas toutes ces distinctions; fravashi et âme, du moins, sont employées un peu partout sans distinction. « Les fravashis des fidèles sont les âmes des morts »[1]; ainsi, on dit encore, quand les portes de la Tour du Silence se ferment sur le corps[2], qui deviendra la proie des oiseaux du ciel[3] : « Nous adorons les âmes des morts, les fravashis des fidèles ». « Notre âme, notre fravashi »[4]: l'âme et la fravashi de Mazda[5], des animaux[6] s'emploient indistinctement. Il en est de même quelquefois avec daena et urvan[7]. L'invocation Yasna XXVI est très significative. On adresse le sacrifice aux *fravashis* de tous les rangs religieux et à celle d'Ahura; puis à toutes les fravashis des fidèles (= à tous les morts) et à celles des Amosha Spontas. Ensuite nous avons la formule ci-dessus mentionnée : Nous sacrifions à la vie, *ahu*, à la foi, *daena*, à la perception, *baodhah*, à l'âme, *urvan*, et à la *fravashi* des premiers saints du mazdéisme. Et après cette

1) *Ys.* XVI, 7; XXVI, 11; LXXI, 23; Fragm. Westergaard, X, 39; Fragm. Nirang. LXX, 1, Gâhs extremo. Introduction du sacrifice, *A. M. G.* XXI, LXXIX.

2) *A. M. G.*, XXII, 151.

3) L'habitude d'exposer les corps aux bêtes sauvages ne se retrouve pas seulement en Iran. Et nous n'avons pas non plus le droit d'en conclure à un emprunt, lorsque nous retrouvons cette même coutume — d'origine nomade — dans la Mongolie (Le Père Huc, d'après M. Blochet, *R. H. R.*, XXXVIII, 39 s.), ou chez les Masaï en Afrique (Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 370). Ce qui est remarquable, c'est que cette habitude des nomades ait subsisté comme un devoir imposé par la religion avestique. Mais ce n'est pas le seul exemple qu'une coutume primitive ait été entourée d'une sainteté particulière par la religion plus développée.

4) *Yt.* LXXI, 18; *Nyâyish*, 1, 9. L'expression très singulière : la fravashi de mon âme, *uruno fravashae* (*Ys.*, 18; II, 22; XXIII, 4), montre que le sentiment de la différence entre ces deux idées, fravashi et âme, n'a pas complètement disparu. La *fravashi* est une espèce d'être plus ou moins personnifié qui constitue la force vitale de l'homme ou de son âme.

5) *Vend.* XIX, 14.

6) *Yt.* XIII, 154; *Ys.* XXXIX, 1; cf. *Yt.* XIV, 54; Fragm. Westergaard VI.

7) *Ys.*, XLVI, 11.

énumération on invoque l'*âme* du Bœuf primordial. Ainsi les trois expressions sont employées indifféremment : 1° fravashi, 2° fravashi et âme et 3° âme. Il faut pourtant remarquer que *gəush urvan*, l'âme du bœuf, est une expression arrêtée et constante qui n'est que très rarement échangée contre « la fravashi du bœuf »[1].

Les mots fravashi et âme paraissent souvent être une autre manière de désigner celui qui a la fravashi et l'âme. La fravashi du Seigneur est le Seigneur lui-même; ainsi les épithètes, qui appartiennent à Ahura sont attribuées Ys. XXVI à sa fravashi, puisqu'elles se trouvent au féminin; le frohar (fravashi) de Zarathushtra est Zarathushtra lui-même[2]. Dire « nous » ou « nos âmes »[3], énumérer les animaux ou leurs fravashis[4], invoquer les premiers fidèles ou les fravashis des premiers fidèles[5], etc. revient au même.

Si l'anthropologie détaillée ne peut être vérifiée au moyen des formules vivantes et multiples, il n'est pas moins vrai que fravashi désigne, dans le mazdéisme développé, le principe constitutif, la substance, l'âme de tout. Des théologiens mazdéens attribuent à la fravashi *le rôle nutritif* dans l'organisme[6]. Darmesteter en conclut à une étymologie qui semble avoir été trouvée déjà par Neriosengh[7]; il fait dériver le mot de *fravar*, synonyme de *parvar*, entretenir, nourrir; *fravashi* est, selon lui, « la nourriture, le génie qui nourrit. »

Cette étymologie n'est pas la seule possible ; dans le mot *fravashi*, vieux perse **fravarti*[8], la première partie ne peut être que

1) Ys. XIII, 7; *Yt*. XIII, 86. Cf. « la fravashi de l'âme du bœuf », *Sîroza*, II, 12.

2) *Patet Irani*, 24. Mais dans la formule *Ys*. LXXI, 2, la fravashi de Z. apparaît à côté de Z. lui-même. « Nous sacrifions à Ahura-Mazda, à Zarathushtra, à la fravashi du saint Zarathushtra, aux saints Amesha-Spentas, aux fravashis des saints », etc.

3) *Ys*. LVI. Cf. LXIII, 2.

4) *Yt*. XIII, 154; *Vp*. XIX, 2.

5) *Yt*. XIII, 150, 151, 156.

6) Grand Bundahish. *A. M. G.*, XXII, 500 s.

7) Il traduit : *vṛddhi*.

8) Peut-être retrouvons-nous ce mot dans le nom Φραόρτης (Hérodote, I, 96).

fra, pehlvi *par*, *far* ou *fra* ou *fro*, en avant, devant, de; quant à la seconde partie, on peut la diviser en *var-ti* ou en *vart-i* (nous excluons alors d'emblée l'étymologie qui fait dériver *fravashi* de *fra* et *vaksh*)[1].

Chaque façon de diviser le mot donne lieu à au moins encore deux manières d'en interpréter le sens.

Fra-var peut être comparé au *parvar* du persan moderne, comme le fait Darmesteter, et signifier « ce qui nourrit, le prinsipe nourrissant ». *Var* désigne aussi protéger en général ; *Var* est le nom de l'enclos où Yima garde un couple de chaque être pendant l'hiver de la fin du monde. Fravashi serait alors « le protecteur », un euphémisme pour désigner le mort dangereux et puissant[2].

Nous avons encore une signification de *var* = choisir, professer, dans le *fravarata* de l'Avesta : le confesseur, le croyant. Fravarâne, « je confesse », est le commencement de la confession de foi. Fravashi serait alors « la personnification de la foi confessée[3] ».

Dans *fra-vart*, *vart* peut se rapporter à *vart*, qui aurait selon Haug un sens dérivé : « être », et désigner ce qui existait avant[4], c'est-à-dire l'âme qui était créée avant le corps.

Vart veut en premier lieu dire « tourner » ; *fravashi* serait alors ce qui se détourne, ce qui s'éloigne, ce qui part[5].

Nous sommes confinés à des criteriums intrinsèques pour choisir entre ces significations ; la troisième « le confesseur », et la quatrième « ce qui existait avant » supposent déjà le système théologique du mazdéisme, et il n'est pas vraisemblable que la

1) Schlottmann, Burnouf, Tiele, *Manuel*, 1885.

2) Communication de M. A. Johannson, prof. à Owens College à Manchester.

3) Justi, *Iranisches Namenbuch*, 105, Marburg, 1895, et *Grundriss der iranischen Philologie*, II, 414 : Frawarti = Φραόρτης = babyl. Paruwartish serait alors « le confesseur », de même origine que le mot avestique fravarata « confesseur », « croyant ». Caland, *Letterk.*, XVII, 48.

4) Haug, *Essays*, 186, selon Justi, *Handbuch der Zendsprache*.

5) Communication de M. K. F. Johansson, professeur à Upsala.

De Harlez, *Avesta*, 300, note 2, Paris, 1881, dérive *fravart* et traduit « faire avancer, développer, propager la vie ».

désignation de l'objet du culte le plus primitif et le plus populaire soit faite selon les doctrines très particulières de la religion supérieure[1]. Quant à la deuxième et à la cinquième étymologie, elles sont toutes deux compatibles avec les idées de l'animisme qui se révèlent dans le culte des morts. Le choix est difficile : la dérivation de *vart* a peut-être plus d'analogies pour elle que celle de *var*[2]. Donc fravashi serait « ce qui s'en va ».

Il faut reconnaître que cette interprétation : ce qui s'en va, ce qui n'est plus dans la vie actuelle, ce qui se détourne, s'accorde admirablement avec le rôle des fravashis, comme objet du culte des morts, et avec la plus ancienne définition que nous ayons de ashaonãm fravashayo, c'est-à-dire : les âmes des morts[3], mais il est difficile de concilier cette étymologie avec le rôle de la fravashi, comme esprit de toutes choses.

L'étymologie des théologiens mazdéens eux-mêmes a des droits de priorité que nous ne pouvons méconnaître ; il est évident que la signification qu'ils attribuent au mot fravashi suppose une dérivation de *fra-var* « entretenir, nourrir », comme l'a constaté Darmesteter[4].

Seulement, il ne faut pas confondre cette conception : le principe nourrissant, « la nourricière » (fravashi est féminin), avec le rôle, attribué aux morts, de procurer par leur puissance les moyens

1) Quoique la possibilité, indiquée par Caland, *l. c.*, 48, ne soit pas exclue : qu'il y a eu un nom plus ancien pour désigner les mânes, qui a été remplacé par une expression éminemment mazdéenne. Mais cette supposition n'a aucun fondement.

2) Possibilité indiquée par M. Meillet, *Cours d'Avesta*, 1896-97.

3) Ys. LXXI, 23.

4) L'analyse, faite par M. Brede-Kristensen du *ka* égyptien, jette une vive lumière sur notre question, par la frappante analogie qui semble exister entre le sens originaire de ces deux termes *ka* et *fravashi*. « *Ka* n'est évidemment autre chose que le singulier de *kau*, aliments, soutien de la vie... *Ka* doit être considéré comme l'effet immédiat de *kau*, les aliments, aussi bien avant qu'après la mort ». W. Brede-Kristensen, *Aegypternes forestillinger om livet efter döden*, 14 ss. Kristiania, 1896.

La similitude entre le *ka* et la *fravashi* a été signalée déjà par Nestor Lhote, *Lettres écrites d'Egypte*, 7, note, selon Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, 47, note 3.

d'existence aux vivants, comme le semble faire Darmesteter[1], lorsqu'il commente son étymologie de fravashi au moyen de l'épithète qui leur est souvent appliquée : celles qui tiennent en ordre le monde et tous les êtres. Les fravashis avaient en effet une existence assez misérable après la mort. La puissance qu'on leur attribuait n'empêchait pas qu'elles ne dépendissent entièrement des vivants et qu'elles n'eussent besoin de la nourriture, ainsi que des vêtements, etc., qu'on leur offrait. C'est précisément cette idée, qui est exprimée dans le mot fravashi : l'être qui continue l'existence du mort, en absorbant encore de la nourriture, ce qui est la condition la plus essentielle de la vie animale. Selon cette étymologie, nous voyons dans fravashi une personnification de la force vitale, conservée et exercée aussi après la mort. La fravashi est le principe de vie, la faculté qu'a l'homme de se soutenir par la nourriture, de manger, d'absorber et ainsi d'exister et de se développer. Cette étymologie et le rôle attribué à la fravashi dans le développement de l'embryon, des animaux, des plantes rappellent en quelque sorte, comme le remarque M. Foucher, l'idée directrice de Claude Bernard. Seulement la fravashi n'a jamais été une abstraction. La fravashi est une puissance vivante, un *homunculus in homine*, un être personnifié comme du reste toutes les sources de vie et de mouvement que l'homme non civilisé aperçoit dans son organisme.

Il ne faut pas non plus considérer la fravashi comme un double de l'homme, elle en est plutôt une partie, un hôte intime qui continue son existence après la mort aux mêmes conditions qu'avant, et qui oblige les vivants à lui fournir les aliments nécessaires. Donc le mot fravashi peut être employé tout seul pour désigner le mort. La fête consacrée aux morts est simplement appelée fravardigân : les jours des fravashis ; et dans l'Avesta même, les morts sont nommés *fravashis*, sans aucune addition. Ainsi, dans les deux textes les plus significatifs sur la nature des fravashis, on parle « des fravashis qui ont été dans ces maisons autrefois », et « des saintes fravashis qui se trouvent

1) *A. M. G.*, XXII, 502, note 10.

dans aucun lieu de la terre, maintenant après la mort »[1].

Il y a certainement loin de l'être à moitié matériel et pourvu d'un beau corps, d'une belle forme[2], auquel on offrait de la nourriture, des vêtements, etc., après comme avant la mort, au principe de vie, l'élément divin, qui, selon le Grand Bundahish, appartient entièrement, comme nous le verrons, au monde spirituel; cependant l'un et l'autre ne sont qu'un.

L'idée primitive du folklore, à laquelle les peuples non civilisés nous montrent maint parallèle, a été adoptée plus tard par la théologie savante qui dans les Gâthas ne reconnaît pas encore ce terme de la foi vulgaire : fravashi[3]. La théologie l'a rendue conforme aux exigences de son système.

Le mazdéisme contient côte à côte deux dualismes très caractéristiques : le dualisme rituel, physique et moral entre les deux créations d'Ahura-Mazda et d'Añra-Mainyu, entre ce qui est favorable et ce qui est nuisible, entre le pur et l'impur, entre le bon et le mauvais[4], qui sont en lutte constante, et le dualisme métaphysique qui est bien distinct de l'autre, entre le monde spirituel et le monde matériel, entre l'invisible et le visible qui coexistent et qui renferment l'un et l'autre des créations d'Ahura-Mazda et d'Añra-Mainyu; mais il ne faut pas confondre ces deux créations, celle du bon esprit, et celle du mauvais esprit[5] avec les deux mondes[6] : le monde du corps et le monde de l'esprit[7].

1) *Ys.* XXIII, 1; cf. *Yt.* XIII, 75, 29; Grand Bundahish, selon *A. M. G.* XXII, 320.

2) *hukerəptəmâmca* (*Ys.* XXVI, 2).

3) La traduction de West : « guardian spirit » peut facilement être mal comprise, comme s'il s'agissait d'un être indépendant de l'homme. Il y a loin de la fravashi de l'Avesta et des écrits pehlvis à l'ange gardien juif et chrétien.

4) Il y a même un vocabulaire particulier pour l'un et l'autre de ces deux mondes. Ainsi, par exemple, toutes les parties du corps d'un être mauvais ont d'autres noms que celles d'un être bon; le bon Esprit « crée » *dâ*; le mauvais Esprit « taille » *kar*.

5) *dâmu vayemi yasca dathat spənto mainyush yasca dathat añro mainyush* (*Yt.* XV, 43).

6) *uboyo añhvo* (loc.) (Gâtha Haptañhâiti, *Ys.* XLI, 2).

7) *vîhaush astvato manañhascâ* (Gâtha Ushtavaiti, *Ys.* XLIII, 3).

Cette dernière idée de deux mondes, le spirituel et le corporel, aussi bien que celle de deux créations[1], est une idée fondamentale[2] pour la conception mazdéenne. Il y a des dieux particuliers pour chaque monde[3]; ainsi Azhi Dahâka est, dans le monde corporel, le représentant d'Añra-Mainyu qui est *mainyava*, spirituel, par sa nature[4]. Quand on a appris à connaître la régularité et l'ordre qui caractérisent le génie mazdéen, et en particulier la perfection formelle de la théologie de l'Avesta, on n'est pas surpris de constater le parallélisme complet des deux mondes. Comme les hommes doivent atteindre le monde spirituel après le monde visible, les deux mondes ont quelquefois un sens eschatologique[5], surtout dans les Gâthas qui revêtent en partie, aussi bien que les écrits, appartenant à d'autres époques analogues dans l'histoire des religions, un caractère eschatologique.

Le bon sera récompensé dans les deux mondes[6]; le méchant souffrira[7]. Celui qui a été dans cette vie un *vispodaevo*, c'est-à-dire tout à fait un démon, par sa méchanceté, sera ainsi logiquement un *mainyavo daevo* dans l'autre monde[8]. Il ne faut pas renoncer au monde de l'esprit pour le monde des corps[9]; ils ont, chacun, leur valeur, mais ne doivent pas empiéter l'un sur l'autre. Leur rapport doit être un rapport harmonieux, en contraste avec la relation de lutte constante et implacable qui existe entre les deux créations.

Cette distinction entre le monde spirituel et le monde corporel,

1) *Yt.* XV, 42-44.

2) *añhush astvatô manañhascâ* (*Ys.* XLIII, 3; cf. *Ys.* XXVIII, 2; *Yt.* X, 93).

3) *A. M. G.*, XXII, 312; *Nyâyish*, I, 9; *Ys.* XXII, 27; XXV, 8; *Yt.* XIX, 22; les dieux du monde spirituel et de ce monde, *mainyavanãm yazatanãm gaethyanãmca*.

4) *Yt.* V, 34.

5) *Yt.* XXIV, 32; *Vend.* VIII, 72; *Ys.* XLIII, 3, etc. Mais on doit observer la différence capitale entre la conception mazdéenne du monde spirituel et du monde corporel et l'idée judaïque des deux périodes : העולם הזה et העולם הבא.

6) *Ys.* XLIII, 3-4; XLIV, 8; XLVI, 19; XLI, 2, 6; *Minokhard*, XL, 29-30. Lettre de Mânûshcihar, I, 1.

7) *Ys.* LI, 9 : par l'airain fondu.

8) *Vd.* VIII, 31.

9) Fragment Tahmuras 90-91.

comme celle qui existe entre la bonne création et la mauvaise création est déjà indiquée dans les Gâthas. Elle y a son expression classique. Mais les Gâthas ne font pas encore entrer les fravashis dans ce système. Cela a été fait plus tard : alors la place des fravashis dans les deux mondes se rapporte surtout à une doctrine, qui n'est pas documentée dans les Gâthas : *La préexistence du monde spirituel.*

La création céleste est antérieure à la création terrestre[1]. « La sainte création spirituelle[2] » existait longtemps avant ce monde. Cette idée se trouvait déjà dans l'Avesta sassanide[3], et la littérature pehlvie raconte[4] que les fravashis qui demeuraient auprès du Seigneur, dans leur état spirituel, consentirent à revêtir un corps, et à descendre dans le monde matériel, afin de lutter contre Ahriman et de le vaincre, et qu'une fois délivrées de ses attaques, elles devaient à jamais rester parfaites et immortelles dans l'existence future. L'âme est d'abord créée, puis le corps[5]; les fra-

1) *Dinkard*, II, 79, Bombay, 1876.

2) *mainyava stish ashaoni*, fragment zend dans le commentaire pehlvi, *Vend.* II, 20c.

3) *A. M. G.*, XXIV, 41.

4) *Bundahish*, II, 9-11.

5) *Bundahish*, XV, 1. Cf. XVII, 9; I, 8; XXXIV, 1; *Zâd Spâram*, X, 5. Anquetil Duperron dit de la croyance des parsis modernes : l'âme est unie au corps, quand la femme a été enceinte quatre mois et dix jours. *S. B. E.*, IV, 173, n. 5. La fravashi de Zarathushtra a toute une histoire pour passer du monde spirituel au monde corporel. Elle s'unit au dahishno [« the material of Zaratusht »], puis elle passe par la lumière infinie, la lumière du soleil, celle de la lune, celle des étoiles pour arriver au feu dans la maison de Zoish, ensuite elle entre dans la femme de Frâhîmroana-Zôish, la grand'mère du prophète (comparaison avec l'immaculée conception de Marie) pour arriver enfin dans la mère de Zarathushtra. *Dinkard*, VII, II, 2 ss.; 47; VIII, XIV, 1; VII, II, 14. Mais il faut bien remarquer que Zarathushtra n'est pas né sans père humain. Le passage du *Dinkard*, VII, II, 48, a l'air de la critique d'une conception selon laquelle l'union sexuelle serait quelque chose de dégradant et de honteux : « Both have embraced the first time with desire for a son, and the demons shouted out unto them, in the villainous speech of sinfulness, thus : Why shouldst thou act like this, vile Pôrûshâspô, whereupon they started up like people who are ashamed. » Il en fut de même la seconde et la troisième fois. « And they spake with one another about it, and continued at this duty, and accomplished it, saying : « We will not so stop without accomplishing something, not even though both Râk and Nôdar should arrive

vashis qui ne sont pas encore nées dans le monde corporel restent au ciel[1]; il est donc très naturel d'invoquer les fravashis des fidèles à venir.

On a attribué la doctrine de la préexistence des fravashis, c'est-à-dire la préexistence spirituelle, à l'influence des idées de Platon[2]. Il faudrait pourtant observer la différence capitale et caractéristique des deux systèmes métaphysiques du mazdéisme et de l'hellénisme. Le mazdéisme ne confond jamais l'antithèse : « esprit-corps », avec l'antithèse : « bon-mauvais ». Le désir exprimé par Socrate, dans le *Phédon*, d'être débarrassé du corps, comme d'un obstacle, d'une source d'erreurs et de maux, est diamétralement en désaccord avec la grande et pure estime que le mazdéisme a pour l'organe de la vie[3].

Les fravashis revêtent un corps pour entreprendre la lutte contre Ahriman et tous les maux, mais ce n'est pas le corps lui-même qui est le mal[4], le corps est au contraire un organe, une arme, dans la lutte contre le mal. Si les âmes n'avaient pas pris des corps, le mal serait vainqueur. Le mal se trouve dans le monde spirituel aussi bien que dans le monde matériel. Il est vrai que, dans l'homme, une partie provient du bon esprit et une autre du malin, mais ce dualisme n'a, selon le mazdéisme, rien à faire avec la différence qui existe entre l'âme et le corps. « Dans le corps de l'homme, il y a du feu, de l'eau, de la terre et du vent; une autre partie est l'âme, une autre l'esprit; il y a aussi l'intellect et le frohar (la fravashi); il y a de plus cinq sens différents : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher ». Tout cela vient

here together. Then that manchild who was the righteous Zaratûsht became complete, and here below they came together the nature of the body, the guardian spirit and the glory of Zarathûsht in the womb of his mother. » Il est caractéristique, pour le génie du mazdéisme, que ce passage maintienne l'origine divine de Zarathushtra tout en lui attribuant un père humain.

1) *Dinkard*, II, 80.

2) Darmesteter, *A.M.G.*, XXIV, LII. (Le contre, Bairrodbeck, *Zoroaster*, 131.)

3) *Phédon*, X : ἐμπόδιον τὸ σῶμα... ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ.

4) *Shikand Gûmânîk*, XVI, 46, polémise contre la doctrine de Mani, qui dérivait le corps d'Ahriman. Le mazdéisme n'est jamais ascétique.

d'Ahura-Mazda. Les choses qui sont du fait d'Ahriman sont : « le désir et la passion, la jalousie et la haine, la saleté, le mensonge et la violence[1]. »

Donc, si une influence grecque se fait sentir dans l'idée mazdéenne de la préexistence de l'esprit, des fravashis, il faudrait cependant admettre que l'idée grecque a été foncièrement modifiée[2].

Du reste, cette idée de la préexistence des fravashis peut bien relever de la seule spéculation mazdéenne.

Voilà la place de la fravashi dans l'anthropologie. Ce n'est qu'une conséquence naturelle de l'anthropomorphisme, si on pourvoit les dieux de fravashis. Il en est de même pour les animaux.

Les choses aussi ont leurs fravashis[3]. Les documents nous font défaut pour distinguer quelle était la relation entre les fravashis des fidèles, les morts, et les prototypes, les fravashis de toutes choses. A-t-on pensé que les âmes des morts étaient dans les étoiles, les plantes, les rivières, etc.? Nous croyons plutôt que les âmes de tous ces objets appartiennent aux objets mêmes qui se trouvent ainsi personnifiés. La différence entre la nature et l'homme n'est pas aussi marquée dans la conception naïve et naturiste que dans la nôtre.

Faut-il en conclure, avec certains auteurs, qu'il y ait ici une influence de la religion assyro-babylonienne[4]? Pour ma part, j'en

1) *Oulamâ-i Islâm*, trad. Blochet, *R. H. R.*, XXXVII, 44 s.

2) Même la spéculation de *Dinkard*, III, 114 ss., chez Casartelli (*La philosophie religieuse du mazdéisme*, 60-64, Louvain, 1884), sur l'indestructibilité de l'esprit ne révèle pas nécessairement une influence grecque. Une telle idée se trouve aussi chez les brahmanes de l'Inde, Oldenberg, *Buddha*, trad. franç., 211. Elle est du reste modifiée chez les philosophes mazdéens selon la doctrine mazdéenne de la fin du mal et de l'Esprit du mal. Voyez mon travail : *Le génie du mazdéisme* (*Mélanges de Harlez*, 299, note 2).

3) La création spirituelle ne comprend pas seulement les hommes. Tout a son dée, son double spirituel dans le monde *mainyava*, par exemple le feu « stands in heaven before Aûharmazd in a spiritual state » (*Pehl. Yasna*, XVII ; *P. Texts*, IV, 190, note 2).

4) Darmesteter voit s'exercer une telle influence dans l'identification des fravashis avec les étoiles (*Ormazd et Ahriman*, 211). De Harlez croit voir dans la signification de fravashi = âme de toute chose un emprunt chaldéen (*Des origines du zoroastrisme*, dans *J. asiatique*, 1879, 200 ss.). Cette hypothèse de Mgr. de Har-

vois la possibilité. L'Avesta sassanide ne semble pas encore bien reconnaître les fravashis comme l'esprit de toutes choses; une influence assyro-babylonienne est possible même à une époque très tardive; nous en avons un exemple dans le manichéisme. Du reste, l'apparition tardive de cette conception n'est pas une preuve contre son ancienneté; de telles idées peuvent subsister longtemps sans pénétrer dans la haute littérature[1]. Cependant je ne vois pas la nécessité de mettre la fravashi en parenté avec le *zi*, vu son analogie avec beaucoup d'autres philosophies primitives qui ont à peu près, ou même exactement, une croyance semblable[2].

La seconde moitié de la formule avestique qui désigne les esprits des morts comme objet de culte est *ashavan*.

Ashavan est, pour le théologien, l'un des trois grades de la piété mazdéenne désignant tous les fidèles sans distinction[3], tous ceux

lex fait partie de son idée du « magisme » comme un système non-aryen, qui aurait une parenté étroite avec la religion des Sumériens et Accadiens. Ainsi Rawlinson, Friedr. Delitzsch, J. H. Moulton, *Zoroaster and Israel*, The Thinker, 1892, II, 310, 490 ss, etc. Pour l'autre supposition que les mages étaient des Aryens, les prêtres de l'Avesta, sont Windischmann, Nöldeke, Winkler, Darmesteter, *S. B. E.*, IV, LII, etc. De Harlez veut éviter la difficulté en supposant deux sortes de mages, *l. c.*, 321.

Une influence assyro-babylonienne est évidente dans l'écriture et dans l'architecture de l'Iran, Tiele, *Geschiedenis*, II, 115; Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 1884.

Il est difficile d'établir les rapports entre les mages et l'Avesta, le mot ne s'y trouvant pas, peut-être même pas dans le *Moghutbish*, Ys. LXV, 7; Tiele, *Archiv für Religionswissenschaft*, I, 345 : *moghu* = parent; d'après Kern.

Il paraît du reste impossible de détacher une partie des croyances de l'Avesta et d'en attribuer l'origine, soit aux Mèdes ou aux Perses, soit à leurs voisins sémitiques. Le mazdéisme, tel que nous le connaissons par l'Avesta, révèle son origine orientale, il appartient à l'est de l'Iran, et par la langue et par le fond.

1) Ex. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 46, 8; Oldenberg, *Religion des Veda*, 23, 38; Stade, *Geschichte Israels*, 231, 243.

2) Par exemple le *ka* égyptien. W. Brede-Kristensen, *l. c.*, selon lequel *ka* n'est pas le « otherself », mais une personnification de la vie animale et végétative, l'esprit de vie (13 ss.). L'idée que tout être et tout objet a son âme appartient aux conceptions les plus répandues chez les peuples non civilisés.

3) Les trois grades ascendants sont *ashavan*, *haithyāvarəza* et *saoshyant*, c'est-à-dire : le fidèle, l'homme d'une activité religieuse particulière et le héros religieux.

qui observent l'*asha*, la règle divine, mais il est aussi évident que l'expression *ashaonãm fravashayo* n'implique aucunement une division entre les âmes des croyants et celles des impies. De cette expression, on ne peut conclure ni que seuls les justes aient des fravashis [1], ni que les impies, eux aussi, en aient [2]. Ces derniers seraient alors par le mot *ashaonãm* expressément exclus du culte dont il s'agit. L'Avesta même nous conserve, malgré le mazdéisme [3], une preuve que fravashayo ashaonãm signifie tous les morts sans distinction. On invoque également les fravashis de Rome et de la Chine, et la croyance populaire apparaît dans les paroles très significatives d'Albîrûni, que les morts viennent, pendant les jours des fravashis, du ciel et de l'enfer, pour recevoir les offrandes des vivants. En réalité, ils ne venaient ni de l'un ni de l'autre, car le ciel et l'enfer n'existaient pas quand les *fravashayo ashaonãm* ont commencé à avoir un culte. Les morts étaient divisés par familles [4], et selon leur condition pendant la vie, non selon leur conduite vis-à-vis de la religion. Il n'y a pas de différence entre les bons et les mauvais. Ashavan, « fidèle, juste », n'établit aucune différence avec d'autres morts. Le culte était une partie de l'asha [5], « l'ordre prescrit, la piété ». Le mort, au sujet duquel le culte était rendu, était ashavan, aussi bien que celui qui accomplissait les rites. Ashavan est un nom d'honneur qui exprime la crainte du mort, plutôt qu'un terme pour qualifier sa conduite pendant la vie ; comme tel le mort s'appelle tout simplement *ashodn* dans un rivâyat pehlvi [6].

1) Caland, *Letterk.*, 49. Cf. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, 130, note ; Geldner, *E. Brit.*, XXIV, 823 : « Unbelievers have no fravashis » ; et Justi, *Grundriss der iran. Philologie*, II. 411. Saddar Bundahish (Justi, *Handbuch*, art. *fravashi*) dit que la fravashi de l'impie va à l'enfer avec son âme et son baodhah.

2) Geiger, *Ostiranische Cultur*, 290.

3) L'idée du mazdéisme authentique apparaît au contraire dans un passage de Gâtha Spenta Mainyu, *Ys*, XLIX. 10, où les âmes des fidèles, *urunasca ashaunãm* sont opposées aux méchants (v. 11).

4) Saddar, XL, vii, 1-3 : Les enfants vont avec le père et la mère, c'est-à-dire que la famille est ensemble dans l'autre monde.

5) *Yts.*

6) Traduit par West, *P. Texts*, 383 a.

IV

CONCLUSIONS

Essayons maintenant de nous rendre compte de la condition où vivaient les morts, d'après les rites et les dogmes que nous venons d'esquisser et d'étudier.

Il ne faut pas assimiler les fravashis, ce qui survit après la mort, à l'âme immortelle, telle qu'elle nous apparaît dans notre esprit, tout rempli d'idées helléniques. Ces deux conceptions, celle de l'animisme, et celle de la philosophie platonicienne, diffèrent beaucoup tout en ayant une parenté incontestable[1]. Ce qui survit n'est pas l'esprit, l'âme, mais un être personnifié, plus ou moins analogue au vivant, un être généralement invisible, mais pourtant plus ou moins matériel.

Nous pourrions nous rendre bien mieux compte de l'idée qu'on se faisait de l'apparence des esprits des morts, si nous en avions des images. Plusieurs inscriptions cunéiformes des Achéménides[2] et quelques autres sont accompagnées d'images. L'une d'elles représente une figure d'homme sans jambes, mais avec deux ailes horizontales et une robe flottante[3]. Les ailes sont le plus souvent attachées à un cercle dans lequel se trouve la figure qui

1) Platon enseigne qu'une partie de l'organisme humain subsiste après la mort par la force de sa nature même. Ce n'est qu'un développement sublime de l'idée animiste qui se retrouve partout; en tant que proclamation de l'immortalité d'une partie de l'homme, cette idée ne peut pas plus être désignée comme idée religieuse dans le strict sens du mot que l'idée animiste, que nous étudions ici. Mais toutes deux peuvent servir de base philosophique à un enseignement moral et religieux sur la vie d'outre-tombe.

2) L'inscription de Behistûn reprod. *J. R. A. S.*, X, 1846, Tombeaux à Persépolis, Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, III, pl. IV, à Nakhsh-i-Rustam, *l. c.*, III, 2 ss. Cylindre achéménide au British Museum, représentant une chasse au lion, *l. c.*, III, 93. Darique reproduit par Dieulafoy, *l. c.*, I, 19, etc.

3) L'image ailée du bas-relief de Murghâb n'est pas du même type. Là nous voyons un homme avec quatre ailes, deux tournées en haut et deux en bas. Il tient une statuette. Dieulafoy, *l. c.*, I, 35, croit qu'il s'agit d'une figure symbolisant l'origine divine du roi. Il rappelle le rêve de Cyrus (Hérod. I, CCIX).

tient un arc d'une main tandis que l'autre main est levée[1]. Le cercle seul, avec des ailes, paraît être aussi un emblème[2]. L'homme ailé ne peut être qu'un être surhumain, car il plane dans les airs. Par exemple, sur le bas-relief d'un tombeau achéménide de Persépolis[3], on voit le prince adresser une invocation à une figure semblable, tandis qu'à côté se trouve un autel pour le feu[4]. Or, Hérodote dit[5] que les Perses n'ont pas d'images des dieux et qu'ils ne les représentent pas, comme les Grecs, sous une forme humaine ; les Perses prétendent que ces images sont des fravashis[6]. Il faut admettre que les images des monuments rappellent l'idée exprimée dans l'Avesta que les fravashis sont légères, d'une nature aérienne[7]. Elles se transportent rapidement d'un lieu à un autre ; elles ont l'air d'oiseaux avec de belles ailes[8]. Mais le rapport que les inscriptions expriment entre le roi et Ahura-Mazda correspond trop exactement à la position du même prince en face de l'être ailé du bas-relief pour permettre de douter qu'il ne représente en effet le grand dieu du grand roi. De plus, deux savants prétendent avoir lu le nom d'Ahura-Mazda à côté d'une pareille image[9].

1) Le disque ailé du soleil avec une figure humaine était en effet très répandu en Assyrie et en Chaldée, *R. H. R.*, XXXVI, 306. Cf. *Ezéchiel*, VIII, 2. Il représente Assur, Jeremias dans Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Rel. geschichte*[2], I, 196. Les Babyloniens l'avaient emprunté à leur tour aux Égyptiens, selon Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid*, I, 108.

2) Sur la reproduction d'un tapis royal achéménide, Dieulafoy, *l. c.*, III, 86.

3) L. c., III, pl. IV et p. 87.

4) De même sur un tombeau de Nakhsh-i-Rustam, *l. c.*, III, 3 s.

5) I, 131.

6) Casartelli, *La religion des rois achéménides* (*Compte rendu du troisième Congrès international des catholiques*, Bruxelles, 1898, p. 43). De Harlez, *Avesta*, XC, Paris, 1881, voit dans l'image de Behistûn la fravashi de Darius ; Tiele, *Geschiedenis*, II, 115, celle d'Ahura-Mazda.

7) *Yt.* XIII, 75 : *takhma-*, rapides : *ranjishta-*, très légères.

8) *Yt.* XIII, 70.

9) De Sacy, *Mémoire sur les antiquités de la Perse*, a vu sur un bas-relief sassanide : « C'est le portrait d'Ahura-Mazda », selon Dieulafoy, *l. c.*, III, 4, note 2. Menant, *Langues perdues de la Perse*, 111-121, Rouen, 1885, lit les lettres *aura ?da* autour d'un pareil symbole. Geldner, *Grundriss d. iran. Philologie*, II, 159 est du même avis.

L'imagination poétique accordait aussi d'autres formes que celles d'oiseaux aux fravashis ; selon le Farvardin-Yasht[1], elles ont l'apparence de guerriers, « aux bataillons nombreux, aux armes ceintes, aux drapeaux levés[2]. »

Un auteur sacré ne se gêne pas pour accorder à la fravashi de Zarathushtra, créée par les Amesha-Spentas dans le monde spirituel, 3000 ans avant sa naissance, une bouche et une langue pour parler[3].

Où habitent les fravashis ? Nous n'avons pas d'indications précises sur ce point, mais nous voyons clairement qu'il n'y avait au commencement ni ciel, ni enfer pour les recevoir. A Harât, peut-être en quelques autres endroits, on leur laissait leurs maisons, c'est-à-dire que le mort continuait sa vie dans son domicile même. Si les fravashis ne restaient pas toujours à la maison, elles s'y rendaient à certaines époques, quittant le tombeau ou l'endroit où elles étaient censées séjourner pour s'occuper des affaires de la famille et surtout pour recevoir les offrandes de leurs enfants et de leurs descendants.

D'où venaient-elles ? La littérature iranienne ne connaît pas de scheol, de séjour des morts[4], tel qu'est le royaume de Yama pour les Indiens du Véda. Les vestiges que le mazdéisme garde du royaume de Yama sont placés dans un tout autre milieu. Si le scheol a existé chez les Iraniens, il a été si complètement changé que nous ne pouvons plus dire ni où se trouvait ce royaume des morts, ni comment il s'appelait.

1) 29, 45.
2) 37.
3) *Dinkard*, VII, II, 15.
4) On sait l'horreur qu'inspire à l'homme non civilisé l'idée d'être obligé d'errer après la mort et de ne pas avoir de séjour fixe. Nous avons des traces d'une telle crainte au sein du mazdéisme. Les pires pécheurs au point de vue mazdéen, les sodomites et les hérétiques, sont pendant leur vie considérés comme des daêvas corporels et après leur mort ils ne sont pas jetés dans l'enfer comme les autres impies, mais ils deviennent des mainyava daêvas, des démons spirituels, des esprits mauvais. *Vend.* VIII, 32 ; *Shâyast-lâ-Shâyast*, XVII, 7. Peshotan, *Dinkard*, I, 15, Bombay, 1874. — Vishtâspa demande, selon le Zartusht Namah, que son âme ne quitte pas son corps avant la résurrection (Jackson, *Zoroaster*, 65).

Il y a pourtant dans la doctrine du mazdéisme sur l'existence des morts des traces qui semblent relever d'une conception plus élémentaire. Nous avons déjà parlé des trois jours après le décès, qui paraissent avoir été originairement une période de deuil et d'offrandes aux morts. Le passage par lequel le mort quitte ce monde pour se rendre dans l'autre a pour notre sujet un intérêt particulier : le pont *Cinvat* qui conduit d'un endroit en Iran-Vej, au milieu du monde, que la littérature pehlvie appelle le mont du Jugement, *Cakâd-i Dâitik*[1], mais qui n'est pas nommé dans notre Avesta, jusqu'au *Hara Bərəzaiti*, « le haut Hara », le mont du Soleil, où restent Mithra et le Haoma céleste loin des misères du monde[2]. Ce pont, en forme de poutre[3], est large et facile à passer pour les fidèles mais aigu comme un rasoir pour les impies[4]. Au milieu on passe près du col *Arəzûra* au-dessus de l'ouverture de l'enfer, le « terrier », *gərədha*[5], du démon. Les méchants y tombent[6].

La théologie achevée du mazdéisme place un jugement au commencement du pont. Or, M. de Harlez a bien voulu me communiquer son observation que ce jugement n'est qu'une addition postérieure. Il est en effet de trop. Car une séparation parmi les morts est opérée par le passage même du pont. Il s'agit ici pour le mazdéen des bons qui vont au paradis et des mauvais qui tombent dans l'enfer. Mais pouvoir passer un pont difficile n'est pas un effet de la sainteté. Il faut pour cela tout simplement de la vigueur, de la souplesse, qualités qui n'ont rien de commun

1) *Bundahish*, XII, 7; *Ardâ Virâf*, III, 1; LIII, 2; *Dînkard*, IX, xx, 3.
2) *Yt.* X, 50; *Ys.* X, 10.
3) Mânûshcihar, *Dâdistân*, XXI, 2.
4) *Dînkard*, IX, xx, 3.
5) *Vend.* III, 7.
6) Comparez les croyances des Tchérémisses selon Kusnezow, *Ueber den Glauben von Jenseits und den Totenkultus der Tscheremissen*, dans *Intern. Archiv für Ethnographie*, 1893-1895. Les âmes ont à passer un mince bâton — chez les Tartares, un sabre affilé — qui forme un pont jeté sur un précipice profond dans lequel il y a un chaudron plein de soufre et de poix en ébullition. Les méchants tombent dedans.

avec la religion. Ceux qui auront été capables de se tirer d'affaire pendant leur vie sauront aussi passer le pont difficile.

Les conceptions de la vie d'outre-tombe du mazdéisme sont un mélange d'idées primitives et d'idées plus hautes qui relèvent de la croyance dans une rétribution après la mort. J'ai nommé ici le pont *Cinvat*, parce qu'il semble indiquer qu'il y a eu dans un temps un séjour des morts différent du paradis mazdéen, un séjour où seulement les plus forts et les plus habiles pouvaient parvenir. L'hypothèse à laquelle notre analyse nous a conduit est confirmée par l'existence d'idées analogues chez des peuples non civilisés[1].

Les idées primitives sur l'existence des morts auxquelles nous nous efforçons de remonter en analysant les rites et les croyances décrites dans l'Avesta n'impliquaient donc aucunement l'uniformité des conditions de toutes les âmes dans l'autre vie comme par exemple le scheol des Hébreux. Nous venons de trouver une indication d'une différence selon la vigueur et l'habileté de l'homme. Plus haut nous avons étudié des traits qui semblent indiquer dans la destinée d'outre-tombe une différence due aux rites funéraires accomplis ou négligés par les vivants, rites dont quelques-uns, par exemple les pleurs excessifs, sont défendus par la religion supérieure. Cette dernière idée d'une influence des rites funéraires sur le sort de l'âme a été adoptée par la religion mazdéenne et mêlée à la doctrine d'une rétribution exercée par les dieux après la mort[2].

Selon le Grand Bundahish, les fravashis sont au ciel devant Ahura-Mazda, mais selon la croyance populaire, elles restent sur la terre[3], cela s'accorde bien avec leurs occupations qui étaient

1) N. Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coustumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, p. 41 ; Keating, *Narrative of an Expedition to the source of St-Peter's River*, t. I, p. 393 ; De Bovis, *De la société tahitienne à l'arrivée des Européens* (*Revue coloniale*, 1855, p. 511) ; Cheyne, *A Description of the Islands in the Western Pacific Ocean*, p. 121 ; Williams et Calvert, *Fiji and the Fijians*, I, p. 246 ; D. Cranz, *Historie von Grönland*, p. 259. (Ces citations m'ont été communiquées par M. Marillier.)

2) Voyez plus haut, p. 254.

3) *Yt.* XIII, *Ys.* XXIII ; 9.

avant tout relatives aux affaires de la famille, puis aux eaux, aux plantes et à toute la vie quotidienne de l'Iranien[1], on les a aussi placées dans les étoiles. Cette diversité dans les opinions ne doit pas nous étonner, car elle se retrouve aux mêmes stades de développement dans les autres religions. Les expressions dont nous nous servons encore pour parler des défunts et de leur séjour présentent une pareille diversité.

En tout cas, la mort ne marquait pas une séparation entre deux existences dont la seconde avait le caractère d'une récompense ou d'une punition divines; la vie d'outre-tombe n'était qu'une continuation de la vie terrestre, avec les mêmes besoins, les mêmes intérêts, et, en grande partie, les mêmes occupations, une continuation, mais une continuation affaiblie.

Deux choses, d'apparence contradictoire, caractérisent l'existence des fravashis; d'un côté, leur état misérable; de l'autre côté, leur puissance surhumaine.

Les morts dépendent de la libéralité des vivants; ils sont pauvres et malheureux par eux-mêmes. Ils se précipitent avec avidité pour manger et boire ce qu'on leur donne, et ils ont besoin de vêtements pour se protéger contre le froid et la honte.

Pourquoi leur donne-t-on? par amour pour l'être aimé, maintenant disparu. Nous nous rappelons la scène émouvante entre Brand[2] et Agnès, lorsqu'elle écarte le rideau d'une fenêtre qui donne du côté du cimetière, afin que son petit enfant, qui repose là, voie de la lumière :

Agnès. « Comprends-tu, l'enfant avait froid! oh! c'est qu'il fait froid là-bas sur l'oreiller de bois où il repose! »

Brand. « Le cadavre est sous la neige, mais l'enfant est au ciel. »

Agnès. « Ce que tu appelles si durement le cadavre, pour moi,

1) Rien de plus répandu que l'idée d'une continuation des occupations terrestres dans l'autre vie. Selon les Mordves, l'homme conserve en cette vie nouvelle les nécessités, les habitudes, les passions même de sa vie terrestre; là aussi il doit pourvoir à sa subsistance, ensemencer les champs, charrier du bois, faire du négoce; l'ivrogne continue à boire, le veuf se remarie, etc. (Smirnov-Boyer, *l. c.*, 371 s.).

2) Ibsen, *Brand*.

c'est encore l'enfant. Le corps et l'âme se confondent ; je ne puis les distinguer comme toi. Ils ne forment qu'un à mes yeux. Cet Alf qui dort là, sous la neige, c'est mon Alf, c'est lui que je vois ! »

Et nous nous demandons si l'on a le droit de contester à nos grossiers ancêtres les sentiments tendres et naturels dont les animaux mêmes donnent de si touchants exemples ! Cependant, l'amour, l'attachement, n'est pas l'unique motif, ni même le motif constant des pratiques funéraires ; la crainte tient ici une grande place, car les morts sont puissants. L'augmentation de la famille, l'irrigation des champs, les plantes nourrissantes, la prospérité des troupeaux et des hommes, tout ce qui a une valeur dans la vie dépend d'eux. Leur puissance n'a pas de bornes et devient funeste pour ceux qui ne remplissent pas leurs devoirs envers eux. Ces devoirs impliquent toutes sortes d'honneurs, en plus des offrandes. Plus on pleure, plus les morts se réjouissent, car ils se sentent appréciés davantage ; les lacérations et tous les signes exagérés de deuil sont aussi le résultat de sentiments que nous comprenons bien, même s'ils semblent parfois inventés par l'hypocrisie qui veut montrer un chagrin qu'elle ne ressent pas. Le deuil du mort est devenu, chez les Iraniens, comme un peu partout, un métier qui a ses professionnels.

Il faut pourtant avouer que la crainte et la contrainte sont moins marquées dans les usages funèbres des Iraniens que chez maint autre peuple. Ici, comme partout, le génie pratique et rationaliste des Iraniens se distingue nettement du caractère de leurs parents de l'Inde[1].

1) Dans le rituel iranien nous ne connaissons pas d'analogies aux nombreux procédés qui avaient pour but d'éloigner l'âme du mort après le sacrifice dans l'Inde. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, 171 ss.

Nous ne trouvons pas non plus chez les Iraniens le contraste si clairement marqué dans les anciens *rites* indiens entre le culte des dieux et celui des morts. Caland, *l. c.*, 172. Le mazdéisme s'est assimilé le culte des morts (non dans les Gâthas, mais plus tard comme l'Église catholique) et il a pu vaincre les superstitions attachées à ce culte mieux que la religion du Veda.

« Dans l'Inde brahmanique ce sont les rites funéraires qui suivent immédiatement le décès, les rites en l'honneur du *preta*, du défunt, qui seuls sont impurs et mal propices ; les sacrifices funèbres en l'honneur des *Pitaras*, des

La puissance des morts, bien qu'elle inspire tant de respect et de crainte, n'est pas enviable : personne n'aimerait à mourir pour la posséder ; elle ne console pas de la perte de la vie et ne rend pas la mort moins triste et moins redoutée.

L'histoire des fravashis nous conduit à un problème d'une portée plus générale.

Chez les Iraniens, comme partout, nous voyons deux choses dans les obscurs commencements de l'évolution religieuse : le culte des morts et l'idée de la survivance de l'âme après la mort. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est la croyance primitive à une survivance de l'âme, mais quel est le premier des deux éléments? Les sources nous manquent pour constater l'ordre historique des faits, car ces deux éléments coexistent toujours et nous ne connaissons pas une époque où ils n'existaient pas encore.

La question est d'un grand intérêt pour connaître les origines psychologiques et historiques des usages dits religieux. Quelle est la première des deux données : ou l'idée d'une partie de l'homme, d'un esprit de vie qui survit après la mort, ou bien le culte des morts? On donne souvent la priorité à la conception d'une âme, esprit, *other self*, qui paraît dans les rêves[1]. La survivance des ancêtres et leur culte, après la mort, seraient donc un symptôme particulier de cette croyance naïve, mais comment comprendre alors qu'à cette étape de la religion on ne se soit nullement soucié de sa propre vie d'outre-tombe? Le culte des morts absorbait tout l'intérêt[2], ce qui n'aurait guère été le cas si la conviction de la continuation de la vie avait été la question primitive.

ancêtres, sont au contraire des rites de bon augure (mangala) au même titre que les sacrifices offerts aux autres divinités. » (Communication de M. Foucher.)

1) Déjà Lucrèce donnait une large part aux rêves dans l'origine de la religion. Fehr, *T. Lucretius Carus, Om Naturen*, 127, Stokholm, 1897.

2) Buckley remarque qu'en Chine la pensée de l'autre vie est tout à fait négligée pour le culte des ancêtres, dans Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Rel.geschichte*², I, 58. Cela n'est pas caractéristique pour les Chinois. La même observation s'applique à toutes les conceptions analogues à celle étudiée ici.

Une autre solution, qui explique mieux ce fait, est facile à trouver : le culte des ancêtres est la continuation de la vénération ou de la crainte dont ils jouissaient pendant leur vie[1]. On sentait la puissance et l'autorité de la mère ou du père de famille, même après leur mort, et les honneurs qui leur étaient dus se continuaient. La mort semblait avoir augmenté mystérieusement leur puissance : ils se montraient parfois dans les rêves, et certains phénomènes de la nature étaient attribués à leur influence[2]. Il fallait leur donner à manger et à boire, puisqu'on ne pouvait concevoir la vie d'outre-tombe différente de celle-ci.

Alors la fravashi n'est pas seulement une explication des rêves et des visions[3], mais aussi, et en premier lieu, une hypothèse pour faire comprendre l'autorité exercée par l'ancêtre défunt sur les sentiments de ses descendants[4].

En fait nous ne pouvons pas faire dériver directement l'un de l'autre avec quelque certitude la croyance en la survivance et le culte des morts. Les croyances religieuses sont trop compliquées pour être ramenées à une origine unique.

La vie d'outre-tombe ne peut pas être considérée comme une doctrine *religieuse*, au sens strict du mot, dans cette religion primitive. Elle est le corollaire du culte des morts, ou plutôt une hypothèse secondaire et purement théorique qui est en connexion avec lui. Il est difficile de dire ce qui appartient à la religion proprement dite, et ce qui est une chose accessoire, plus ou moins indépendante des sentiments religieux[5]. Cette question,

1) Dans l'Inde on fait les sacrifices aux trois ascendants, même si l'un d'eux vit encore. Caland, *Letterk.*, 5. Au Japon, les pères étaient l'objet d'un culte pendant leur vie. Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgesch.*[2], I, 84.

2) L'idée que les morts apparaissent dans des animaux, des plantes, des corps célestes, etc., n'est au fond qu'une conséquence pure et simple de la survivance, et qui ne doit nullement nous étonner. Cette idée se révèle sous un jour tout nouveau, aussitôt que nous observons que, selon les croyances primitives, l'homme peut *déjà de son vivant* se changer en animal, en plante, etc.

3) Rodhe, *Psyke*[2], I, 42.

4) Cf. J. Réville, *R. H. R.*, XXVIII, 198 s.; Amélineau, *R. H. R.*, XXXI, 339.

5) Une philosophie animiste qui voit partout l'œuvre des esprits n'est pas plus une religion qu'une philosophie qui comprend les mêmes phénomènes dans

si essentielle pour porter un jugement juste sur le développement de la religion, ne peut être examinée ici. Nous nous bornerons à avancer qu'une conception n'est pas religieuse seulement parce qu'elle implique la croyance à des êtres divins et à une continuation de la vie après la mort; pour qu'une idée fasse partie intégrante de la religion proprement dite, il faut qu'elle ait une certaine valeur dans la vie de celui qui la professe, et qu'elle influe sur son caractère, ses sentiments, ses actions. Aussi l'idée d'une destruction (mort) et d'un renouvellement (vie) du monde n'est-elle pas une idée religieuse, proprement dite, tant qu'elle n'a pas revêtu un sens moral.

Or, la croyance de la survivance n'a pas d'influence sur la vie de l'homme à l'époque du développement des idées eschatologiques, époque caractérisée par la doctrine de la continuation[1]. Personne ne change ou ne modifie sa vie à cause de cette idée. La vie future n'a aucune signification religieuse indépendante, excepté lorsqu'elle dépend de la vie religieuse de l'homme avant la mort, soit d'une façon extérieure comme punition ou récom-

leur enchaînement suivi. Cicero, *De natura deorum*, IV, 9. Pour la conception plus naïve des non civilisés, le danger, contre lequel on cherche une aide dans la religion, consiste surtout dans l'inattendu, dans le caprice cruel de la nature que l'on attribue à l'action d'esprits. Pour une réflexion plus avancée ce danger, dont on veut être sauvé par la religion, consiste au contraire en la régularité morte et écrasante des phénomènes du monde : Gotama Buddha et ses précurseurs dans l'ancienne Inde voulaient sortir du mouvement circulaire de la vie (*samsâra*); l'homme moderne sent le besoin de gagner et de maintenir la liberté de son esprit vis-à-vis des lois de la nature. Dans les deux cas il faut faire une distinction nette entre le rôle de la religion proprement dite et la connaissance plus ou moins imparfaite de la nature.

La confusion entre la métaphysique animiste et la religion proprement dite a créé l'étrange opinion que la religion diminue en proportion de l'accroissement de la science. Le sentiment religieux doit faire usage des connaissances de la nature acquises par chaque époque. Sans cela on arriverait à dire que par exemple l'explication d'un phénomène par l'intervention des esprits d'après Em. Svedenborg (*Die Zukunft*, 1896, 48, 404) est plus religieuse qu'une explication par la seconde vue.

Voyez une étude approfondie de la matière dans Troeltsch, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1896, 179 ss.

1) Continuance-theory, retribution-theory, Tylor, *l. c.*, II, 77; L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894,

pense, soit comme union intérieure avec Dieu, union constituée dans le plus haut développement religieux par la foi et l'amour, et que la mort même ne peut détruire.

Ici, ce sont les morts eux-mêmes qui attirent à eux tout l'intérêt et dont les volontés et les désirs sont le mobile de la religion, et la pensée de la condition de l'âme au delà du tombeau n'exerce sur la conduite nulle action. Ce n'est que plus tard que les fidèles mettront leur espérance dans la vie future, et que les moralistes en tireront le texte persuasif de leurs prédications.

Les ancêtres ont nécessairement un séjour, et un temps viendra, où l'idée de ce séjour, changé en ciel ou en enfer, sera la conception essentielle de l'eschatologie, et où les ancêtres morts eux-mêmes auront perdu leur importance.

Nathan Söderblom.

LES PHÉNICIENS

ET

LES POÈMES HOMÉRIQUES

(*Suite*[1])

La présence des Phéniciens dans l'Égée primitive et la réalité des récits homériques à leur sujet nous est apparue indiscutable, grâce à l'étude surtout de ces doublets gréco-phéniciens que nous retrouvons dans l'Archipel hellénique et dans toute la Méditerranée. Mais ce ne sont pas seulement les noms de lieux qui peuvent nous faire suivre à la trace cette thalassocratie sidonienne. L'examen attentivement poursuivi et « plus homérique » des vers de l'*Odyssée* peut nous apprendre encore bien des choses sur le séjour, la vie quotidienne, le commerce, les importations et les exportations de ces trafiquants phéniciens, sur les idées, les mots, les coutumes, les légendes, les instruments, les produits et les industries que leurs clients de la Grèce primitive reçurent par leur intermédiaire de l'Orient sémitique ou égyptien. Pour cette étude encore, c'est toujours la période moderne, presque contemporaine, de l'histoire levantine qui doit nous fournir les termes de comparaison. C'est par Tournefort, Lucas, Olivier et les autres voyageurs francs des XVIIe et XVIIIe siècles, c'est aussi par les *Instructions nautiques* de nos marines actuelles, que nous saisirons plus complètement le sens et la réalité des récits homériques : la période franque nous donne, vers par vers, le commentaire historique de la vieille épopée.

1) Voir la *Revue* de mars-avril 1899.

En reprenant donc le récit d'Eumée (*Odyss.*, XV, v. 425 et suiv.), examinons les conditions et les habitudes de ce commerce levantin. Les Phéniciens, comme les Francs du XVII[e] siècle, viennent chercher dans l'Archipel des matières premières en échange de leurs produits manufacturés. Ce sont avant tout des produits agricoles, huiles, vins, céréales et viandes, que les uns et les autres trouvent à charger dans les îles :

ἐν νηῒ γλαφυρῇ βίοτον πολὺν ἐμπολόωντο[1],

dit Eumée : βίοτον correspond exactement à nos mots *viandes* ou *vivres*, et ce sont des vivres en effet que fournissent surtout les îles de l'Archipel. « Bien qu'il n'y ait point à Naxos de port propre à y attirer un grand commerce, dit Tournefort, on ne laisse pas d'y faire un trafic considérable en orge, vins, figues, coton, soie, lin, fromage, sel, bœufs, moutons, mulets et huile ; le bois et le charbon, marchandises très rares dans les autres îles, sont en abondance dans celle-ci...[2]. L'île d'Amorgos est bien cultivée ; elle produit assez d'huile pour ses habitants et plus de vins et de grains qu'ils n'en sauraient consommer ; cette fertilité y attire quelques tartanes de Provence[3]... Il y a encore assez de vin à Sikinos pour mériter son ancien nom de Οἰνόη, beaucoup de figues et, quoique élevée en montagnes, l'île nous parut bien cultivée ; le froment qu'on y recueille passe pour le meilleur de l'Archipel ; les Provençaux ne le laissent pas échapper ; ils écumèrent tous les grains du pays en 1700 et ils seront obligés de continuer si l'on ne rétablit le commerce du cap Nègre. Ce n'est pas sans peine pourtant qu'on charge des grains au Levant ; on ne trouve souvent qu'une partie de la cargaison dans une île ; il faut alors courir à une autre île et se contenter quelquefois de charger moitié froment et moitié orge... »[4].

On pourrait trouver des citations analogues pour toutes les îles de l'Archipel et mettre sous chaque mot de l'*Odyssée* un passage de Tournefort. Mais la dernière remarque au sujet de

1) *Odyss.*, XV, v. 456.
2) Tournefort, I, p. 255.
3) Tournefort, I, p. 278.
4) Tournefort, I, p. 302.

Sikinos mérite toute notre attention. Tournefort nous donne ici l'une des conditions fondamentales de tout commerce étranger dans cette mer semée d'îles et d'îlots. Ces îles sont petites, encombrées de montagnes, morcelées en plainettes, en champs minuscules, en jardinets de froment, d'orge ou d'oliviers. Chacune ne peut donc fournir aux navires étrangers qu'une moitié ou un quart de leur chargement. Seules les plus grandes, Samos, Chios, Lesbos ou Rhodes, fournissent tout un bateau de laine et plusieurs bateaux de vins ou de grains[1]. Le commerce étranger, pour remplir les cales de ses navires, est donc obligé de caboter d'île en île et de récolter de ci de là une partie de sa cargaison; ou bien il doit attendre en un port central les arrivages des îles voisines et séjourner en ce port tant que les barques des indigènes n'ont pas rempli ses cales. L'une ou l'autre de ces alternatives a toujours été dans l'Archipel ancien et moderne la règle des thalassocraties successives.

Au temps de Tournefort, on employait plus volontiers le second de ces moyens. On venait à Mycono ou à Milo charger les grains, les huiles, les vins et les soies, toutes les marchandises de l'Archipel : Mycono ou Milos était l'entrepôt général des indigènes et les étrangers y trouvaient des chargements complets. Ce procédé était à coup sûr le moins dangereux et le plus économique, en ces jours où la mer était pleine de périls et où le temps n'avait pas grand prix. Car le dénûment de ports de la plupart des îles[2], et la présence des corsaires à tous les détroits, et les coups de vent, et la tyrannie des agas turcs, et les exigences des primats indigènes rendaient périlleux et coûteux le cabotage d'île en île. Mais pour attendre ainsi, il faut avoir beaucoup de temps à perdre et s'armer de patience : l'entrepôt n'est pas toujours plein; les ar-

1) Tournefort, II, p. 112.

2) Naxos, Tinos et Andros, les plus grandes et les plus fertiles des Cyclades, n'ont pas de ports, partant pas de bateaux. Cf. Choiseul-Gouffier, I, p. 66 : « L'heureuse situation de Naxos lui assure encore une espèce de liberté au sein de l'oppression, et la nature, prodigue envers les habitants, semble avoir voulu interposer une barrière entre eux et la tyrannie : nul vaisseau n'y peut aborder. De simples bateaux suffisent à porter aux îles voisines le superflu des richesses dont abonde celle de Naxia. »

rivages des îles voisines sont rares, et lents, et peu considérables. Par crainte des pirates, ou faute d'expérience et de bateaux, les indigènes naviguent peu, et leurs barques plates, qui chavirent au moindre coup de vent, ne transportent que peu de marchandises. « On est sujet à ces alarmes dans l'Archipel, où l'on ne saurait passer d'une île à l'autre que dans des bateaux à deux ou à quatre rames qui ne vont que dans la bonace ou par un vent favorable ; ce serait encore pis si l'on se servait de gros bâtiments ; à la vérité, on serait à couvert des bandits dans une tartane ; mais on perdrait tout le temps à soupirer après les vents[1]. » Aussi pour peu que l'on fût pressé et que la saison ne fût pas trop avancée, de façon à permettre encore le retour, pour peu aussi que le temps fût bon et l'équipage bien armé, le capitaine franc préférait encore les risques du cabotage d'île en île aux ennuis et aux retards de cette longue attente. D'île en île, de port en port, il s'en allait remplir sa cale, au hasard de la rencontre, en prenant à Naxos des fruits, à Tinos du blé ou de l'orge, à Santorin du vin, à Ios des figues ou des peaux. Il se faisait ainsi un chargement composite, mais rapide.

Aujourd'hui notre commerce est revenu à l'autre système, et Syra lui sert d'entrepôt central : « Sa position centrale en fait le marché de l'Archipel et son port est un port de chargement pour les bâtiments, surtout pour les vapeurs[2]. » Mais ce système n'a pu prévaloir que grâce à un aménagement très complet du port de Syra et même de tout l'Archipel : pour que nos vapeurs ne perdent plus leur temps à attendre les cargaisons, il faut d'avance que ces cargaisons soient amenées de tout le marché insulaire et grec et asiatique, préparées, empilées dans des magasins que remplissent lentement les arrivages des îles voisines et que le chargement du vapeur vide d'un seul coup. En l'absence de ces magasins, nos grands vaisseaux, pour remplir leur flanc creux, ἐν νηῒ γλαφυρῇ, avec les miettes apportées de temps en temps par les barques indigènes, nos vaisseaux devraient stationner des mois et des mois. Dans l'Archipel de l'*Odyssée*, ces magasins n'existent

1) Tournefort, I, p. 300-301.
2) *Instruct. naut.*, p. 182.

pas. Aussi les Phéniciens doivent rester une année entière au port de Syria avant de compléter leur chargement,

οἱ δ' ἐνιαυτὸν ἅπαντα παρ' ἡμῖν αὖθι μένοντες[1].

Ces navigations odysséennes nous étonnent un peu par la lenteur de leurs trajets, par la longueur de leurs relâches : on les compte volontiers par dizaines de jours, de mois et même d'années, et, quand les Grecs demeurent dix ans sous les murs de Troie, quand Ulysse dix années erre de Circès en Calypsos, nous ne sommes que trop disposés à voir là une fable poétique, une exagération toute verbale. Mais qu'on relise, en regard de l'*Odyssée*, nos voyageurs des derniers siècles et que l'on fasse ensuite la comparaison. Cette navigation voilière, qui va de cap en cap, était assez rapide par vent favorable, désespérément lente par le calme; quand survenait le mauvais temps, il fallait rester des jours et des semaines derrière le premier abri. Tournefort veut passer de Samos à la côte asiatique; le trajet est de quelques milles : « Le 24 février, malgré le mauvais temps, nous nous retirâmes à Vati, dans le dessein de nous embarquer pour Scalanova et de passer à Smyrne : mais les pluies continuelles et les vents contraires nous arrêtèrent jusqu'à la mi-mars[2]... »

Ulysse a dû séjourner de même tout un mois dans l'île d'Éole, vingt jours sur l'île de Pharos, où l'on mourait de faim, un autre mois dans l'île du Soleil : « le Notos ne mollissait pas, et bientôt ses vivres s'épuisèrent; il fallut manger ce qui tomba sous la main, poissons et oiseaux de mer que l'on péchait et chassait dans les trous de rocher », car on avait du moins des hameçons[3]. — « Le mauvais temps, dit Tournefort, nous retint à Stenosa, mauvais écueil sans habitants, où l'on ne trouve qu'une bergerie, retraite de cinq ou six pauvres gardiens de chèvres, que la peur de tomber entre les mains des corsaires oblige à s'enfuir dans les rochers à l'approche du moindre bateau. Nos provisions

1) *Odyss.*, XV, 455.
2) Tournefort, II, p. 135.
3) *Odyss.*, XII, v. 325 et suiv.

commençaient à manquer ; nous fûmes réduits à faire du potage avec des limaçons de mer, car nous n'avions ni filets ni hameçons pour pêcher, et les bergers nous prenant pour des bandits n'osèrent descendre de leurs rochers[1]. »

On voit que l'histoire, mot pour mot, est la même et si les compagnons d'Ulysse, pressés par la faim, mangent les troupeaux du Soleil, le bétail sacré, les corsaires du XVII[e] siècle n'ont guère plus de religion : « La mer était si grosse que nous dûmes séjourner trois jours sur le méchant écueil de Raclia. Les moines d'Amorgos, maîtres de Raclia, y font nourrir huit à neuf cents chèvres ; deux pauvres caloyers en prennent soin ; mais ils sont inquiétés à tous moments par les corsaires, qui n'y abordent souvent que pour prendre quelques chèvres ; il n'y passe même pas de caïque, dont les matelots n'en volent quelqu'une ; dans trois jours, les nôtres n'assommèrent que sept de ces animaux et, quoiqu'ils ne fussent que trois, ils les mangèrent jusqu'aux os. » Voilà quels sacrilèges sont dus à la tempête.

Mais le beau temps reparaît. On met à la voile. Une heure après, au premier détour d'île ou de cap, un vent traversier ou un grain subit obligent à une nouvelle relâche. « Nous partîmes de Patmos par le plus beau temps du monde, dont il faut se défier en cette saison, car c'est ordinairement le présage de la tempête. Notre dessein était de passer à Icaria ; le sud-est était si violent qu'il nous fit relâcher à la petite île de Saint-Minas, où nous fûmes trop heureux d'arriver sur le soir. Le lendemain le vent fut encore plus frais... Une vieille barque française avait échoué là depuis quelques mois... Notre peur redoubla à la vue de quelques citrons flottant sur l'eau qui vinrent nous annoncer qu'un gros caïque avait échoué. Nous avions bu le jour précédent avec cinq matelots qui le conduisaient et qui avaient été à Stanchio charger de ces fruits. Ces matelots comptaient sur la bonté de leur bâtiment qui était tout neuf ; mais comme ils n'avaient pas de boussole, non plus que nous, et que l'on ne voyait qu'obscurément le cap de Samos, ils se brisèrent contre les rochers[2]... »

1) Tournefort, I, p. 270.
2) Tournefort, II, p. 148.

A une pareille navigation, avec de telles relâches et quelques avaries, si l'on a encore la chance d'éviter les pirates, les mois s'écoulent et la mauvaise saison survient. Il faut alors hiverner trois ou quatre mois : ainsi fit Tournefort dans l'île de Mycono. Car, pendant l'hiver, on ne saurait songer au voyage : « Tu veux arriver sain et sauf, répond le devin de l'*Anthologie* au navigateur, commence par prendre un bateau neuf, puis ne lève pas l'ancre en hiver mais en été ; à ces deux conditions, tu arriveras peut-être, si en pleine mer un pirate ne t'enlève pas,

.... καινὴν ἔχε τὴν ναῦν,
καὶ μὴ χειμῶνος, τοῦ δὲ θέρους ἀνάγου·
τοῦτο γὰρ ἂν ποιῇς, ἥξεις κἀκεῖσε καὶ ὧδε
ἂν μὴ πειρατὴς ἐν πελάγει σε λάβῃ[1].

Toute marine étrangère naviguant à la voile dans l'Archipel a donc des reposoirs et des relâches, où ses bateaux séjournent des journées et des semaines pendant l'été, des mois et des trimestres pendant l'hiver. On peut imaginer sans peine comment les Phéniciens sont demeurés une année tout entière, et même davantage, à leur relâche de Syria. Ils étaient arrivés sans doute avec quelques avaries, car l'*Odyssée* nous dit qu'ils avaient tiré leur vaisseau au fond de la rade, loin du port, à l'endroit où la source vient se jeter à la mer. Sur ce sol mou de vases, de sable et d'herbes, ils avaient sans doute radoubé la coque ou refait le bordage, puis ils avaient attendu le chargement. Par suite d'une mauvaise récolte ou faute d'arrivages des îles voisines, ils s'étaient attardés à compléter leur cargaison. La mauvaise saison était survenue : ils avaient hiverné. Puis, le chargement n'étant pas complet, ils avaient encore attendu la récolte suivante. Rien ne les pressait : ils campaient à terre, près du navire creux, dormaient, mangeaient et buvaient à leur contentement et ils s'en donnaient à cœur joie avec les grand'mères de ces bonnes tricoteuses que les Francs de Tournefort connaissent à Milo et à l'Argentière. Plus d'un homme à bord était aussi peu pressé de partir que ces matelots francs dont nous parlent les voyageurs des derniers siècles : « A l'Argentière ces marins trouvent aussi des

1) *Anthol.*, XI, 162.

plaisirs qui les retiennent trop longtemps dans la rade et leur font oublier leur devoir ainsi que l'intérêt de leurs armateurs[1]. » Chez Circé, Ulysse reste un an à manger, à boire et à oublier Pénélope; au bout d'un an, ses compagnons lui demandent de partir, mais ne le décident qu'à grand'peine. C'est que pour tous ces navigateurs un an de séjour est chose commune : « Je suis resté un an en Phénicie, raconte Ulysse; je resterais volontiers un an près de toi, dit Télémaque à Ménélas; je serais tout disposé à demeurer un an chez vous, dit Ulysse aux Phéniciens». » Semaine après semaine, nos Phéniciens sont donc restés plus d'une année à Syros.

II

Je dis semaine après semaine, car, en vrais Sémites, ces Sidoniens comptent par semaine et ils ont appris aux indigènes grecs à compter ainsi : toutes les fois du moins, que les Phéniciens apparaisent dans les poèmes homériques ou dans les souvenirs et les légendes populaires de la Grèce, c'est toujours la semaine qui est le nombre courant, et six à sept est la locution habituelle :

> ἑξῆμαρ μὲν ὁμῶς πλέομεν νύκτας τε καὶ ἦμαρ,
> ἀλλ' ὅτε δὴ ἕβδομον ἦμαρ ἐπὶ Ζεὺς θῆκε Κρονίων[2],

poursuit Eumée, racontant son enlèvement par les Phéniciens : « Six jours, nous naviguons, jour et nuit, mais quand Zeus Kronion nous envoya le *septième* jour... » Ulysse, de même, dans son faux récit à Eumée raconte que, Crétois, il voulait aller en Égypte; il a rassemblé une flotte de neuf vaisseaux et de nombreux compagnons; avant de partir, il a consacré toute une semaine à des sacrifices et à des festins; le *septième* jour il s'est embarqué :

> ἑξῆμαρ μὲν ἔπειτα ἐμοὶ ἐρίηρες ἑταῖροι
> δαίνυντ', αὐτὰρ ἐγὼν ἱερήια πολλὰ παρεῖχον
> θεοῖσίν τε ῥέζειν αὐτοῖσί τε δαῖτα πένεσθαι·
> ἑβδομάτῃ δ' ἀναβάντες ἀπὸ Κρήτης εὐρείης[3]...

1) A. Olivier, *Voyage dans l'Empire Othoman*, II, p. 196.
2) *Odyss.*, XIV, v. 251 et suiv.
3) *Odyss.*, XIV, v. 285.

puis il reste *sept* ans en Égypte et c'est la huitième année qu'un Phénicien l'a emmené

ἔνθα μὲν ἑπτάετες μένον αὐτόθι ....[1].

C'est une semaine encore qu'Ulysse et ses compagnons passent en festins dans l'île du Soleil; une semaine qu'il navigue vers le pays des Lestrygons[2]; *sept* ans qu'il reste chez Calypso[3] et sept ans que consacre Ménélas à visiter Chypre, la Phénicie et toute la Méditerranée levantine[4].

Ce nombre sept ne revient pas aussi souvent par un simple caprice du poète ou pour la commodité du vers : πέντε donnerait les mêmes syllables que ἑπτά. D'ailleurs si l'on n'admet pas l'usage de la semaine, il est des passages et des légendes de l'*Odyssée* qui sont impossibles à comprendre[5]. De même en effet que la légende rhodienne connaissait les *sept* Héliades, fils du Soleil, de même l'*Odyssée* nous parle des *sept* troupeaux de bœufs et des *sept* troupeaux de brebis, de cinquante têtes chacun (dans le *Lévitique* cinquante est aussi le nombre rituel, le nombre parfait, $7 \times 7 = 49$), que dans l'île du Soleil gardent les deux nymphes Phaéthousa et Lampétie, filles d'Hélios et de la divine Néaira,

νύμφαι ἐϋπλόκαμοι Φαέθουσά τε Λαμπετίη τε,
ἃς τέκεν Ἠελίῳ Ὑπερίονι δῖα Νέαιρα[6].

Cette île du Soleil rentre dans la série des terres merveilleuses, îles de Calypso, de Circé, des Phéaciens, etc., qui semblent purement légendaires tant que l'on ne cherche une explication que dans les étymologies grecques. Mais l'exemple de Ἰσπανία-Καλύψω est là pour nous montrer que ces eldorados deviennent des réalités tangibles si l'on y cherche les souvenirs d'une Méditerranée préhellénique : Καλύψω nous est apparue comme la traduction exacte de Ἰ-σπανία. Je crois que cette légende du Soleil et de son

1) *Odyss.*, XII, v. 398; X, v. 80.
2) *Odyss.*, VIII, v. 259.
3) *Odyss.*, IV, v. 82.
4) *Odyss.*, XV, v. 476-477.
5) *Odyss.*, X, v. 467; XIV, v. 292; XV, v. 230; IV, v. 595; XI, v. 356.
6) *Odyss.*, v. 133-134.

île nous conduirait de même à une étymologie sémitique et à un nouveau doublet gréco-phénicien.

La divine Néaira, nous dit l'*Odyssée*, est l'épouse du Soleil : Νέαιρα ne présente en grec aucun sens. Les grammairiens en ont proposé une explication par νέος, qui me paraît tout à fait insuffisante. Dans toutes les langues sémitiques, au contraire, les racines נר *nour*, ou נהר, *near*, signifient *briller*, *éclairer* : en hébreu le mot נהרה, *neara*, en arabe *naarou*, signifient la *lumière du jour*, *le jour*. Le grec Νέαιρα serait l'exacte transcription de נהרה *neara* ; car nous avons vu, à propos de Ῥήνεια ou Ῥήναια, que ει ou αι rendaient exactement le ה qui est ici la seconde consonne. L'onomastique hébraïque nous fournit d'autre part נריה *Neriah*, et נריהו *Neriahou*, noms théophores, composés de *ner*, *lumière*, et du nom divin raccourci ; de même l'onomastique palmyrénienne a des Νευρϐῆλος, évidemment composés de la même façon, *nour* et *baal*. Le féminin בעלת־נהרה, *Baalat Neara*, *dea lucis*, nous donnerait exactement la θεὰ Νέαιρα de l'*Odyssée*. Et nous avons dans les vers eux-mêmes d'Homère le doublet gréco-sémitique qui va nous assurer de cette étymologie : si la racine נהר, *near*, signifie *éclairer*, *briller*, on comprend que dans la légende homérique Νέαιρα ait pour filles les deux nymphes Φαέθουσα et Λαμπετίη, la *Brillante* et l'*Éclairante*.

Si donc l'on peut avoir quelque confiance en cette méthode des doublets, je crois à l'origine sémitique de cette légende odysséenne, et les *sept* troupeaux de bœufs et les *sept* troupeaux de brebis, comme les *sept* fils et les *sept* filles du Soleil à Rhodes, ne sont que le symbole légendaire des sept jours et des sept nuits de la semaine. Dion Cassius, à propos des Juifs et de leur sabat, nous dit que la semaine n'a été introduite à Rome que de son temps, ou peu s'en faut, et que les anciens Grecs ne l'ont jamais connue[1]. Les Grecs en effet, aux temps historiques, ne divisaient pas leurs mois en semaines, mais en décades. Si donc aux temps

1) Dion Cassius, XXXVII, 17 : τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλανήτας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι κατέστη μὲν ὑπὸ Αἰγυπτίων, πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους οὐ πάλαι ποτὲ ὡς λόγῳ εἰπεῖν ἀρξάμενον · οἱ γοῦν ἀρχαῖοι Ἕλληνες οὐδαμῇ αὐτό, ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι, ἠπίσταντο.

homériques il n'en est pas ainsi, c'est peut-être que la civilisation homérique n'est pas entièrement grecque, mais qu'elle est mélangée de coutumes indigènes et de modes exotiques. Le phénomène en ce cas n'aurait plus rien de surprenant. Car si, dans l'Archipel primitif, les Phéniciens ont réellement navigué et séjourné durant des mois et des années, nous pouvons entrevoir une conséquence immédiate de leur séjour par l'histoire toute pareille de l'Archipel franc. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, les marins occidentaux, de chrétienté latine, imposèrent aux insulaires de chrétienté orthodoxe leurs fêtes et leur calendrier avec leurs marchandises ; ils importèrent aux îles des Jésuites et des moines en même temps que des tissus et des armes. Un peuple ne voyage jamais sans sa religion : l'Anglais transporte encore sa Bible, l'Arabe son tapis de prières, le Russe ses icônes et l'Espagnol son Capucin. Grâce aux Francs, les insulaires orthodoxes de de l'Archipel connurent donc le calendrier latin, et ils durent l'adopter pour leurs relations commerciales avec les marins catholiques, ce qui ne les empêchait pas de garder pour leur vie quotidienne et de suivre pour leurs relations entre eux le calendrier orthodoxe. Il semble que dans les poèmes homériques nous ayons de même deux calendriers en présence, ou deux systèmes de mensuration du temps et de numération des marchandises. Nous voyons sans cesse, parfois d'un vers à l'autre, alterner le système décimal, qui doit être grec, avec le système par six ou sept, que je crois étranger.

Que l'on me permette d'insister un peu longuement sur cette double numération : le phénomène ne me semble pas fortuit et, si réellement il est constant, nous avons sûrement là un indice capital. Je crois qu'il va servir à corroborer notre méthode des doublets.

∴

Ménélas et Ulysse restent *sept* ans en Égypte ; mais c'est *dix* ans qu'ils restent au siège de Troie et *dix* ans qu'ils mettent à rentrer chez eux. Dans l'île du Soleil, aux *sept* troupeaux de *cinquante* bœufs, les compagnons d'Ulysse font *six* jours la fête et

partent le *septième*, puis ils naviguent *neuf* jours et, le *dixième*, arrivent chez Calypso, où il reste *sept* ans et d'où il met *dix-sept* jours à revenir. Maron d'Ismaros donne à Ulysse *sept* talents et *douze* amphores qui tiennent chacune vingt *mesures*. Ulysse conte ailleurs les merveilleux présents d'amitié faits par lui, dit-il, à un hôte : *sept* talents, *douze* manteaux, *douze* tapis, *douze* voiles, *douze* *chitons*, *douze* *phares* et des femmes. Télémaque charge comme provisions *douze* outres de vin et *vingt* mesures de farine[1]. On voit l'alternance constante de ces deux systèmes. Je sais bien que cette même alternance se retrouve encore dans notre vie populaire, sans que nous puissions en expliquer au juste la présence : nos ménagères comptent les œufs et les mouchoirs par douzaines, tout en les payant en monnaie décimale ; nous serions fort embarrassés d'expliquer l'origine de cette contradiction. Mais dans l'*Odyssée*, il me semble que certains faits doivent nous mettre en éveil. Il semble que le système par cinq et par dix soit vraiment le système grec, puisque ἀριθμέω, *compter*, a pour synonyme, πεμπάζομαι, *mettre par cinq* :

> φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν·
> αὐτὰρ ἐπὴν πάσας πεμπάσσεται ἠδὲ ἴδηται ...[2]

Le chiffre *sept* et la numération par six apparaissent au contraire toutes les fois qu'apparaissent les Phéniciens, toutes les fois aussi que dans le contexte nous trouvons un mot, une légende, une théorie qui semblent d'origine phénicienne. C'est avec les Phéniciens qu'Eumée navigue six jours et perd sa nourrice le septième; car, au septième jour envoyé par Zeus, elle tomba dans la cale comme une mouette marine, ὡς ἐναλίη κήξ, (retenons ce dernier mot ; nous allons le retrouver accouplé encore au chiffre sept). C'est chez les Phéniciens ou dans leurs parages que Ménélas demeure sept ans. C'est dans les îles légendaires pour les Grecs, réelles pour les Sémites, de Kalypso-Ispania et de Néaira-Phaéthousa, qu'Ulysse passe sept années ou connaît les sept troupeaux du Soleil. De même, si nous nous repor-

1) *Odyss.*, IX, v. 202 ; XXIV, v. 274 ; XII, v. 129 ; V, v. 278 ; VII, v. 257 XXIV, v. 263 ; II, v. 353-355.

2) *Odyss.*, X, v. 411-412.

tons au doublet gréco-sémitique de Αἴπεια-Θουρία, dont nous parlait l'*Iliade*, dans ce pays se trouvent les sept villes qu'Agamemnon promet de donner à Achille avec sept Lesbiennes et vingt Troyennes, dix talents et sept chaudrons, vingt casseroles et douze chevaux[1]; quelques vers plus haut, il était question des sept bataillons de Cent-Gardes,

ἑπτ' ἔσαν ἡγέμονες φυλάκων, ἑκατὸν δὲ ἑκάστῳ,

et c'est de ce même pays que Philoctète a amené sept bateaux de cinquante guerriers. Ces sept villes maritimes, πᾶσαι δ' ἐγγὺς ἁλός, reportent forcément le souvenir à telle vieille amphyctionie maritime, aux sept villes groupées autour du sanctuaire de Calaurie et du culte de Poseidon. La Grèce historique discutait le nom des titulaires de cette amphictyonie, car certains ports avaient perdu toute clientèle, qui jadis avaient fait un grand commerce (Marathon, Brasiai, etc.). Mais on savait que ces titulaires étaient au nombre de sept et nous verrons que les noms de certains sont sûrement sémitiques[2].

Autre exemple : Andromaque, fille du roi des Ciliciens, a sept frères. Ce nom même de Ciliciens est toujours accouplé par la tradition et la légende à celui de Phéniciens : Kilix est frère de Kadmos et de Phoinix. Ces Ciliciens de l'*Iliade* habitent sur les bords de l'Archipel, dans le golfe de l'Ida. Leur ville porte le même nom de Θήβη que la ville de Kadmos; leur fleuve est la rivière des *Sept-Gués*, Ἑπτάπορος, que l'on appelle aussi Πολύπορος[3], ce qui montre bien l'allure légendaire et rituelle de ce nombre *sept*. Ce golfe de l'Ida, entre la côte asiatique et le double canal de Lesbos, porte aujourd'hui le nom de golfe d'Edremid, adaptation turque du vieux nom de Ἀδραμύττιον. Or Olshausen a reconnu depuis longtemps[4] la forme sémitique de ces noms Ἀτραμύττα ou Ἀδραμῦτται, Ἀτραμύττιον ou Ἀδραμύττιον, Ἀδρύμητος ou Ἀδρούμητος, qui se rencontrent dans la mer Arabique et dans toute la Méditerra-

1) *Iliad.*, IX, v. 85-160; II, v. 719.
2) Strab., VIII, p. 374.
3) *Iliad.*, XII, v. 20; Strab., XIII, p. 602.
4) *Rheinisches Museum*, VIII (1853), p. 320 et suiv.

née : l'onomastique arabe nous en offre encore aujourd'hui l'original dans l'appellation de *Hadramaut*. Les Latins transcrivirent ce dernier mot sous la forme *Atramitae*, et les Grecs sous la forme Χατραμωτῖται. Ces diverses transcriptions se justifient sans peine. Ce nom sémitique est l'union, en effet, des deux mots חצר et מות : la Bible nous les donne sous la forme חצרמות avec la vocalisation moderne *haḍarmaouet*. La lettre initiale est l'aspiration forte ח *het*, dont les Grecs firent la voyelle η après l'avoir employée longtemps dans leurs inscriptions archaïques comme signe de l'aspiration. Quand ils avaient à rendre cette lettre pour la transcription des mots sémitiques, tantôt ils la rendaient par l'esprit rude et tantôt par le χ, d'où les deux formes Ἁδρύμητος (Hadrumetum, disent les Romains) et Χατραμίς, Χατραμῶτις. Mais souvent aussi ils la supprimaient purement et simplement et se contentaient de l'aspiration très légère, de l'esprit doux, d'où la forme Ἀδραμύττιον. L'orthographe arabe nous explique peut-être pourquoi c'est cette dernière combinaison qui a prévalu, Ἀδραμύττιον, Ἀτραμίττιον, Ἀτραμῶται, etc. Cette aspiration du ח initial devait en effet varier d'intensité suivant les mots. Pour la noter plus exactement, les Arabes dans leur alphabet ont dédoublé le *het* hébraïque en deux *ha* : l'un pointé en dessous, *ḥa*, marque l'aspiration rude et gutturale ; l'autre est une aspiration plus douce, presque inaccessible à nos gosiers et à notre oreille. Dans le nom arabe de *Hadramaout*, c'est cette seconde aspiration douce, ce *ha* non pointé, que nous retrouvons. Il n'est donc pas étrange que les Grecs ne l'aient pas transcrite. — La seconde consonne est cette dentale sifflante, le צ, le *tsadé*, que les Arabes décomposèrent aussi en deux lettres, une dentale et une sifflante, le *dad* et le *ṣad*. C'est le *dad* que nous trouvons ici : d'où la transcription en δ ou en τ ; nous avons déjà vu, à propos du mot צר, *Sor*, Σῶρος, Τύρος, que le צ donne en grec tantôt une dentale et tantôt une sifflante. — Pour les autres consonnes ר, מ, ו, ת, la transcription en ρ, μ, υ ou ου, et τ va d'elle-même, et la vocalisation se justifie à simple lecture : חצרמות, *Hadramaout*, Ἀδραμύττιον signifie *le Cercle* ou *le Vestibule de la Mort*.

Dans l'onomastique arabe, ce nom est suffisamment expliqué

par le nom voisin de *Bab-el-Mandeb, la Porte du Gémissement* : cette côte de l'Hadramaout, à l'entrée du grand océan Indien, est à la porte des tempêtes, des cyclones, de la mer sans îles et sans refuge, le vestibule de la mort. Mais dans l'Archipel, le golfe d'Edremid est aussi le dernier vestibule avant l'entrée des détroits qui mènent à la mer terrible, inhospitalière et ténébreuse du Pont-Euxin. C'est là, sous l'abri de l'Ida, derrière le paravent de Lesbos, que les voiliers montant aux Dardanelles et quittant le canal de Chios, de Samos et de Rhodes, trouvent un dernier refuge contre tous les vents. Comme les Dardanelles pour ces navires venant du sud sont infranchissables par le vent du nord un peu violent, comme ce mistral d'ailleurs est fréquent durant l'été, c'est-à-dire pendant la saison naviguante, et dure parfois plusieurs semaines, il s'ensuit que ce golfe d'Edremid est toujours plein de voiliers attendant une accalmie[1]. Les indigènes vivent de ces relâches des étrangers, en leur fournissant des vivres pour les équipages et surtout du bois pour leurs navires endommagés; car cette côte montagneuse est couverte de chênes et de sapins; depuis Strabon jusqu'à nos *Instructions nautiques*, tous les géographes marins nous signalent cette richesse forestière et cette industrie des habitants[2]. Ils nous signalent aussi la tentation et les facilités que ces indigènes ont à se faire brigands et pirates et à profiter sans trop de scrupules des aubaines de la tempête : Homère, auprès des Ciliciens, connaissait déjà sur cette côte les écumeurs de la mer qui s'appellent Lelèges[3]. Si jamais les Phéniciens ont entrepris la navigation de la mer Noire, on peut être sûr d'avance que leurs barques ont fréquenté ce golfe d'Edremid et qu'ils ont, eux aussi, longuement séjourné sur ces côtes et peut-être établi des postes à demeure pour l'hivernage ou l'exploitation des forêts et des mines : Strabon dans le voisinage signale une mine de cuivre[4]. Nous comprendrions alors la présence en cet endroit des Ciliciens homériques et leur fleuve Ἑπτάπορος et les

1) Cf. Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient*, III, p. 300.
2) Strab., XIII, p. 606; *Instruct. naut.*, n° 681, p. 366 et suiv.
3) Cf. Strab., XIII, p. 606.
4) Cf. Strab., XIII, p. 605.

sept fils d'Aetion leur roi. Or les navigations phéniciennes dans la mer Noire ont laissé, je crois, des traces, en quelques-uns de ces doublets gréco-sémitiques, dont nous aurons par la suite à examiner quelques échantillons.

*
* *

Si l'on veut d'autres exemples encore, est-ce un hasard que, d'après l'*Iliade*, le bouclier d'Ajax, fait de *sept* peaux de bœufs, soit l'œuvre du Béotien Tychios, qui habite le pays de Kadmos et de Thèbes aux *sept* portes[1] ? est-ce un hasard que la légende homérique d'Héraklès fasse naître le héros à *sept* mois et lui fasse attaquer Ilion avec une flottille de six barques[2] ? est-ce un hasard aussi que le cratère d'argent, œuvre des Sidoniens habiles, contienne six mesures[3] ? Dans la légende de Charybde et Scylla, est-ce toujours un hasard que cette même alternance des deux numérations? Σκύλλα, monstre horrible, a douze pieds, six cous, et se tapit dans une caverne si haute qu'avec vingt mains et vingt pieds un mortel ne saurait l'atteindre[4]. Or cette Σκύλλα me semble bien être sortie de la même onomastique phénicienne que Καλύψω. Que l'on veuille, en effet, considérer quelques-uns des textes que voici.

Tout au fond du golfe d'Athènes, à l'ouest de cette île de Σάλαμις dont le nom est, à n'en pas douter, d'origine sémitique, une légende mégarienne connaissait une autre Σκύλλα. C'était la fille d'un certain Νῖσος, qui trahit son père et livra sa patrie aux navigateurs étrangers. J'ai montré longuement ailleurs comment toute l'onomastique mégarienne n'est qu'une suite de doublets gréco-sémitiques[5]. Cette terre a vu le suicide d'Ino, mère des jumeaux Λέαρχος et Μελικέρτης : si מלקרת, *Melqart*, — dont la transcription en Μελικέρτης est évidente, — signifie *le Roi de la Ville, le Chef du Peuple*, il semble bien que Λέαρχος en soit une

1) *Iliad.*, XXIV, v. 397.
2) *Iliad.*, V, v. 640; XIX, v. 117-125.
3) *Iliad.*, XXII, v. 741.
4) *Odyss.*, XII, v. 75 et suiv.
5) Voir *Annales de Géographie*, 15 juillet 1898.

traduction fort exacte. Cette terre garde une source de l'Amitié Φιλότης, qui appartient à la nymphe Ἀλόπη : אלף, *alop*, est l'équivalent exact de φίλος. L'acropole de Mégare, la vieille ville, la ville, par excellence, — ἡ πόλις, comme disent les Athéniens en parlant de leur Acropole, ἐν τῇ νῦν ἀκροπόλει, τότε δὲ ὀνομαζομένῃ πόλει¹, — s'appelle Καρία : קריה, *Qaria* ou *Qiria* est en hébreu la meilleure traduction de πόλις. Cette acropole a un *megaron* de Déméter, c'est-à-dire un trou, une caverne sacrée où l'on jette des victimes à la déesse : מערה, *megara*, signifie *la caverne*. La transcription en μέγαρον ou μέγαρα est suffisamment justifiée par ce fait que la seconde consonne ע, *ain*, est une gutturale rendue souvent par les Grecs en un γ : Γόμορρα, Γάζα, ont-ils dit. La lettre ע dans l'alphabet grec était devenue la voyelle ο : mais les Arabes, en usant comme pour le צ et le ח, la dédoublèrent et en firent une gutturale dure, le *gain*, et une douce, le *aïn* ; c'est un *gaïn* qu'ils ont donné à la racine *garr* qui veut dire *creuser*, *faire un trou*, et dont les Hébreux tirèrent *megara*, *la caverne*. Si nous lisons dans Pausanias que Mégare fut fondée par Κάρ, le navigateur étranger, que son vieux nom de Καρία lui vint de là, et que le μέγαρον de Déméter fut l'œuvre de ce premier roi, nous en pourrons conclure, je crois, qu'à l'origine cette factorerie sémitique se nommait קרית־מערה, *Qaria* ou *Qariat Megara*, la *Ville de la Caverne*, telle ces *Qariat Baal* ou *Qariat Iarim* que nous fournit l'onomastique palestinienne.

Il est à noter que les poèmes homériques connaissent Σάλαμις, mais ne connaissent pas Mégare ; cette côte appartient alors aux Béotiens (cf. légende de Kadmos), qui possèdent Νῖσα la divine. Νῖσα est le nom du port de Mégare². Fondation d'un héros légendaire Νῖσος, elle était la patrie de Σκύλλα. Νῖσος après la trahison de sa fille fut changé en oiseau de proie, aigle marin ou épervier, qui chasse sur les flots³. Nous avons dans la mer Occidentale une île des Éperviers, Ἱεράκων νῆσος, dont nous connais-

1) Paus., I, 39, 6 ; I, 26, 6.

2) *Iliad.*, II, v. 508.

3) Hygin., *fab.* 198 ; Ovid., *Metam.*, VIII, 146 ; Paus., I, 39, etc.

sous le nom phénicien *I-nosim*, car נץ *nes* ou *nis* est l'équivalent de ἱέραξ. Ce doublet Νῖσος-ἱέραξ nous explique la légende mégarienne et la métamorphose du roi en oiseau. Quant à Σκύλλα, jetée à la mer par les navigateurs étrangers, elle mourut auprès de cette roche qui marque en face du Sunium, à l'extrémité orientale de l'Argolide, l'entrée du golfe Saronique. Son cadavre disparut dévoré par les oiseaux marins. Mais la roche garda son nom et s'appela désormais Σκυλλαῖον[1]. Les mers grecques étaient bordées de promontoires Σκυλλαῖον, Σκυλλήτιον, Σκυλλάκιον, etc. Sous ces formes diverses, ce nom présentait un sens aux oreilles helléniques : c'était la Pointe du Chien ou de la Chienne, σκύλιον, σκύλλα, etc. A l'entrée de l'Hellespont, l'un de ces promontoires du Chien était célèbre parmi les marins ; c'était l'un de ces *amers*, comme disent nos matelots, l'un de ces signes de reconnaissance, de ces colonnes naturelles, qui guident les navires et leur donne l'alignement pour l'entrée périlleuse des golfes ou des détroits[2]. Ce promontoire se nommait *le Tombeau du Chien* ou *le Tombeau d'Hécube* : « Après la ruine de Troie, les Grecs emmenaient Hécube et la vieille les injuriait. Ils la débarquèrent en cet endroit, la *lapidèrent* et leurs pierres firent un tertre, κολωνόν. Puis ayant écarté ces pierres, ils ne trouvèrent plus qu'une chienne, σκύλλαν, aux yeux de feu[3] ».

L'usage de la lapidation est fréquent chez les Sémites, très rare chez les Grecs qui ne semblent l'avoir connu que pour certains crimes religieux. En hébreu, c'est le verbe סקל, *saqal*, qui signifie *lapider*, verbe démonstratif de la racine, *s.q.l.*, *pierre*. Si nous prenons maintenant la description légendaire de l'*Odyssée*, Σκύλλα est une *pierre* chauve, coupée à pic, polie, Σκύλλη πετραίη,

πέτρη γὰρ λίς ἐστι, περιξεστῇ εἰκυῖα,

et c'est au sommet de ce morne, si haut que les flèches n'y sauraient atteindre, une caverne où habite le monstre toujours hurlant, aboyant comme un petit *chien*,

1) Paus., II, 34, 7.
2) Cf. les *Instruct. naut.*, n° 691, p. 373 et suiv.
3) Eurip., *Hecub.*, v. 1243 et suiv. ; cf. le Scholiaste.

ἔνθα δ' ἐνὶ Σκύλλη ναίει, δεινὸν λελακυῖα·
τῆς ἤτοι φωνὴ μὲν ὅση σκύλακος νεογιλῆς
γίγνεται· αὐτὴ δὲ πέλωρ κάκον[1].

Si le doublet Σκύλλα-πέτρη nous explique le premier de ces vers, voici pour les suivants une citation de nos *Instructions nautiques*, qui nous décrit la côte sicilienne un peu au sud de Messine, le long du détroit et près des tourbillons de Charybde : « Au sud du cap Scaletta la plage se continue sur une longueur de 3 milles jusqu'à la pointe nommée Capo d'Ali, pied d'un morne escarpé avec quelques rochers à sa base. La ville d'Ali, renommée par ses eaux minérales, s'élève en dedans du cap sur la pente du mont Scudery, qui a 1.250 mètres de hauteur. Auprès du sommet aplati de cette montagne, il existe une caverne d'où le vent sort en soufflant avec une certaine violence[2]. » Je ne crois pas qu'en langage de marins modernes on puisse rendre plus exactement tous les détails essentiels de la description homérique : morne, λὶς πέτρη, caverne inaccessible,

οὐδέ κεν ἐκ νηὸς γλαφυρῆς αἰζήιος ἀνὴρ
τόξῳ ὀιστεύσας κοῖλον σπέος εἰσαφίκοιτο,

aboiments et grognements, δεινὸν λελακυῖα. Le reste s'est ajouté comme de lui-même. Σκύλλα a pris une voix de chien, ὅση σκύλακος νεογιλῆς, ou une ceinture de chiens marins, à cause de son nom même. Σκύλλα est devenue un monstre, πέλωρ κακόν, parce que dans le voisinage les Grecs avaient dû rencontrer un autre nom de lieu sémitique. Je le crois du moins pour la raison que voici. Les promontoires qui terminent la Sicile à l'ouest et au sud gardèrent toujours pour les Grecs leurs noms sémitiques, Πάχυνος et Ἔρυξ. Je crois de même et je tâcherai de montrer que le troisième cap du triangle sicilien avait déjà reçu des navigateurs phéniciens le nom de Πέλωρος ou un nom similaire que l'onomastique grecque conserva, ou que du moins elle n'altéra que fort peu, juste assez pour la commodité de la prononciation et la beauté du calembour : que l'on me fasse crédit quelques lignes encore. *Skylla*, voisine de *Peloros*, est devenue, un monstre, πέλωρ.

1) *Odyss.*, XII, v. 79 et v. 85-88.
2) *Instruct. naut.*, n° 731, p. 249.

*
* *

Σκύλλα est donc πέτρη, Σκύλλη πετραίη, et tout autour de la Méditerranée, les Phéniciens avaient semé ces *pierres* en donnant à chacune un déterminatif : la *Pierre de l'Épervier* ou *la Pierre Blanche*. Nous voyons à n'en pas douter que la *Pierre de l'Épervier*, סכל-נץ, *Sqala Nis*, devient pour les Grecs Σκύλλα Νίσου, Scylla, fille de Nisos. C'est une opération semblable qui a donné Σκύλλα Ἐχίδνης ou, dans l'*Odyssée*, Σκύλλα Κραταιίς. Car cette *Pierre* de l'*Odyssée* a pour mère Krataiis, comme la *Pierre* mégarienne avait pour père Nisos[1]. Il est peut-être difficile de retrouver le déterminatif sémitique qui donna naissance à ce personnage mythique de Κραταιίς : peut-être l'étymologie populaire des Grecs a-t-elle fortement dénaturé le mot phénicien pour le plier à une assonance hellénique, κράτος, κραταιά, *la forte*, la *violente*. Pourtant j'inclinerais à pousser l'explication « plus homérique » jusqu'au bout et à suivre la description odysséenne mot à mot. Σκύλλα est une pierre unie, coupée, chauve, rasée, un morne, comme disent les *Instructions nautiques*, où l'on ne saurait monter, dit l'*Odyssée*. La racine hébraïque qui signifie *couper, trancher* est כרת, *karat* : τέμνειν ont traduit Homère et ses contemporains dans l'expression rituelle et commerciale empruntée par eux à leurs maîtres en trafic et en religion כרת ברית, *karat berit, couper les victimes du traité, faire un traité*, ὅρκια τέμνειν. L'épithète כרתות, *kroutot*, est employée dans la Bible sous cette forme féminine pluriel pour désigner les poutres de cèdre du Liban, équarries, travaillées à la hache κατειργασμένης κέδρου, par opposition aux troncs employés bruts, « non hachés », traduisent les Septante, ἀπελεκήτων[2]. Cette forme pluriel nous conduit à un singulier כרתה, dont notre Κραταιίς est une transcription parfaite : κ = כ, ρ = ר, τ = ת, α = ה. Cette *Pierre* du détroit de Messine était donc, je crois, la *Pierre coupée*. Elle se dressait à l'un des seuils de la passe et marquait l'une des colonnes de l'entrée. Il est probable que chacun des deux seuils

1) *Odyss.*, XII, v. 231.
2) *Odyss.*, XII, v. 124.
3) Strab., VI, p. 258.

avait dans l'onomastique primitive sa double colonne, sa double *Pierre*. Les Grecs et les Latins conservèrent le nom de Σκύλλα non pas au *Capo d'Ali* sur la côte sicilienne, où nos *Instructions nautiques* nous donnent aujourd'hui la caverne mugissante, mais à la pointe italienne du nord-est : sur cette même côte italienne, à l'entrée sud-est du détroit, les Grecs et les Latins nommèrent à cause de sa couleur, ἀπὸ τῆς χρόας, dit Strabon, Λευκόπετρα, *la Pierre Blanche*, le promontoire extrême que nos *Instructions* nous décrivent ainsi : « il y a le long du cap quelques rochers remarquables par leur blancheur [1] » ; c'est l'extrémité des monts que les Italiens nomment aujourd'hui *Aspro-Monte*. Des deux autres colonnes qui devaient jalonner la côte sicilienne, l'une au Capo d'Ali devait être la vraie Σκύλλα que les Grecs déplacèrent ; l'autre tout à la pointe de l'île, à l'extrémité de la plage sablonneuse qui finit le rivage de Messine, s'appelait pour les Grecs le cap Πέλωρος.

Dans l'*Odyssée*, quand Ulysse a franchi Scylla, il débarque en Sicile, sur cette terre du Soleil, où règnent Phaéthousa et Lampétie, filles d'Hélios et de la δῖα Νέαιρα. Si *Baalat Neara, dea lucis*, peut nous donner cette Néaira, peut-être une autre épithète divine va-t-elle nous localiser cette terre d'Hélios. Car nous sommes arrivés à cette Néaira par les *Neriah* ou *Neriahou* de l'onomastique hébraïque. Or un synonyme exact de נור, נר, נהרה, *nour*, *ner* ou *neara*, est אור, אורה, *or* ou *ora*, et les noms théophores *Neriah* et Νεύρηλος ont, pour équivalents, *Oriah*, אוריה, et *Oriel* אוריאל. Or nous devons considérer d'une part que *Ori-el*, étant donnée la synonymie de *el* et de *baal* ou *bel*, le *maître*, le *dieu*, — et les Phéniciens employaient plus volontiers *baal* ou *bel*, Βῆλος, — est exactement le synonyme de *Ori-baal* ou *Ori-bel* ; d'autre part que ce nom d'homme retourné, *bel-or* ou *baal-or*, donnerait une épithète divine qui appliquée au soleil se comprendrait d'elle-même, בל־אור, *Baal Or, deus lucis*, φαέθων ἄναξ, pour employer deux épithètes de l'*Odyssée* ; enfin que le ב initial, comme nous l'avons déjà vu, est difficilement rendu par le β grec, mais que souvent c'est un π qui sert à le transcrire.

1) *Instruct. naut.*, n° 731, p. 113.

Exemple : le promontoire sud-oriental de la Sicile se nomme en grec Πάχυνος : « on aperçoit sur une large pointe saillante le village de Marzameni et sur une colline la ville de *Pachino* élevée de 65 mètres ; l'église de cette ville et le moulin à vent placé auprès sont très apparents du large », disent les *Instructions nautiques*[1] ; cette côte est bordée de pêcheries et de madragues que surveille et garde cette haute guette ; il semble donc que Kiepert ait eu raison de voir dans ce Πάχυνος une transcription du phénicien בחון, *bahoun, garde, guette,* σκοπή, θυννοσκόπειον[2]. Le ב initial aurait ici donné un π, les autres consonnes étant rendues très exactement[3]. C'est une opération semblable qui de בל־אור, *Bel-Or*, a fait Πέλωρος, le calembour aidant pour avoir un similaire du grec πέλωρ, *le monstre*. La tradition locale rapportait ce nom de lieu sicilien aux Sémites, et le nom de *Baal*, resté vaguement dans la bouche des anciens, avait fait imaginer l'histoire que voici : c'était en cet endroit que *Hannibal* avait tué et enterré son pilote Πέλωρος pour le punir d'une manœuvre maladroite[4]. Le nom de *Or* avait donné naissance à une autre explication : c'était à en croire Hésiode cité par Diodore de Sicile[5], le géant, le *monstre Orion*, Ὠρίων πελώριος, qui avait creusé le port de Messine et, des matériaux tirés de la mer, fabriqué la pointe Πέλωρος et bâti le temple de Poseidon qui se dressait en cet endroit.

Ce Πέλωρος, qui est un cap sacré, ἱερὰ ἄκρα[6], nous ramènerait donc, en fin de compte, à ces caps sacrés du Soleil, que nous trouvons dans les mers sémitiques, Ἱερὰ Ἡλίου ἄκρα de l'Arabie, Ἡλίου ὄρος, *Solis Promontorium* de la Mauritanie, etc.[7] : parmi les *sept* Héliades de Rhodes, l'île du Soleil, il y a l'Homme du promontoire, Ἀκτις. Il faut noter que le Πέλωρος est redevenu pour nous un cap de la Lumière, *le Phare* de Messine. —

1) *Op. laud.*, p. 206.
2) Strab., VI, 4.
3) Cf. Heinrich Lewy, *Die Semit. Fremdwörter*, p. 15.
4) Cf. Strab., I, 10 ; III, 171 ; Mel., II, 7 ; Val. Max., IX, 8.
5) Diod., Sic., IV, 85.
6) *Anth.* VI, 224.
7) Cf. Pape Benseler, *Wört. der griech. Eigennamen.*

C'est là qu'Ulysse, échappé à Charybde et à Scylla, est forcé de débarquer par ses équipages en révolte : il voudrait doubler cette terre divine et épargner à ses compagnons la tentation des sept troupeaux de bœufs et des sept troupeaux de brebis ; mais ces équipages affamés et fatigués veulent du repos. Il relâche donc au Port-Creux, ἐν λιμένι γλαφυρῷ[1]. Cette épithète est à noter ; nous avons affaire certainement à un nom propre, car c'est le seul passage dans les poèmes homériques où elle soit jointe au mot λιμήν. Le port du détroit, Messine, mérite ce qualificatif. Il est formé, disent nos *Instructions nautiques*, par une langue de terre, par le Bras de Saint-Renier, qui se détache de la côte et se recourbe en forme de faucille[2]. « Messine du Péloros, dit Strabon, est située dans une rade, qu'une longue presqu'île recourbée borde à l'est et façonne en forme d'aisselle. Avant l'occupation grecque, l'endroit se nommoit Ζάγκλον à cause de sa courbure ; *courbe* se disait en effet ζάγκλιον. » L'épithète γλάφυρος décrit fort exactement cette courbure des grottes, des coques de navire ou des rivages sablonneux, tels que ce rivage de Messine.

⁂

Je crois que l'on ne saurait trop insister sur le réalisme de ces descriptions homériques, sur la réalité de cette géographie et de ces navigations. Toute cette légende de Charybde et de Scylla apparaît alors comme une *instruction nautique* d'une exactitude parfaite. « Voici mes instructions, pilote, dit Ulysse à l'entrée du détroit ; tu vois cette vapeur et ce remous ; tiens le navire en dehors ; ne perds pas de vue le rocher qui est sur la côte en face, de façon à ce que le navire ne t'échappe pas et que tu ne nous jettes pas en perdition :

σοὶ δέ, κυβερνῆθ', ὧδ' ἐπιτέλλομαι ....
τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε
νῆα · σὺ δὲ σκοπέλου ἐπιμαίεο μή σε λάθησιν
κεῖσ' ἐξορμήσασα καὶ ἐς κακὸν ἄμμε βάλῃσθα[3].

1) *Odyss.*, XII, v. 205.
2) *Instruct. naut.*, n° 731, p. 246.
3) *Odyss.*, XII, v. 217-221.

Nous ouvrons nos *Instructions nautiques*[1] : « La navigation de ce détroit demande quelques précautions, à cause de la rapidité et de l'irrégularité des courants qui produisent des remous ou tourbillons dangereux pour les navires à voiles. En outre, devant les hautes terres, les vents jouent et de fortes rafales tombent des vallées et des gorges, de sorte qu'un navire peut arriver à ne plus être maître de sa manœuvre. La rencontre de deux courants opposés produit, en divers point du détroit, des tourbillons et de grands remous, appelés *garofali* (œillets) dans la localité. Les principaux sont sur la côte de Sicile et sont aussi appelés *carioddi* : c'est le Charybde des anciens. »

Le détroit, dit Circé à Ulysse, est bordé de deux roches, l'une très haute où habite Scylla, l'autre très basse sous laquelle Charybde engloutit les flots. Rapproche-toi de Scylla qui te prendra *six* compagnons. Mais il vaut mieux perdre six hommes que tout ton équipage.

Les *Instructions nautiques* recommandent encore la même manœuvre. Quand on vient de la mer Tyrrhénienne, il faut s'écarter de la côte de Sicile, se rapprocher de la côte de Calabre où l'on trouve la marée plus favorable, puis la région des *garofali* étant dépassée, on gouverne au milieu du canal et l'on va sans difficulté soit à Messine, soit à Rhegium, de l'un ou de l'autre côté du détroit.

Ulysse, qui vient du nord, de la mer de Circé, — nous retrouverons ce mot, — gouverne ainsi : il longe Scylla, qui lui prend six hommes, puis revient au milieu de la passe et de là il entend les mugissements des troupeaux siciliens ; il met alors le cap sur cette côte sicilienne et débarque au Port-Creux, à Messine[2]. En sens inverse, après le massacre des troupeaux divins et le naufrage qui en est la punition, Ulysse sur son épave est d'abord jeté vers Charybde, puis vers Scylla : il va vers le nord ; il est exilé de nouveau par les dieux vers les terreurs et les enchante-

1) *Instruct. naut.*, n° 731, p. 237 et suiv.
2) *Odyss.*, XII, v. 260 et suiv.

ments de la grande mer Occidentale, où l'attend la captivité de Calypso[1].

Le doublet Σκύλλα-πέτρη nous a expliqué une moitié de la légende. Reste Χάρυβδις qui désigne, à n'en pas douter, les *garofali* de la côte sicilienne, « Charybde qui ingurgite l'eau noire, et trois fois par jour la recrache et trois fois l'engouffre, Charybde, le gouffre de mort, Χάρυβδις ὀλοή[2] ». Il semble que Bochart ait eu raison de songer à une étymologie sémitique. Ce nom de Χάρυβδις se retrouve d'un bout à l'autre de la Méditerranée, depuis la Syrie jusqu'à l'Espagne en passant par notre détroit de Sicile. En Syrie, il est donné au gouffre où se perd l'Oronte vers le milieu de son cours, à la Perte de l'Oronte, comme nous disons la Perte du Rhône. En Espagne, près de Gadès, et en Sicile, il s'applique aux tourbillons marins qui semblent engloutir la mer et où les navires viennent se perdre. Bochart proposait l'étymologie חר־אבד, *char-obed, le trou de la perte*. La transcription en Χάρυβδις est très régulière. חר, que les Écritures vocalisent *chor* ou *chour*, avait donné dans la Syrie du nord le nom de ville Χάρρα ou Χάρα que les Grecs traduisaient par τρώγλαι, *les cavernes, les trous*[3] : le ח initial rendu par un χ ne doit pas nous surprendre, puisqu'en arabe c'est un *het* pointé que nous avons au début du même mot, *charrou, le trou, le repaire*. Quant à אבד, que les Écritures vocalisent *obed*, on peut rétablir presque à coup sûr la vocalisation plus allongée *oubed*. Ce Trou de la Perte, Χάρυβδις, nous serait traduit exactement par l'épithète homérique qui l'accompagne presque toujours, ὀλοή, *la pernicieuse* : Χάρυβδις-ὀλοή serait le pendant de Σκύλλα-πετραίη, c'est-à-dire un nouveau doublet gréco-phénicien.

Ici encore, nous retrouvons la numération par six ou par sept, dans les six victimes de Scylla, les six engouffrements ou dégorgements de Charybde, puis les quatorze troupeaux du Soleil, *sept* troupeaux de bœufs et *sept* troupeaux de brebis de cinquante

1) *Odyss.*, XII, v.
2) *Odyss.*, XII, v. 102-106.
3) Phil. *Lib. de Abrah.*, 16.

têtes. Ces troupeaux immortels, qui ne connaissent ni la natalité ni la mort, sont respectés un mois durant par les compagnons d'Ulysse. Puis, durant une semaine, ils servent à des banquets impies, jusqu'au septième jour envoyé par Zeus Kronion.

III

Ces exemples sont-ils assez nombreux et assez concluants pour permettre une hypothèse que bien d'autres faits paraissent vérifier? Si la Grèce historique, en effet, ne connut pas la semaine et compta par cinq et par dix, il semble bien que dans ses légendes populaires elle gardait le souvenir d'une période préhellénique, où le nombre *sept* jouait un rôle rituel. Si l'Hellade connut les *dix* orateurs attiques, la Grèce primitive avait eu les *sept* sages, dont deux tout au moins, pensaient les Grecs, avaient été les élèves des Phéniciens : Phérécyde né dans notre île de Syra et Thalès, fils d'un Milésien de race phénicienne. Elle avait eu aussi les sept merveilles du monde et, dans la terre de Kadmos, les sept portes de Thèbes et les sept héros qui marchèrent contre elles. Les poètes gardèrent l'habitude de diviser la vie humaine en semaines d'années, de considérer la fin de la septième semaine, la cinquantaine ($7 \times 7 = 49$), comme l'apogée, et de vouloir régler toute l'éducation et toute la conduite des hommes suivant ce rythme de sept ans : pourtant, dit Aristote, il est visible que ce système ne cadre pas du tout avec la réalité[1]. À Athènes on ne donnait un nom aux enfants que le huitième jour : « Toute femme, dit le *Lévitique*, qui accouchera d'un mâle, sera impure durant sept jours et, le huitième, elle circoncira son fils. » Les Athéniens qui avaient oublié la raison rituelle de cet usage inventèrent une raison d'expérience et de pratique : « pendant la

1) Arist., *Polit.*, VIII, 14 : αὕτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς πλείστοις ἥνπερ τῶν ποιητῶν τινὲς εἰρήκασιν οἱ μετροῦντες ταῖς ἑβδομάσι τὴν ἡλικίαν, περὶ τὸν χρόνον τὸν τῶν πεντήκοντα ἐτῶν. Id., *ibid.*, VII, 15 : οἱ γὰρ ταῖς ἑβδομάσι διαιροῦντες τὰς ἡλικίας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λέγουσιν οὐ καλῶς.

première semaine, disaient-ils, les enfants ont trop de chances de mourir ; il est inutile de leur donner un nom avant d'être sûr qu'ils vivront [1]. »

L'esprit grec apparaît mieux encore dans une autre interprétation de ce nombre *sept*. A Samothrace, dans l'une de ces îles hautes Σάμος, Σάμη, — « le mot Fingari près de son centre s'élève à 1,750 mètres : c'est la plus haute montagne des petites îles de l'Archipel », disent les *Instructions nautiques* [2], — on eut des mystères que les Grecs pensaient être d'importation phénicienne et où le nombre sept était rituel : c'est que Zeus étant né s'était mis à rire et pendant sept jours il avait ri avant de se reposer. — Le bon dieu des Sémites se met au travail le premier jour et se repose le septième ; le bon dieu des Grecs commence la vie par des éclats de rire et par une semaine de gaîté. — C'est Théodore de Samothrace qui nous donne cette explication : Θεόδωρος ὁ Σαμόθραξ τὸν Δία φησὶ γεννηθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας ἀκατάπαυστον γελάσαι, καὶ διὰ τοῦτο τέλειος ἐνομίσθη ὁ ἕβδομος ἀριθμός [3].

Les traditions géographiques, surtout, et les légendes maritimes gardèrent fidèlement ce nombre sept. La Méditerranée eut sept grandes îles, au sujet desquelles les géographes grecs se disputèrent : Timée prétend, dit Strabon, que Rhodes est la plus grande des îles après les sept, qui sont la Sardaigne, la Sicile, Chypre, la Crète, l'Eubée, la Corse et Lesbos ; mais ce n'est pas vrai ; il y en a de bien plus grandes [4]. — Les détroits, presque tous les détroits, eurent sept stades de long ou de large ; le détroit de Messine et le canal du Bosphore, comme l'ancien détroit comblé entre Alexandrie et l'île du Pharo, sont tous des Ἑπταστάδιον [5]. — Les vieilles amphictyonies maritimes comprenaient, dit-on, sept villes, sept ports ; mais bien des villes, aux temps historiques, revendiquèrent une place dans l'amphictyonie de Calaurie, et

1) *Levit.*, XII, 2-3. Cf. Arist., *Hist. An.*, VII, 12 : τὰ πλεῖστα δ'ἀναιρεῖται πρὸ τῆς ἑβδόμης· διὸ καὶ τὰ ὀνόματα τότε τίθενται ὡς πιστεύοντες ἤδη μᾶλλον τῇ σωτηρίᾳ.
2) *Instruct. naut.*, nº 681, p. 377.
3) *F. H. G.*, IV, p. 513.
4) Strab., XIV, p. 654.
5) Strab., II, 124 ; XIII, 594 ; XVII, 792.

nous avons vu que le choix entre elles était aussi difficile qu'entre les sept patries d'Homère[1]. — C'est un tribut de sept garçons et de sept filles que, durant neuf ans, Minos exige des Athéniens, et Thésée est le premier des sept. Ce même Thésée, dans sa cinquantième année (7 × 7 = 49), enlève la petite Hélène qui n'a que sept ans encore[2]. Ce sont les plus vieux auteurs, Hellanicus surtout, qui nous ont transmis ces légendes.

Les polygraphes des siècles postérieurs nous en ont conservé de similaires. Dans l'Hellade historique, êtres et choses de la mer suivent encore le rythme de sept. L'Euripe se reposait tous les sept du mois[3]. Dans l'île d'Andros, une fontaine merveilleuse donnait du vin à certains intervalles de sept jours, *statis diebus septenis*[4]. Cest par semaines qu'il faut mesurer la gestation des poissons, car les uns portent plus de trente jours, les autres moins, mais tous un nombre entier de semaines[5]. De même, parmi les oiseaux marins, les alcyons nichaient, couvaient et élevaient leurs petits, pendant les deux semaines de calme, que Zeus avait établiees pour eux au milieu de la mauvaise saison. C'étaient les jours alcyoniens, sept jours avant et sept jours après le solstice d'hiver : Zeus récompensait ainsi la fidélité du héros Κήυξ et de sa femme Ἀλκυόνη, qu'il avait transformés en alcyons[6].

∴

Cette métamorphose me semble de même origine que celle de Νῖσος en ἱέραξ, du roi Nisos en épervier. Ἀλκυόνη est un mot grec, mais Κήυξ doit nous arrêter. Κήυξ, κήξ, καύαξ, καύηξ est dans les poèmes homériques un oiseau de mer, dont le nom varie

1) Strab., VIII, p. 374.
2) Arist., *Hist. An.*, VI, 17 : κύουσι δὲ τούτων ἔνιαι μὲν οὐ πλείους τριάκοντα ἡμερῶν, αἱ δ' ἐλάττω χρόνον, πάντες δ' ἐν χρόνοις διαιρουμένοις εἰς τὸν τῶν ἑβδομάδων ἀριθμόν.
3) Hellan., I, p. 66, n° 152.
4) Plin., XXXI, 13 ; II, 106.
5) Hellan., *F. H.* G., I, p. 54-55.
6) Hyg., *fab.* 65.

souvent d'orthographe autour des trois consonnes fondamentales κ-υ-ξ, la seconde paraissait avoir été à l'origine un digamma, rendue ensuite par un υ ou par un ϛ, — car on a aussi κάβαξ, — ou simplement supprimée. Or, dans la liste des oiseaux impurs que le *Lévitique* et le *Deutéronome* défendent de manger, parmi les oiseaux d'eau, cygne, pélican, etc., figure un כוס, *k-u-x*, sur lequel les commentateurs ne sont pas d'accord. Je crois que la légende grecque nous fournit la traduction exacte de ce mot par le doublet Κήυξ-'Αλκυόνη : les différentes transcriptions κάβαξ, κκύαξ, καύηξ, etc., se justifieraient sans peine, et tous les détails de la légende conduiraient à cette explication. Car Κήυξ, ami d'Hèraklès, habitait sur la mer d'Eubée, près des Thermopyles et de leurs sources chaudes, un lieu qui s'appelait *la Roche* et qui fut plus tard la ville d'Hèraklès, 'Ηράκλεια. *La Roche de Keyx* me semble le pendant de *la Pierre de Nisos* : Τράχις Κήυκος vaut Σκύλλα Νίσου. Mais, si pour cette Pierre de l'Épervier, *Skulla Nis*, nous avons les deux mots de l'original phénicien, il semble que pour la Roche de l'Alcyon nous ayons seulement le second mot sémitique, le premier ayant été traduit en grec par τράχις. Peut-être cependant n'est-il pas impossible de retrouver ce premier mot de l'original phénicien.

Car nous connaissons quelques-uns des termes que l'onomastique phénicienne avait à son service pour rendre cette idée de *Roche*. Il en est un surtout que nous avons longuement étudié ; c'est צור, *Sor* ou *Sour*, Σύρος, disent les Grecs. *Sor Koux* nous donnerait la *Roche de l'Alcyon*. Le ס final est exactement rendu par le ξ grec. Mais ce ξ à son tour est constamment remplacé par le double sigma, ξ = σσ. Nous pourrions donc avoir *Sor* ou *Sour Kouss*. Sur les côtes de Sicile, — « les Phéniciens avant les Grecs, dit Thucydide, avaient occupé sur tout le pourtour de la Sicile les promontoires et les îlots côtiers » — en face d'un îlot côtier nommé l'*Ile aux Cailles*, 'Ορτυγία, une haute falaise porta la ville de Συράκουσσαι, que la légende disait avoir été fondée par les deux nymphes Σύρα et Κούσσα. L'Ile aux Cailles et la Roche de l'Alcyon iraient bien ensemble. Est-ce un hasard qu'au pied de cette Roche, au milieu de cette île, une fontaine ait reçu le nom de 'Αρέθουσα,

et que dans l'île d'Ulysse une autre fontaine d'Aréthuse jaillisse au pied de *la Roche du Corbeau*, Κόρακος Πέτρα?

πὰρ Κόρακος πέτρῃ ἐπί τε κρήνῃ Ἀρεθούσῃ [1]

Je crois, pour ma part, que ce nom Ἀρεθούση est encore d'origine sémitique : les preuves de cette opinion, trop longues à donner ici, seront fournies par moi quelque jour. Je pense qu'en tout cas le doublet Κήυξ Ἀλκυόνη nous est acquis au même titre que Νῖσος-Ἱέραξ.

∴

Peut-être ne faut-il pas nous arrêter là. Parmi les terres légendaires de l'*Odyssée*, nous avons identifié déjà Ἱσπανία-Καλυψώ et Πέλωρος-Ἥλιος. Il en est une autre où règne une déesse que son nom d'oiseau doit nous faire ranger peut-être à côté de Νῖσος et de Κήυξ : c'est l'île de Circé.

Κίρκη est le féminin de Κίρκος qui désigne une sorte d'ἱέραξ, d'épervier, ἴρηξ κίρκος, dit l'*Odyssée*[1]. Circé est la sœur de Αἰήτης, la fille de Πέρση et du Soleil. Elle habite l'île Αἶα ou Αἰαίη. Que l'Épervière Circé soit la fille du Soleil, il semble que nous puissions le comprendre : l'épervier et surtout le κίρκος sont les oiseaux d'Apollon, Ἀπόλλωνος ταχὺς ἄγγελος[2], qui servent pour les présages. Mais que viennent faire ici Αἰήτης et Πέρση? les Grecs retrouvant ces noms au fond de la mer Noire ainsi que celui de Αἶα inventèrent une fuite de Circé qui, du Pont-Euxin, à travers l'Océan, serait venu dans la mer Occidentale. Voici quelques rapprochements curieux, qui n'auraient peut-être qu'une valeur de curiosité et que l'on pourrait croire fortuits, s'ils ne venaient après tant d'autres doublets rencontrés déjà sur notre chemin.

Si Κίρκη en grec est l'Épervière, עיט, *ait*, en hébreu, est un oiseau de proie, l'aigle, et פרס, *peres*, ou פרסה, *persé*, est un autre oiseau de proie, le vautour probablement. Nous savons d'autre part que le mot *île* pour les Phéniciens était אי ou י, *ai* ou *i*. L'Αἶα

1) *Odyss.*, XIV, v. 526.
2) *Odyss.*, XIII, v. 87.
3) *Odyss.*, XIII, v. 408.

de Κίρκη semble donc, au point de vue du nom, exactement l'inverse de la νῆσος de Καλυψώ : c'est-à-dire que le premier terme αἶα a été transcrit non traduit, et le second traduit non transcrit. Mais l'original tout entier est à portée de notre connaissance. Car, si les auteurs subséquents nous parlent de l'Αἶα de Κίρκη, l'*Odyssée* beaucoup plus exacte nous donne toujours Αἰ-αίη. Or איה, *aie*, désigne en hébreu une sorte d'épervier : אי־איה *ai-aie*. Αἰ-αίη serait donc exactement νῆσος Κίρκης. Notons que איה, *aie*, étant féminin, nous comprenons mieux que le féminin Κίρκη et non Κίρκος ait servi à le rendre.

Pour en finir avec ces légendes et ces noms d'oiseaux, je voudrais signaler encore auprès de κήξ et de αἰετός deux ou trois mots homériques, que les anciens ont eu de la peine à comprendre et qui me semblent de même origine que κήξ et αἰετός. H. Lewy[1] en avait déjà signalé un, ἀνοπαῖα : « Athéna aux yeux de chouette s'envola sous forme de ἀνοπαῖα[2]. » Les Grecs eux-mêmes ne savaient plus au juste ce qu'était cet oiseau[3]. Or dans la liste du *Lévitique* et du *Deutéronome* que nous avons déjà citée[4], figure un oiseau d'eau qui s'appelle אנפה, *anape*, — les Septante traduisent par χαραδριός, pluvier. — Ἀνοπαῖα serait une transcription méticuleusement exacte : α = א, ν = נ, π = פ, αι = ה. Un autre oiseau homérique, σκώψ, embarrassait déjà les naturalistes et commentateurs anciens ; *neque ipsae jam aves noscuntur*, dit Pline[5] : Aristote les classait parmi ces oiseaux merveilleux que l'on ne voit qu'un ou deux jours par an et dont on ne sait rien[6]. La même liste du *Lévitique* et du *Deutéronome* nous donne un oiseau שחף, *saḥap*, que les Septante traduisent par λάρος, semble-t-il, la mouette. Les σκῶπες d'Homère sont des oiseaux à large envergure, τανυσίπτεροι, qui vivent avec les éperviers près de la grotte de Kalypso.

1) *Die Semit. Fremdwörter*, p. 9.
2) *Odyss.*, I, v. 320.
3) *Levit.*, XI, 19 ; *Deuter.*, XIV, 19.
4) Cf. Buchholz, *Homer. Realien*, I, p. 143.
5) Plin., *Hist. Nat.*, X, 49. Cf. Buchholz, *Homer. Realien*, I, p. 130.
6) Arist., *Hist. Anim.*, IX, 28 : σκῶπες δ'οἱ μὲν ἀεὶ πᾶσαν ὥραν εἰσὶ καὶ καλοῦνται ἀεισκῶπες καὶ οὐκ ἐσθίονται διὰ τὸ ἄβρωτοι εἶναι· ἕτεροι δὲ γίνονται ἐνίοτε τοῦ φθινο-

ἔνθα δέ τ' ὄρνιθες τανυσίπτεροι εὐνάζοντο
σκῶπές τ' ἴρηκές τε[1]...

C'est d'ailleurs la seule fois qu'ils figurent dans les poèmes homériques. La transcription שחף en σκῶπες ne souffrirait qu'une difficulté, car σ = ש et π = פ; pour le ח rendu par un κ, bien que d'ordinaire ח soit transcrit par un χ ou supprimé, nous avons des exemples du ח = κ, la ville de Χάῤῥα dont nous avons expliqué le nom plus haut s'appelle aussi Κάῤῥα.

Enfin il est un oiseau qui se nourrit de chair, γύψ, et que l'antiquité révéra comme le meilleur instrument d'augure. Il figure dans les locutions homériques auprès des chiens qui dévorent les cadavres. Ces locutions se présentent sous la double forme κύνες καὶ γῦπες, et κύνεσσιν οἰωνοῖσί τε πᾶσι[2]. Γύψ et οἰωνός alternent donc. Or οἰωνός est le terme générique pour désigner tous les oiseaux de proie : en tête de notre liste du *Lévitique* et du *Deutéronome*, le titre générique pour désigner tous les oiseaux impurs est עוף, *goup*. Je transcris le *ain* initial par un *g*; nous en avons eu déjà plusieurs exemples; la transcription γύπ-ς serait aussi parfaite que les précédentes. Les γῦπες étaient les grands instruments d'augure : en arabe, c'est cette même racine qui a fourni le mot *gaoupoun, le sort*, la fortune, la chance. Je crois donc que nous avons ici encore en doublet γῦπες-οἰωνοί, ce dernier mot ayant pris aussi la signification de présage. Les Grecs prétendaient qu'ils avaient appris d'Hèraklès à préférer les γῦπες pour la divination[3].

Aux oiseaux marins, il faut joindre encore un comparse. Homère connaît les phoques, φώκας, aux pieds nageurs, νέποδες, au

1) *Odyss.*, V, v. 65.
μώρου, φαίνονται δὲ ἐφ' ἡμέραν μίαν ἢ δύο τὸ πλεῖστον.... περὶ δὲ γενέσεως αὐτῶν ἥτις ἐστίν, οὐδὲν ὦπται πλὴν ὅτι τοῖς ζεφυρίοις φαίνονται.

2) *Iliad.*, I, v. 5; XVIII, v. 271.

3) Plut., *Quaest. Rom.*, 93 : διὰ τί γυψὶ χρῶνται μάλιστα πρὸς τοὺς οἰωνισμούς; πότερον ὅτι καὶ Ῥωμύλῳ δώδεκα γῦπες ἐφάνησαν ἐπὶ τῇ κτίσει τῆς Ῥώμης; ἢ ὅτι τῶν ὀρνίθων ἥκιστα συνεχὴς καὶ συνήθης οὗτος; ...ἢ καὶ τοῦτο παρ' Ἡρακλέους ἔμαθον, εἰ λέγει ἀληθῶς Ἡρόδωρος ὅτι πάντων μάλιστα γυψὶν ἐπὶ πράξεως ἀρχῇ φανεῖσιν ἔχαιρεν Ἡρακλῆς ἡγούμενος δικαιότατον εἶναι τὸν γῦπα τῶν σαρκοφάγων ἁπάντων... Εἰ δέ, ὡς Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι, θῆλυ πᾶν τὸ γένος ἐστί, καὶ κυΐσκονται δεχόμενοι τὸν ζέφυρον.. Cf. Horapoll., I, 11.

ventre rebondi tout plein de nourriture, ζατρεφέες, qui vivent en troupe, ἀολλέες, et sentent mauvais. Les grammairiens ont vainement cherché une étymologie de ce mot grec[1]. C'est peut-être qu'il est sémitique : la racine פוק, *pouq*, signifie *boiter, chanceler, marcher en claudiquant et en butant*; φώκη serait un dérivé très régulier de cette racine : φ = פ, ω = ו, κ = ק. Et la marche du phoque justifierait cette appellation.

IV

Il suffit donc d'étudier « plus homériquement » les mots de l'*Odyssée* pour voir sortir du monde légendaire et surgir dans le monde réel ces terres homériques que l'imagination grecque n'a nullement inventées, mais que la docilité grecque a appris à nommer et à connaître dans les récits et les légendes, peut-être même dans les écrits et les poèmes des navigateurs préhelléniques. Que l'on cherche seulement et l'on trouvera, par cette double méthode des doublets et du nombre sept, bien d'autres exemples : je n'en citerai plus qu'un.

Les Phéaciens habitent *Scheria*, l'île fertile, l'île aimable. Les géographes anciens identifiaient cette Σχερίη à leur Κερκύρα, à notre Corcyre ou Corfou[2]. Ils semblent avoir raison. Car ce port des Phéaciens avait à l'entrée un signe de reconnaissance, un rocher qui ressemblait à un vaisseau noir et l'*Odyssée* connaît l'origine de cette ressemblance : Poseidon, pour punir les Phéaciens d'avoir reconduit Ulysse à Ithaque, avait pétrifié leur vaisseau noir et leur équipage au moment où ils regagnaient leur port[3]. Sur la côte de Corfou, le petit rocher que nos marines appellent *la Barquette* émerge encore aujourd'hui[4].

Une autre île Κερκύρα au fond de l'Adriatique était appelée

1) Cf. Ebeling, *Lexic. Hom.*, s. v.
2) Strab., VI, 3, 6.
3) *Odyss.*, XII, v, 159 et suiv.
4) *Instruct. naut.*, n° 681, p. 16.

Κορκύρα *la Noire*, Κορκύρα Μέλαινα. Or la traduction exacte de μέλαινα est שחורה, que l'Écriture vocalise *Sachora* mais dont la transcription en Σχερίη serait tout à fait adéquate : σ = ש, χ = ח, ρ = ר, ι = ה. D'autre part les Chypriotes appelaient κέρκουρος une sorte de vaisseau léger et rapide, et ce mot de κέρκουρος se retrouve dans Hérodote appliqué à la flotte perse dont les Sidoniens avaient fourni la majeure partie[1]. Les Hébreux avaient l'épithète כרכרה *kirkara* pour les chamelles de course. Les Arabes ont le mot *kourkour* pour les bateaux de course. « Et les Phéaciens se demandaient entre eux : « Qui donc a fixé au milieu des flots notre vaisseau de course, νῆα θοήν, quand il poussait vers le port[2] ? »

Le pays des Phéaciens est donc l'île du *Croiseur Noir*, Κερκύρα Σχερίη. L'épithète θοή donne à cette traduction une précision qui n'est pas fortuite, car le poète y revient sans cesse : ce vaisseau des Phéaciens est bien un navire de course, ῥίμφα διωκομένη, ῥίμφα θέουσα, qui court à la surface de l'eau,

> ὑψόσ' ἀειρόμενοι ῥίμφα πρήσσουσι κέλευθον ...
> .... ἐν νηὶ θοῇ ἐπὶ πόντον ἄγοντες ...[3]

et le rocher qui est près de la terre est bien semblable à un navire de course, λίθον ἐγγύθι γαίης νηὶ θοῇ ἴκελον[4]. L'onomastique moderne rend la même idée par son diminutif *barchetta* : ce n'est pas un gros vaisseau lourd, mais un canot léger.

Ces Phéaciens, nous dit l'*Odyssée*, n'étaient pas des autochthones : ils étaient jadis fixés au pays d'*Hypérie*, Ὑπερείη, auprès des Cyclopes et ils étaient venus s'installer dans cette île Σχερίη pour faire le métier de convoyeurs et de passeurs, πομποί[5]. Leurs chefs et leurs rameurs portent des noms grecs tous empruntés aux métiers de la mer, Ναυσίθοος, Ναυσικάα, Ποντόνοος, Ναύτευς, Ἐρέτμευς, etc. Mais je reviendrai plus longuement quelque jour sur cette histoire des Phéaciens, sur Hypérie et sur la

1) Plin., *Hist. Nat.*, VII, 56. Hérod., VII, 97. Cf. H. Lewy, *op. laud.*, p. 152.
2) *Odyss.*, XIII, v. 168.
3) *Odyss.*, XIII, v. 83, 88 et 136.
4) *Odyss.*, XIII, v. 156-157.
5) *Odyss.*, VI, v. 4.

terre des Cyclopes : ici encore nous avons peut-être dans l'*Odyssée* quelques doublets faciles à reconnaître. Il me semble que des faits exposés ci-dessus une conclusion déjà se dégage : c'est que l'*Odyssée* date d'une époque où les souvenirs phéniciens étaient encore vivants dans toutes les mers grecques, et où les Hellènes ne connaissaient encore les parages de la mer Occidentale que par les récits des Phéniciens. Il faut noter qu'à l'appui de ces textes homériques, les textes des historiens subséquents peuvent nous donner quelques bons arguments.

Car, à l'époque historique, nous voyons bien que le nombre *sept* joue encore le même rôle dans l'onomastique et les légendes des mers incontestablement fréquentées par les Phéniciens et d'autres Sémites. Sur les côtes de Mauritanie, se dressait le promontoire des Sept-Frères, et c'est à six jours de la Bretagne, que se trouvait l'île Mictis où l'on allait chercher le plomb blanc[1]. Ἕβδομος est une ville carthaginoise. Sur la côte chaldéenne du Pont-Euxin, Strabon connaît les Sept-Bourgs, et, en Arabie, les Sept-Puits, Ἑπτακωμῆται, Ἑπτὰ φρέατα. Hérodote savait déjà que, pour les cérémonies du serment arabe, il fallait sept pierres dressées[2]. Quand le même Hérodote nous décrit le bazar phénicien installé sur la plage de l'Argolide, ce sont les mêmes chiffres que dans l'*Odyssée* : le marchée dure cinq ou six jours; le septième, on ferme et l'on embarque[3]. Hérodote encore, sans le vouloir, nous fournit un meilleur argument dans son récit de la colonisation théréenne[4].

L'île de Santorin, jadis appelée Καλλίστη, aurait reçu ce premier nom des Phéniciens et de Kadmos, qui y avaient laissé une colonie. Un descendant de Kadmos, venu de Laconie et nommé Théras, lui donna ensuite le nom de Θήρα : elle avait gardé son premier nom durant *huit* générations. Or, un descendant de Théras, qui régnait sur l'île, étant allé consulter l'oracle, la Pythie lui ordonna de coloniser la Libye. Mais c'était pour les Théréens

1) Hyg., *fab.* 65.
2) Hérod., I, 1.
3) Plin., V, 16.
4) Hérod., III, 8.

une contrée inconnue et ils négligèrent l'oracle : pendant *sept* ans ils n'eurent pas de pluie. La Pythie, consultée de nouveau, répéta ses ordres. Un Crétois d'Itanos commença alors une expédition théréenne et découvrit sur la côte d'Afrique l'île Plate. Les Théréens prennent des colons dans leurs *sept* cantons, ἀπὸ τῶν χώρων ἁπάντων ἑπτὰ ἐόντων, et l'on fonde sur la côte en face de Platea, la ville d'Ἄζιρις, où l'on reste six ans ; mais la *septième* année, on abandonna Aziris pour Cyrène [1].

Ce récit est beaucoup moins légendaire qu'on ne pourrait croire. Il contient une part de réalité indiscutable. Théra devait avoir sept cantons, et le nombre sept devait jouer un grand rôle dans ses institutions, ses mœurs et ses légendes : les Théréens, dit Eustathe [2], ne pleuraient ni ceux qui mouraient à cinquante ans ni ceux qui mouraient à sept. Quant à la colonisation par les Phéniciens, rien ne permet de suspecter le témoignage d'Hérodote, que confirment tous les dires des anciens et que vérifie l'étude des lieux et des noms. Si jamais les Phéniciens ont fréquenté l'Archipel, Théra dut être une de leurs stations. Théra et Milo sont, en effet, dans le même rapport que Syra et Myconos ; pour une marine orientale, Théra est exactement ce que peut être Milo pour une marine occidentale. Car ces deux îles sont les premières que rencontrent les navigateurs, soit qu'ils viennent de la Crète, soit qu'ils arrivent de plus loin, après avoir franchi les deux portes du levant et du couchant.

Du jour où les Francs entrèrent dans l'Archipel, Milo devint une de leurs relâches, tout comme Mycono, « et son port, qui est des meilleurs et des plus grands de la Méditerranée, sert de retraite à tous les bâtiments qui vont en Levant ou qui en reviennent, car elle est située à l'entrée de l'Archipel » [3] : pendant deux siècles, Milo fut la grande foire de l'Archipel ; les Français y étaient oujours en nombre ; ils y avaient des églises et des capucins : « Le roi a donné mille écus pour cet édifice ; les marchands

1) Hérod., IV, 145 et suiv.

2) Eustath., *Comment. ad Dion.*, 530 ; dans les légendes mythologiques, l'une des sept Niobides s'appelait Théra.

3) Tournefort, I, p. 174.

françois, les capitaines de vaisseaux, les corsaires mêmes ont contribué selon leurs facultés »[1]; les Miliotes s'étaient mis au service de l'étranger : « par l'usage et la connaissance des terres de l'Archipel, ils servent de pilotes à la plupart des vaisseaux étrangers ». Pour les Phéniciens, Théra et ses habitants purent et durent jouer le même rôle. Au temps de Tournefort, on allait de la Crète aux Cyclades en partant des ports occidentaux de la Crète, la Sude ou la Canée, et en pointant sur Milo. Hérodote nous parle des mêmes rapports entre Théra et Itanos, qui est le port le plus oriental de la Crète. Au débouché du détroit de Kasos, Théra s'offrait aux Orientaux comme Milo s'offre aux Occidentaux après le détroit de Cythère, et c'est vers l'est que Théra présente ses mouillages, de même que Milo ouvre sa grande rade vers l'ouest. La partie occidentale de Théra est, en effet, un volcan effondré, dont le cratère sous les eaux fait bouillonner le centre de la rade. Cette rade est sans côtes et sans mouillage; partout des falaises tombant à pic bordent une mer sans fond. Au sommet de la falaise, les villages dominent la mer de plusieurs centaines de mètres : le seul lieu de débarquement possible, l'Échelle actuelle, est au ras de l'eau sur une petite plateforme naturelle, à peine assez grande pour avoir quelques maisons et en dedans de laquelle, le long de la falaise à pic, un escalier monte à la ville ; les navires se fixent à l'Échelle par des chaînes qu'ils attachent à des bornes taillées dans la falaise ; mais il n'y a pas de mouillage[2]. La face orientale de Théra, au contraire, est faite des pentes de l'ancien volcan ; c'est un long talus de pierres ponces, qui descend jusqu'à la mer Orientale. De ce talus, émergent quelques hauts massifs calcaires, dont les extrémités plongent dans la mer en deux caps accores ; entre ces caps, une plage ouverte au sud-est s'offre pour le débarquement des Levantins. C'est sur l'un de ces caps, dominant l'aiguade et le mouillage, qu'était jadis la ville d'Οἴα ; les rochers voisins sont creusés de très nombreuses chambres funéraires, que l'on s'accorde à rapporter aux Phéniciens.

1) Tournefort, I, p. 178.
2) *Instruct. naut.*, p. 204.

Théra aurait donc été ou pu être la Milo phénicienne. Or son nom primitif serait Καλλίστη, la *Très Belle*, un nom sûrement grec, quoiqu'on ait voulu lui trouver une étymologie hittite [1]. Le mot hébraïque תאר, *ta-r*, qui désigne la forme, la stature, est ordinairement joint à un adjectif *beau* pour faire une épithète laudative, יפה־תאר ; mais il se rencontre aussi dans les locutions de l'espèce איש־תאר, *vir formae*, pour dire *vir formosus*, et ces locutions peuvent être appliquées aux choses : un beau fruit sera פרי־תאר. Ce mot se retrouve dans les inscriptions phéniciennes et les éditeurs du *Corpus Inscript. Semiticarum* le rendent par *decus*. La locution א'־תאר, *Ai-t-a-r*, rentrerait dans la série ci-dessus, *insula formosa*, καλλίστη, de même que, dans la Bible, on trouve אבן־חן, mot à mot *petra gratiae*, pour dire *pierre précieuse*.

M. R. Dussaud me suggère pourtant une autre explication. Le nº 61 du *Corpus Inscriptionum Semiticarum* est une inscription chypriote de quatre mots : *Teora*, *uxor Melekiatonis architectonis*, traduisent les éditeurs. Mais le nom propre תארא les choque et ils y voient la transcription fautive du grec Θεοδώρα, avec une grossière erreur du lapicide. Cette erreur est peu vraisemblable et la seule raison que l'on donne pour en légitimer l'hypothèse est que ce nom de femme, si elle était phénicienne, devrait s'écrire תארת et non תארא. Les noms de femmes sont extrêmement rares dans les inscriptions phéniciennes. Mais le nº 51 du *Corpus* nous en fournit un, qui ne laisse aucun doute, c'est celui de *Sema* שמא, fille d'Azarbaal : c'est une forme en א, exactement comme notre תארא, qu'il faut donc maintenir dans l'onomastique phénicienne et traduire, comme le voulait Schröder, par *formosa*. D'ailleurs, même indépendamment de ce qui précède, si de la racine תאר on voulait tirer un nom de lieu, on aurait encore תארא, comme מלך a donné מלכא, et קרן a donné קרנא, etc.

Que l'on choisisse celle que l'on voudra de ces deux explication, il n'en reste pas moins qu'il faut penser ici à la racine sémitique תאר, *t-a-r* ; or le grec Θήρα en serait la transcription ré-

1) S. Reinach, *Chron. d'Orient*, II, p. 489 : « Καλλίστη est la grécisation d'un vocable pélasgo-hittite contenant la racine *khal* » et, sans doute, le suffixe *iste*.

gulière; car le *tav* initial est souvent rendu par les Grecs en θ, comme dans Θάμναθα, Θαγλαφάλασσαρ, Θῶμας, etc. ; d'autre part l'*aleph* intermédiaire est ici marqué par la longue η : c'est le seul moyen que les Grecs avaient de le rendre quand ils ne le supprimaient pas ; le nom Θωμᾶς en est un autre exemple : Thomas, le jumeau, ὁ Δίδυμος, vient évidemment de la racine תאם.

∴

Ici donc nous aurions encore un doublet gréco-phénicien, Θήρα-Καλλίστη, et Théra aurait bien été la Milo phénicienne. Quand les Francs disparurent de l'Archipel, Milo retomba dans son obscurité. Dès que les guerres de la Révolution achevèrent de détourner du Levant l'activité française, ce fut la mort pour elle, et le citoyen G.-A. Olivier qui y arrive le 28 messidor de l'an II déplore le misérable état de cette ville « qui ne le cédait naguère à aucune autre de l'Archipel, mais qui ne présente plus que des ruines aujourd'hui. Nous fûmes frappés de voir de toutes parts des maisons écroulées, des hommes boursouflés, des figures étiques, des cadavres ambulants. A peine quarante familles, la plupart étrangères, traînent leur malheureuse existence dans une ville, qui comptait encore cinq mille habitants dans ses murs au commencement de ce siècle... Nous fûmes voir les bains publics nommés *Loutra*... Les Grecs accouraient autrefois de toutes les Cyclades pour faire usage de ces eaux. Ces bains sont à peu près abandonnés depuis que l'île a perdu sa population et que le port ne reçoit presque plus de navires[1]. »

Milo n'a plus aujourd'hui ni port ni commerce : cette île qui fournissait jadis des pilotes à tout le Levant, ne compte plus qu'une centaine de matelots et une trentaine de barquettes. La statistique officielle ne lui connaît que vingt-sept navires de moins de trente tonneaux[2]. Pourtant des familles franques et des prêtres catholiques s'y sont maintenus jusqu'à nos jours. De père en fils, telle de ces familles a gardé sa nationalité française et

1) A. Olivier, *Voyage dans l'Empire Othoman*, II, p. 202-217.
2) Ἐμπόριον τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1890, p. 436.

s'est transmis la charge d'agent consulaire de France. Les escadres françaises prennent encore à leur bord des pilotes de Milo... L'histoire de la phénicienne Théra dut être sensiblement pareille. Les Phéniciens disparus, elle dut voir aussi décroître sa population et sa richesse ; ses sept villes d'autrefois tombèrent au rang de bourgs inconnus ; sa fertilité même et sa beauté, καλλίστη, s'évanouirent : « Si M. de Tournefort revenait à Milo, écrit Savary en 1788, il ne retrouverait plus la belle île qu'il a décrite. Il gémirait de voir les meilleures terres sans culture et les vallées fertiles changées en marais. Depuis cinquante ans, Milo a entièrement changé de face[1]. »

Les mœurs et l'influence phéniciennes se maintinrent pourtant dans Théra, comme l'influence franque à Milo, longtemps après la disparition des flottes de Sidon. Les relations avec la Crète continuèrent, même quand l'île eut reçu de nouveaux arrivants, car cette nouvelle colonisation ne chassa pas les anciens possesseurs, οὐδαμῶς ἐξελῶν αὐτοὺς[2] ; elle ne fit que combler les vides, aussi que ferait aujourd'hui une colonisation de Milo. Ces nouveaux arrivants venaient du golfe de Laconie : c'étaient des pirates du Taygète. Après la disparition des marines franques, ces mêmes pirates reparurent. Quand Olivier arrive à l'Argentière en 1794, il trouve à moitié déserte cette île que Tournefort avait connue si florissante grâce au commerce des Francs : « Nous fûmes bien surpris de trouver les habitants sous les armes et surtout de les voir nous coucher en joue pour nous empêcher d'avancer. Nous ne tardâmes pas à savoir la cause de cette alarme. On nous dit qu'une vingtaine de Mainotes les avaient surpris un jour de fête et leur avaient enlevé leurs effets les plus précieux. Ces Mainotes habitent la partie méridionale de la Morée, les environs de Sparte, et plus particulièrement la partie qui s'étend jusqu'au cap Matapan. Cultivateurs ou pasteurs, marins ou pirates, suivant les besoins et les circonstances, ils sont tou-

1) Savary, *Lettres sur la Grèce*, p. 359.
2) Hérode, IV, 148.

jours prêts à quitter les petites villes qu'ils occupent sur les golfes de Coron et de Colocythia[1]. »

Ce sont aussi des Mainotes, des Minyens du Taygète que Théras aurait amenés à Callistè[2] et les descendants des Mainotes adoptèrent et continuèrent les relations commerciales de leur nouvelle patrie. Les Crétois d'Itanos viennent chez eux ; ils vont chez les Crétois d'Oaxos d'où ils ramènent des femmes, et ils ont chez eux des métis d'indigènes et de femmes crétoises[3]. Ils devaient, quoi qu'en dise Hérodote, n'avoir pas oublié les routes plus lointaines encore des marins de Sidon. Hérodote leur prête des sentiments d'Hellènes : quand l'oracle leur conseille d'aller en Libye, ils ne savaient, dit Hérodote, où ce pays pouvait bien être, οὔτε Λιβύην εἰδότες ὅκου γῆς εἴη, et ils n'osaient pas se lancer ainsi dans l'inconnu, οὔτε τολμῶντες ἐς ἀφανὲς χρῆμα ἀποστέλλειν ἀποικίην[4]. Ainsi raisonnaient en effet leurs contemporains de l'Hellade : quand après Salamine, les Ioniens veulent entraîner la flotte grecque vers la côte asiatique, les Grecs vainqueurs ne veulent aller que jusqu'à Délos ; au-delà, pour eux, tout semblait terrible, τὸ γὰρ προσωτέρω πᾶν δεινὸν ἦν τοῖσι Ἕλλησι, et ils connaissaient si peu les distances qu'ils croyaient par ouï-dire que Samos était aussi éloignée d'eux que les Colonnes d'Hercule, οὔτε τῶν χώρων ἐοῦσι ἐμπείροισι· τὴν δὲ Σάμον ἐπιστέατο δόξῃ καὶ Ἡρακλέας στήλας ἴσον ἀπέχειν[5]. Mais les Théréens n'en étaient pas là et quand ils se décident à coloniser la Libye, ils vont tout droit à une station phénicienne. Aziris, en effet, qu'Hérodote nous donne comme la première station des Théréens, semble bien avoir été d'abord l'une des étapes de la route phénicienne, que des noms sémitiques jalonnent, tout le long de la côte africaine, entre Tyr et Carthage. *Azar*, אזר, en hébreu et en phénicien, signifie *ceindre, entourer* ; c'est tout à fait la traduction du grec συγκλείω, employé par Hérodote pour nous décrire le site d'Aziris : Aziris, qu'en-

1) Olivier, II, p. 185-186.
2) Hérod., IV, 148.
3) Hérod., IV, 154 et suiv.
4) Hérod., IV, 150.
5) Hérod., IX, 132.

tourent à droite et à gauche deux beaux vallons avec un fleuve, Ἄζιρις, τὸν νάπαι τε κάλλισται ἐπ' ἀμφότερα συγκληίουσι[1]. On prouverait facilement, de même, que les noms propres de la légende théréenne Κάδμος, Μεμβλίαρος, Ποικίλευς sont ou des adaptations ou des traductions grecques de noms sémitiques.

Cette légende contient donc une grande part de vérité ; elle n'est peut-être qu'une tradition tout à fait historique à peine simplifiée et embellie ; le rythme sept que l'on y trouve doit être un souvenir vivace de l'influence phénicienne, et c'est une preuve *a posteriori* que les navigations par semaine de l'*Odyssée*, les comptes par sixaine ou par semaine des poèmes homériques sont un indice aussi de la même époque et de la même influence. Je ne voudrais pas aujourd'hui dépasser la portée de ces constatations. Je crois avoir établi que l'*Odyssée* est incompréhensible si l'on ne peut pas recourir pour l'expliquer à des mots et à des coutumes sémitiques. Reste à déterminer maintenant la place probable que cette influence phénicienne peut avoir eue sur la civilisation homérique et, tout à la fois, sur les poèmes homériques eux-mêmes. Car ces navigations phéniciennes n'ont pu durer des années et peut-être des siècles sans avoir laissé dans les coutumes, les industries et les théories, tout aussi bien que dans les noms de lieux et les légendes, une trace ineffaçable. Les récits des Phéniciens d'autre part, dont nous avons, à n'en pas douter, un écho dans les récits homériques, n'ont pu fournir le fond de ces poèmes sans en déterminer pour une part aussi la forme et peut-être le texte même. J'ai quelques raisons de croire qu'en fin de compte il faudra mettre en tête de l'histoire littéraire des Grecs la même influence orientale qu'en tête de leur histoire artistique. Je sais qu'il est de mode aujourd'hui de contester cette influence ; mais Thucydide et Hérodote, que l'on peut avouer pour témoins, y croyaient et je tâcherai d'exposer par la suite mes raisons de croire à leur témoignage.

1) Hérod., IV, 158.

Victor Bérard.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS, SEPTEMBRE 1900

PROGRAMME

Conformément à l'article 8 du Règlement, la Commission d'organisation a l'honneur de proposer aux membres du Congrès un certain nombre de questions qui, dans chaque Section, lui paraissent particulièrement utiles à étudier et de nature à provoquer des rapports. Ce programme n'est ni exclusif, ni limitatif. Les communications sur des sujets qui n'y sont pas portés seront admises également sous les conditions énoncées à l'article 9 du Règlement.

Dans l'intérêt même de la bonne tenue du Congrès, la Commission recommande expressément aux Congressistes de réduire aux proportions les plus succinctes les communications destinées à être lues en séance de section.

Section I

RELIGIONS DES NON-CIVILISÉS. — RELIGIONS DES CIVILISATIONS AMÉRICAINES PRÉCOLOMBIENNES.

A. 1° Le totémisme.
2° Les fonctions du sacrifice.
3° Condition des âmes après la mort.

B. 1° Tableau des fêtes mobiles dans l'Amérique centrale précolombienne, notamment chez les Mayas.

2° Représentations figurées des divinités mexicaines et des divinités de l'Amérique centrale, principalement d'après les Codices et les monuments.

SECTION II

HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'EXTRÊME-ORIENT.

(Chine, Japon, Indo-Chine ; Mongols, Finnois.)

1° Les rapports des religions avec l'État en Chine (religions d'État ; politique du gouvernement à l'égard du Bouddhisme, du Taoïsme, de l'Islamisme et du Christianisme.)

2° La morale de Tchoang-tse.

3° Évolution historique du Bouddhisme en Chine, en Corée et au Japon (propagation ; écoles diverses ; relations avec la société civile ; état actuel).

4° Organisation, doctrines et rituel des sectes bouddhistes actuelles au Japon.

5° Répartition du Bouddhisme pâli et du Bouddhisme chinois dans l'Indo-Chine.

SECTION III

HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE.

1° Les rites des funérailles aux époques dites thinites, tels qu'on les connait par les découvertes les plus récentes (Petrie, Amélineau, Morgan). Les différences qu'ils présentent avec les rites de l'époque postérieure et ce qui se rapporte à leur pratique dans les écrits funéraires connus jusqu'à présent (Livre des morts ; Textes des Pyramides ; Livre de l'Hadès ; Rituel de l'embaumement).

2° Le dieu Phtah de Memphis. Son caractère premier ; son développement théologique et politique ; ses rapports avec les dieux Sokaris, Osiris, Nophirtoumou, Imhotpou, Sokhit ; ce qu'il est au bœuf Apis ; comment et pourquoi les Grecs l'identifièrent avec leur Hephaestos.

3° Les cultes et les religions populaires de l'Égypte, plus spécialement ceux de Thèbes. Les dieux animaux, les dieux oiseaux (l'hirondelle, l'oie, le héron, etc.) ; les dieux serpents (Ramouit,

Maritsokhou). Les ex-voto après guérison ou bienfait reçu; les amulettes contre les serpents, contre les crocodiles, contre le mauvais œil.

4° Pourquoi le dieu Khnoumou, surtout celui d'Éléphantine, devint populaire à la basse époque et comment sa personne et son culte se répandirent dans la période romaine pour former le Chnouphis-Kneph des sectes gnostiques et des écrits hermétiques ou magiques.

Section IV

HISTOIRE DES RELIGIONS DITES SÉMITIQUES.

I. Assyro-Chaldée. Asie antérieure. — II. Judaïsme ; Islamisme.

A. 1° Comment concilier la croyance à l'éternité du monde chez les Chaldéens avec les données sur la création du ciel, de la terre, des dieux et des astres ? Quelles étaient au juste les idées sur l'abîme primordial et le chaos enfantant l'univers ? Quelle était la relation de ces croyances avec la tradition juive d'un dieu créateur sans commencement ?

2° Quelles étaient les conceptions chaldéennes sur la fin de l'univers existant ?

3° Quelles étaient les divinités primitivement sumériennes et quelles étaient celles qui ont été assimilées aux divinités sémitiques, par un procédé analogue à celui qui a été employé dans l'assimilation des dieux italiques avec les dieux grecs ?

4° Existait-il en Chaldée une croyance à la survivance de l'âme après la mort et à sa préexistence avant la naissance ?

B. 1° Le totémisme dans le paganisme arabe.

2° Les dieux du Yémen d'après les inscriptions sabéennes et himyarites. Équivalences des objets et des phénomènes naturels. Histoire des croyances et du culte.

C. 1° De la contribution que les découvertes de l'archéologie et de l'épigraphie sémitiques apportent à la connaissance de la religion du peuple d'Israël pour les périodes antérieures à Esdras et à Néhémie.

2° Indiquer et décrire, d'après les sources bibliques et profanes et les monuments épigraphiques, les sanctuaires, tombeaux, lieux de culte et de pèlerinage en Palestine et dans les régions voisines (Syrie, Phénicie, Idumée, Péninsule sinaïtique).

3° Réaction du Christianisme sur le Judaïsme.

4° Valeur documentaire du Talmud et de ses annexes pour l'histoire des idées religieuses et des rites chez les Juifs et pour l'histoire du Christianisme naissant.

D. 1° Influence exercée par la Perse vaincue sur l'Islamisme vainqueur : le Chiisme. — Développement du Chiisme officiel sous la dynastie persane des Çafawis ; ses rapports avec les sectes antérieures, notamment celle des Imamiens.

2° Quelles influences religieuses ont fait passer le khalifat des Omayyades aux Abbassides ?

3° Les origines du Soufisme. Ce qu'il doit au néoplatonisme. La vie monacale des Soufis dans l'Islamisme.

4° La légende d'Alexandre le Grand chez les Arabes.

5° Doctrines et action politique des Ismaéliens.

6° Les origines du Bâbisme. Ses livres saints, ses variations après la mort du Bâb.

7° Les associations musulmanes actuelles dans l'Afrique du Nord. Histoire et géographie de la propagande musulmane en Afrique.

Section V

HISTOIRE DES RELIGIONS DE L'INDE ET DE L'IRAN.

A. 1° La théorie qu'on est convenu d'appeler « naturisme » trouve-t-elle sa justification dans les données des hymnes védiques ?

2° La liturgie des Brahmanas et des Sutras correspondants peut-elle être considérée, dans ses traits principaux, comme antérieure ou postérieure aux hymnes du Rig-Véda ?

3° Déterminer les rapports des Écritures bouddhiques du Nord (sanscrit, chinois, tibétain) avec les ouvrages correspondants en langue pâli.

4° Origines et histoire de l'iconographie religieuse dans l'Inde.

5° Le culte des ancêtres dans l'Hindouisme.

6° L'institution des pèlerinages dans l'Hindouisme.

B. 1° Chercher à préciser les rapports qu'il y a entre la religion des Perses au temps des Achéménides et le culte avestique adopté par les Sassanides.

2° Préciser par la critique des textes quelles sont les parties les plus anciennes des Gâthâs et de l'Avesta pouvant être considé-

rées comme remontant aux époques antérieures à l'empire sassanide.

SECTION VI

HISTOIRE DES RELIGIONS DE LA GRÈCE ET DE ROME.

1° Quels sont les procédés méthodiques les plus sûrs à appliquer à l'étude de l'histoire des religions grecques ?

2° Les poèmes homériques comme sources de mythes, de légendes et de cultes.

3° Le culte d'Apollon à Delphes.

4° Contributions des récentes découvertes archéologiques à la connaissance de la religion étrusque.

5° Diffusion des cultes païens d'Orient dans les provinces occidentales et septentrionales de l'empire romain (Afrique, Espagne, Gaule, Bretagne, pays rhénans et danubiens).

6° De la survivance et de l'adaptation des mythes, rites, traditions et lieux de culte du paganisme italique et grec dans les usages et lieux de culte actuels de l'Italie et de la Grèce.

SECTION VII

RELIGIONS DES GERMAINS, DES CELTES ET DES SLAVES. — ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE DE L'EUROPE.

1° L'eschatologie celtique.

2° Origines de l'Église celtique en Irlande, en Écosse, dans le pays de Galles et en Gaule.

3° La combinaison d'éléments mythiques, historiques et poétiques dans les légendes héroïques des Germains, à étudier dans une légende en particulier.

4° De l'origine des principales divinités germaniques : Wodan, Donar, Tiu, etc. Proviennent-elles du panthéon indo-germanique ou sont-elles le développement de démons de la nature?

5° Du caractère originel ou dérivé des principaux mythes de l'Edda.

6° Le dieu de la foudre chez les peuples germains et slaves.

7° Quels sont, dans l'Allemagne du Nord, les monuments encore existants du paganisme slave?

8° Quelles indications peuvent fournir les noms de lieu dans l'Allemagne du Nord pour l'étude du paganisme slave?

SECTION VIII

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

A. **Les premiers siècles** : 1° L'essénisme peut-il être considéré comme un des facteurs du Christianisme originel?

2° Quelle contribution à la connaissance de l'évolution des idées et des rites du Christianisme primitif ont pu apporter les nouveaux textes chrétiens découverts depuis trente ans environ?

3° Quelle est la part des antécédents grecs et celle des antécédents juifs dans l'élaboration de l'ancienne eschatologie chrétienne?

4° Quelle est aujourd'hui notre connaissance positive des origines et de l'histoire du gnosticisme?

5° Est-il possible de concilier l'exposé du système de Basilide d'après Irénée et l'exposé parallèle d'Hippolyte?

B. **Le moyen âge** : 1° Les sources antiques (grecques, latines, arabes, juives et byzantines) auxquelles ont puisé le plus les théologiens de l'Occident au moyen âge.

2° Des rapports de Byzance avec la Russie païenne au IXe siècle et en particulier de la fondation des premières églises chrétiennes en Russie.

C. **Temps modernes** : L'influence de la philosophie de Kant et de celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines du Christianisme.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ISRAEL LÉVI. — **L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira**, texte original hébreu édité, traduit et commenté. — 1re partie (ch. XXXIX, 15 à XLIX, 11). — *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (Sciences religieuses), Xe vol., fasc. 1er — Paris, Leroux, 1898. Pages LVII et 149.

On se rappelle qu'une partie de l'original hébreu de l'*Ecclésiastique* a été récemment découverte et que deux savants anglais, MM. Cowley et Neubauer ont publié en 1897 les fragments alors retrouvés (ch. 39, 15-49, 11). Il est inutile de revenir ici sur la grande importance de cette découverte et sur les circonstances dans lesquelles elle a été faite. Disons seulement que la belle édition d'Oxford va être complétée, dans le courant même de cette année, à ce que l'on promet, par la publication de nouveaux feuillets trouvés depuis.

M. Israël Lévi n'a pas eu connaissance de ces nouveaux fragments. Il a voulu simplement donner au public français l'équivalent de l'édition de MM. Cowley et Neubauer, se réservant de compléter lui aussi son travail lorsque les savants anglais auront achevé le leur.

Mais il ne faudrait pas croire que son étude ne soit qu'une simple reproduction de l'édition d'Oxford à l'usage des lecteurs ignorant l'anglais. M. L. a examiné à nouveau le manuscrit et nous n'avons pas noté moins de 150 endroits où il a complété ou corrigé les lectures des premiers éditeurs. Nous ne sommes pas à même de contrôler sur ce point son travail, n'ayant pas vu l'original; mais autant qu'on en peut juger d'après les fac-similés, les rectifications proposées sont souvent justifiées. Signa-

lons à ce propos à ceux qui ne posséderaient que l'édition anglaise que le nombre des points de suspension indiquant une lacune y est presque toujours inférieur à celui des lettres manquantes.

Sur un autre point encore le travail de M. L. a sa valeur propre et sa raison d'être à côté de celui de MM. Cowley et Neubauer : au-dessous du texte et de la traduction, il donne un commentaire, où il s'attache surtout à discuter le bien fondé et à établir l'origine des variantes fournies par les traductions grecque et syriaque (ces documents étaient, on le sait, jusqu'à ces derniers temps, les seuls par lesquels l'ouvrage du Siracide nous eût été conservé). Il aboutit à voir dans ces deux versions des témoins beaucoup moins sûrs qu'on ne l'admettait généralement. Il estime, en particulier, comme il l'avait déjà soutenu ailleurs, que plusieurs des fautes du traducteur grec viennent de ce qu'il a mal résolu les abréviations que présentait le texte qu'il traduisait, ou a vu des abréviations là où il n'y en avait point.

Pourtant M. L. se garde de donner toujours la préférence à notre manuscrit hébreu. Il va même jusqu'à émettre une hypothèse qui rappelle celle de M. Blass sur les Actes et qui nous paraît encore moins s'imposer pour le Siracide : « Il n'est pas impossible, dit-il, que l'auteur lui-même ait fait deux rédactions de son ouvrage, dont le texte actuel (le nouveau manuscrit hébreu) ou celui du traducteur grec serait la revision » (p. xx).

Outre le texte, la traduction française et le commentaire, ce travail contient une introduction où un certain nombre de points se rattachant plus ou moins étroitement au nouveau texte hébreu sont traités avec une clarté et une aisance qui rendent attrayantes même les discussions les plus techniques et les plus arides.

M. L. insiste d'abord sur la portée du livre que la récente découverte nous fait mieux connaître. « L'*Ecclésiastique* nous ouvre non seulement la conscience d'un Juif de cette période obscure qu'on a appelée à tort celle du *sommeil d'Israël*, mais encore les conceptions du *sacerdoce* de Jérusalem ; il nous fait assister aux premières rencontres de l'hellénisme avec l'hébraïsme ».

Après avoir raconté comment le manuscrit est parvenu en Europe, M. L. en fait la description. Il insiste avec raison sur un certain nombre de particularités qui montrent à quel point le livre de Ben Sira était vénéré parmi les Juifs. « Comme dans les rouleaux de la Loi, les lignes sont tracées au stylet... Chaque verset tient une ligne. La fin du verset est marquée par les deux points (*sof pasouq*) employés dans les livres bibliques ». De plus le texte est pourvu, comme les écrits canoniques, d'une

massore, c'est-à-dire de notes marginales où sont consignées des variantes. L'annotateur de notre exemplaire, qui devait être un Juif de Perse, a apporté tant de soin à sa collation qu'il a relevé les divergences les plus insignifiantes du manuscrit qu'il comparait, y compris de simples différences d'orthographe; et comme ce manuscrit était incomplet, il a noté en marge le point où il s'arrêtait.

M. L. établit ensuite, d'accord avec tous les critiques, que notre texte hébreu, sans être exempt de fautes, reproduit bien l'original hébreu et n'est pas une retraduction faite sur les versions grecque ou syriaque.

Examinant la langue et le style de l'auteur, il est frappé surtout des néologismes qui s'y rencontrent. Comme, d'autre part, notre poète a évidemment l'intention d'imiter l'hébreu classique, M. L. en conclut que les hommes de ce temps, même les plus versés dans les lettres anciennes, étaient incapables de faire des pastiches auxquels la critique moderne puisse se méprendre, que par conséquent « ceux qui traitent la plupart des livres bibliques d'œuvres factices, de pastiches plus ou moins heureux », se trompent, que, en particulier, à cause de la différence de la langue, « il faut de toute *nécessité* en séparer (de l'*Ecclésiastique*) par un assez long intervalle les écrits analogues, comme les *Proverbes* et le livre de *Job*. C'est un jalon des plus sûrs et des plus précieux ».

Nous sommes absolument d'accord avec M. L. sur les principes ; mais je ne sais si nous nous entendrions aussi bien sur ce qu'il faut mettre avant ou après ce jalon. Il paraît ranger, par exemple, l'*Ecclésiaste* parmi les devanciers du Siracide (p. XXVI) ; or le vocabulaire et surtout la syntaxe du Cohélet sont, à notre avis, bien plus rabbinisants que ceux de l'*Ecclésiastique*. M. L. nous semble, du reste, avoir un peu exagéré le caractère moderne de la langue de notre poète : presque tous les mots modernes relevés dans le glossaire dressé par M. Driver se trouvent déjà dans les livres les plus récents de l'Ancien Testament. Ce qui nous frapperait plutôt dans la langue de notre auteur, c'est que l'on cherchait à imiter l'hébreu biblique et que l'on y réussissait dans une large mesure.

M. L. a quelques remarques très fines sur les hellénismes de l'*Ecclésiastique*. Il trouve des traces de l'influence grecque dans certaines tournures d'abord, puis dans l'emploi des titres de chapitres, dans le souci des transitions, enfin dans la vanité littéraire qui fait que le Siracide, au lieu de garder l'anonyme comme ses devanciers, revendique la paternité de son œuvre.

Une autre question qui est revenue depuis peu en discussion, c'est celle de l'âge du livre. M. L. défend l'opinion généralement admise

et qui nous paraît aussi la bonne : comme l'auteur a été contemporain d'un grand-prêtre du nom de Simon et que, d'autre part, le traducteur grec, qui vivait en 132, appelle le Siracide « mon grand-père » (ὁ πάππος μου), on en conclut que le Simon sous lequel vécut Jésus Ben Sira doit être Simon II (225-199) et non Simon Ier (300-287). M. Halévy a contesté ces conclusions ; il doit, selon lui, s'agir de Simon Ier et πάππος doit signifier simplement ancêtre, parce qu'on ne conçoit pas que, dans un si court espace de temps, le petit-fils ait pu arriver à comprendre aussi mal qu'il le fait la langue de son grand-père. — A quoi M. L. répond très ingénieusement : « Si celui-ci (le traducteur) a singulièrement trahi l'ouvrage dont il vantait la beauté, c'est... par ignorance de l'hébreu biblique. Mais les *néologismes*, il les comprend toujours, parce qu'ils appartiennent à la langue qu'il connaît le mieux, à savoir celle de son temps. » Cette réfutation est fort « élégante », mais on se demande si elle est très rigoureuse, quand on lit (p. 62) à propos du ch. 43 : « Les néologismes, incorrections, tournures inconnues à l'hébreu classique déroutent à chaque ligne. Aussi est-ce dans ce paragraphe que les contresens du traducteur grec sont les plus nombreux. »

Quelques pages sont consacrées à « l'*Ecclésiastique* et la Bible ». C'est, en effet, un des points sur lesquels la découverte de l'original hébreu pourra fournir le plus de lumière. Que contenait la Bible du Siracide ? Quels livres a-t-il regardés comme sacrés ? Quels autres a-t-il tout au moins connus et utilisés ? On voit l'importance de ces questions pour le problème de la formation du recueil biblique. Aussi regrette-t-on que M. L. n'ait donné sur ce point qu'une étude, très intéressante sans doute, mais fragmentaire. Pourquoi n'avoir rien dit, par exemple, des rapports de l'*Ecclésiastique* avec l'*Ecclésiaste* ? Pourquoi n'avoir pas cité les *Chroniques* parmi les livres utilisés par le Siracide (voy. 47, 9. 10) ?

Avant de clore son introduction par l'étude sur les versions dont nous avons déjà résumé les conclusions, M. L. dit quelques mots du « panégyrique des patriarches », cette curieuse revue des grands hommes d'Israël par laquelle se termine le fragment actuellement publié. « Cette espèce d'Histoire Sainte, dit notre critique, n'en est pas une en réalité. L'auteur a beau nous déclarer qu'il veut dérouler la galerie des hommes célèbres d'Israël ; en fait, c'est le panégyrique des prêtres qui est le but principal de cette revue rapide du passé d'Israël ». Ben Sira devait lui-même être prêtre ; et c'est par son attachement aux prétentions de la dynastie d'Aaron que M. L. s'explique l'ombre où il laisse les promesses

faites à la dynastie de David. — On peut se demander si l'effacement de l'espérance messianique n'a pas pu avoir d'autres motifs encore ; mais l'appréciation d'ensemble de notre critique n'en subsiste pas moins.

M. L. propose une nouvelle interprétation du prologue du panégyrique : il y voit non un résumé des gloires d'Israël, mais un tableau des gloires *des païens*, que l'auteur veut mettre *en antithèse* avec celles de son peuple : ainsi s'explique que les prêtres ne soient pas nommés dans l'énumération ; ainsi s'explique que des héros du prologue il soit dit : « Il y en a parmi eux dont il ne reste pas de souvenir » (44, 9), tandis que parlant des « pères » le poète déclare avec insistance : « jusqu'à l'éternité demeurera leur souvenir » (44, 13). Cette interprétation rencontre, il est vrai, une difficulté : le Siracide mentionnerait parmi les gloires des païens « ceux qui voient tout par leur don prophétique ». — Un Juif, répond M. L., a pu reconnaître la valeur des oracles étrangers.

Nous sommes assez disposé à admettre cette interprétation, sauf une légère modification : le but du prologue ne serait pas précisément d'opposer les gloires des païens à celles d'Israël, mais, d'une façon plus générale, les gloires profanes, incertaines et fragiles, à la solide gloire des « hommes de piété ».

M. L. promet de faire une étude d'ensemble sur l'*Ecclésiastique*, lorsqu'il publiera les nouveaux fragments du manuscrit hébreu. Ce premier travail nous donne le droit de beaucoup attendre de celui qui est annoncé.

On constate avec regret quelques fautes d'impression dans la reproduction du texte. 39,16 il manque un crochet. — Est-ce avec intention que M. L. supprime la glose indiquée par les éditeurs anglais sur 41, 9 *a* ? 45, 25 *c* le *yod* devrait être joint à *lifnéy*.

Adolphe Lods.

J. H. Ropes. — **Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind.** — 176 p. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896. — [*Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack*. Band XIV ; Heft 2.]

Le but de ce travail très clair et très méthodique n'est pas de fournir à

la critique beaucoup de matériaux nouveaux sur la question des *Agrapha* ou Dires extra-canoniques de Jésus. A peu près tous les textes de quelque importance ont été signalés et commentés; M. Ropes estime que désormais la littérature chrétienne primitive ne fournira plus que bien peu d'éléments nouveaux à cette étude. La matière est trouvée : il s'agit de la mettre en œuvre. Le point de départ de M. Ropes est la collection considérable de textes rassemblés par M. Resch dans son ouvrage de 1889 (*Texte und Untersuchungen*), il discute seulement une trentaine de textes qui ne se trouvent pas dans cette collection. La brochure de M. Ropes s'annonce avant tout comme un examen critique des matériaux de M. Resch.

Le premier mérite de cette étude est de n'avoir pas cherché en dehors de l'examen des textes eux-mêmes le principe de leur classement et de leur répartition. M. Ropes pense avec raison que les appréciations de Resch sur l'origine et la valeur des textes examinés, sont influencées fâcheusement par la contestable hypothèse de l'Évangile hébreu primitif; et dès lors elles en sont solidaires et participent à son caractère aventureux et peu solide. Dans plus d'un cas, M. Resch part de son hypothèse alors qu'une marche vraiment scientifique serait tout juste l'inverse.

Voici le système de classement adopté par M. Ropes : il est très simple et très lumineux. La première question qu'il faut se poser à propos de chaque parole est de savoir si l'auteur dont elle est tirée la considérait lui-même vraiment comme un *Agraphon*. D'après la réponse à cette question trois classes de textes peuvent être établies :

1° Beaucoup de ces dires n'étaient nullement cités comme paroles du Seigneur par les écrivains qui nous les ont transmis; et cette origine doit être considérée comme une pure supposition en ce qui les concerne (n°s 1-73 du recueil de M. Ropes);

2° D'autres prétendues paroles de Jésus n'ont été rapportées comme telles que par suite d'une évidente erreur de mémoire de celui qui les citait : il y a eu confusion. Elles ne sont devenues « paroles du Seigneur » que pour cette raison. Tel est le cas des textes n°s 74-84 du recueil;

3° D'autres enfin nous sont rapportées très positivement et sans confusion possible comme paroles de Jésus. Mais il faut encore discuter leur valeur et leur historicité. M. Ropes élimine comme inauthentiques les textes groupés du n° 85 au n° 126 dans son étude — puis il en signale comme douteux un groupe de douze autres textes. Un dernier groupe subsiste, composé des paroles qu'il considère comme vraiment

dignes de figurer dans une collection d'*Agrapha* : ce groupe se compose de 14 textes seulement.

Le principe de ce classement est très pratique. Et c'est tout ce que l'on peut demander dans une étude de ce genre, forcément très émiettée et où le travail critique recommence entièrement pour chaque texte. L'organisation définitive ne pourra se faire qu'une fois la valeur de toutes ces citations appréciée d'une manière incontestable. Pour le moment il faut bien trouver une disposition provisoire, la plus claire possible. A ce titre, la division de M. Ropes, malgré quelques flottements inévitables, peut rendre de grands services. L'auteur a fait œuvre de triage et d'éclaircissement. Son étude est un guide commode, un répertoire complet, facile à consulter, dont chaque texte est scrupuleusement analysé et critiqué; c'est un précieux instrument de travail.

Quant aux conclusions, la liste à laquelle aboutit M. Ropes a tout au moins le mérite d'être très sobre. La plupart des textes qu'il donne comme *Agrapha* authentiques, se trouveront sans doute dans la liste complète, si jamais on arrive à la fixer. Mais cela paraît bien difficile. Il est intéressant de comparer la liste donnée par M. Ropes avec celle de M. Nestle, passablement plus étendue — et dressée également avec le recueil de Resch comme point de départ (*Novi Testamenti græc. Supplementum*, 1896. — Tauchnitz, p. 89 et suiv.).

Pourquoi ces *Agrapha* reconnus sont-ils si peu nombreux? Peut-être parce que l'autorité des quatre évangiles canoniques a de bonne heure empêché de considérer comme valables les paroles qui ne s'y trouvaient pas? peut-être aussi parce que les trois premiers évangiles renfermaient dès les premiers temps presque tout ce qui pouvait sûrement être attribué au Seigneur? et M. Ropes incline vers la deuxième raison.

Mais ici, les résultats forcément provisoires ont moins d'importance que la méthode. C'est la méthode qui fait aussi la valeur principale de l'étude de M. Ropes. C'est une judicieuse et utile contribution au travail critique sur les *Agrapha*.

E. Causse.

M. R. James. — **Apocrypha Anecdota, II** (1er fasc. du Ve volume des *Texts and Studies*, publiés sous la direction de J. Armitage Robinson). — Cambridge, University Press, 1897; 1 vol. de CII et 174 p. avec index.

Ce second volume d'*Apocrypha Anecdota*, dédié à nos compatriotes Louis Duchesne et Samuel Berger, est particulièrement riche en morceaux intéressants. Je regrette d'autant plus d'être tellement en retard pour le faire connaître aux lecteurs de la *Revue*.

Le texte le plus important dont il a donné la primeur est un long fragment des *Periodoi* ou des *Acta* de l'apôtre Jean. Depuis la publication qu'en a faite M. James, ce même morceau a été édité par M. Max Bonnet, dans le second volume de ses *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, Mendelssohn) avec tout ce qui a été conservé par ailleurs de ces mêmes Actes. Ainsi l'on possède aujourd'hui une documentation suffisamment complète pour étudier l'œuvre si curieuse du mystérieux personnage, appelé Leucius Charinus, qui est devenu dans la suite des temps le patron responsable d'une véritable collection d'actes apocryphes d'apôtres, mais qui de son vivant, vers le milieu du second siècle, semble bien avoir été l'auteur tout au moins des *Actes de Jean*. Les parties de ces Actes déjà publiées par M. Zahn comme celles qui ont été retrouvées par M. Bonnet sont surtout du genre narratif; elles contiennent des récits de miracles accomplis par l'apôtre pour la plus grande édification des amateurs de merveilleux et — il est à peine nécessaire de l'ajouter — sans aucune valeur historique.

Le grand morceau retrouvé dans un manuscrit de Vienne (*Cod. Gr. historicus* ap. Nessel, Pt. III, n° 63) par M. James (ou plus exactement par le professeur Robinson sur les indications de M. J.) offre, au contraire, un grand intérêt pour l'historien de la primitive littérature chrétienne. Il contient, en effet, un grand discours mis dans la bouche de l'apôtre Jean, un discours dans lequel le docétisme de l'auteur des Actes se révèle de la manière la plus curieuse. L'apôtre y révèle les mystères qu'il a vus et entendus auprès du Christ, mais qu'il n'a pu se résoudre encore à mettre par écrit. Ainsi le Christ apparaît simultanément à son frère Jacques et à lui-même comme un enfant et comme un beau jeune homme. Plus tard Jean voit le Christ tantôt comme un homme de petite stature, tantôt d'une grandeur telle que sa tête touche au ciel (cfr. l'É-

vangile de Pierre). Quand l'apôtre bien aimé repose sur le sein de son maître, il lui semble tantôt qu'il s'appuie sur un être impalpable ou non résistant, tantôt qu'il repose sur une roche dure. Tandis que Jésus est crucifié à Jérusalem, il s'entretient avec Jean sur le Mont des Oliviers et lui montre une croix, sur laquelle le Seigneur lui-même est en forme de voix, etc.

Tout cela doit nous convaincre que le corps de Jésus n'avait qu'une réalité apparente et que la crucifixion aussi n'a été qu'apparente. Il est très curieux de retrouver ici, comme partisan et témoin autorisé du docétisme, le même apôtre à qui l'Église catholique naissante, à peu près vers la même époque, attribuait la paternité du IVe Évangile et de la première Épître johannique, c'est-à-dire des écrits les plus expressément anti-docètes qu'il y ait dans le Nouveau Testament. M. Corssen, dans son étude sur les Prologues monarchiens des Évangiles, que nous avons analysée et discutée ici même (p. 123), déduit de ce fait et de plusieurs autres que Leucius, l'auteur présumé des Actes, ne connaissait pas le IVe Évangile ou tout au moins ne le connaissait pas comme une œuvre de l'apôtre Jean. M. James est d'un avis contraire. Il s'appuie d'abord sur les preuves de dépendance littéraire des Actes à l'égard de l'Évangile telles que les ont données MM. Lipsius et Zahn et il en ajoute encore de nouvelles. J'avoue que ces prétendues preuves ne me semblent rien prouver du tout. Mais il pourrait bien être dans le vrai lorsqu'il écrit (p. 149) que Leucius considère le IVe Évangile comme le témoignage exotérique de l'apôtre, écrivant pour le vulgaire, tandis que lui-même, dans les Actes, proclame l'enseignement ésotérique de l'apôtre Jean, c'est-à-dire la vérité supérieure que l'évangéliste réservait aux esprits d'élite, seuls capables de l'accueillir. C'était là une thèse familière aux gnostiques, pour justifier la différence entre leurs doctrines et la tradition vulgaire, et cette conception d'un double enseignement apostolique était entièrement conforme à leur psychologie, d'après laquelle l'humanité se divisait en êtres spirituels, psychiques et charnels, dont les premiers seuls étaient capables de saisir la vérité. Observons toutefois que M. James a tout simplement démontré la possibilité de concilier le docétisme des Actes avec la reconnaissance, par Leucius, de l'origine apostolique du IVe Évangile, mais cela ne prouve pas qu'il en ait été ainsi effectivement. La seule chose qui ressorte avec certitude de cette discussion, c'est que l'inconnu qui porte dans l'histoire littéraire le nom de Leucius Charinus et qui vécut certainement avant l'an 160, n'accordait aucune valeur historique au IVe Évangile.

Le volume de M. James contient encore un nouveau texte grec des *Actes de Thomas* d'après le ms. Add. 10073 du British Museum, des Lettres grecques de Pilate à Hérode et d'Hérode à Pilate d'après un ms. de la Bibliothèque Nationale (cod. gr. 929), une Lettre grecque de Tibère à Pilate, et surtout un texte grec de l'Apocalypse de Baruch, d'après le ms. déjà cité du British Museum, et le Testament de Job.

L'*Apocalypse de Baruch* mérite plus qu'une simple mention. Sous le nom de ce prophète dont il n'y a aucune œuvre authentique, nous possédons : 1° Le livre de Baruch, ajouté à celui de Jérémie dans la version des LXX et dans la Vulgate ; — 2° L'Apocalypse syriaque de Baruch récemment publiée et étudiée de main de maître par M. Charles, d'Oxford ; — 3° Le 3e livre de Baruch ou les Paralipomènes de Baruch (ou de Jérémie), conservé en grec, en éthiopien et en arménien et publié par M. Rendel Harris en 1889 ; — 4° Une apocalypse éthiopienne de Baruch ; — 5° Une apocalypse de Baruch conservée en langue slave et traduite par M. Bonwetsch.

Le texte grec publié par M. James n'est pas complet. C'est une Apocalypse chrétienne du second siècle (p. LXXI). Origène la connaissait et elle semble avoir inspiré sur certain point l'auteur de l'Apocalypse de Paul. En la lisant j'éprouve le sentiment qu'il y a une certaine analogie dans le mode du développement entre ce récit fantastique et les descriptions ou récits du *Pasteur* d'Hermas. Cette analogie est d'ailleurs toute littéraire et ne porte nullement sur le fond. L'un et l'autre auteur écrivent le grec populaire de la conversation tel qu'il était usité chez les chrétiens peu cultivés de Rome. Le contenu de l'Apocalypse est grotesque. Baruch se promène à travers les sept cieux sous la conduite d'un ange. Du haut du premier ciel il voit des hommes qui ont le visage d'un bœuf, des corps de cerfs, des pieds de chèvres et des flancs d'agneau. Le reste à l'avenant.

Combien l'on a tort, dans la plupart des Histoires de l'Église chrétienne, de négliger à peu près complètement ces témoignages des croyances populaires, qui n'ont assurément aucune valeur théologique ou philosophique, mais qui nous apportent un écho très précieux des récits auxquels se complaisaient les fidèles à l'époque où ces ouvrages ont été écrits ! L'histoire de l'Église, faite à peu près uniquement d'après les ouvrages des docteurs et des écrivains classiques du Christianisme antique, est aussi fausse — ou tout au moins aussi incomplète que le serait l'histoire du catholicisme contemporain, composée uniquement d'après les écrits des professeurs de l'Institut catholique ou de tels au-

tres érudits et théologiens de notre époque, sans consulter les *Croix* qui sont lues chaque semaine par centaines de mille et les images de dévotion usuelle. Voilà le pain quotidien des fidèles, bien plutôt que les œuvres savantes.

Jean Réville.

H. Kutter. — **Clemens Alexandrinus und das Neue Testament**. — Giessen, 1897, 152 pages.

En lisant le titre de cette étude, on se demande tout de suite ce que l'auteur peut avoir à nous apprendre sur un sujet que les travaux de critiques comme MM. Th. Zahn et A. Harnack semblent avoir épuisé. M. Kutter paraît croire qu'on n'est pas encore allé au fond des choses. Il ne suffit pas, d'après lui, de savoir si Clément avait ou n'avait pas un canon du Nouveau Testament ni même quels étaient les écrits qui composaient son Nouveau Testament; il faut se demander quel est le degré d'autorité que le grand catéchète d'Alexandrie attribuait aux livres chrétiens qu'il qualifie d' « Écriture ».

On en juge ordinairement d'après les formules dont Clément se sert pour désigner les livres chrétiens. Quand il applique la même appellation aussi bien à tel écrit non-canonique qu'à ceux qui font actuellement partie du Nouveau Testament, comment ne pas conclure que cet écrit a la même autorité aux yeux de Clément que les autres? Aussi croit-on pouvoir affirmer que Clément ne faisait aucune différence entre les épîtres pauliniennes et des écrits comme la *Ire ad Cor.* de Clément Romain, la lettre dite de Barnabas, le *Pasteur* d'Hermas, la *Didaché*, l'Évangile des Hébreux, etc.

Cela ne suffit pas à M. Kutter. Il veut préciser. Il y a autorité et autorité. Il est persuadé que Clément attribuait, en dépit des apparences, une autorité supérieure aux livres qui sont devenus plus tard canoniques. Il prétend justifier cette idée par une étude très détaillée des citations que fait Clément des livres chrétiens. Il lui semble qu'on pourra juger, par la manière même dont celui-ci cite ses auteurs, dont il en parle, du degré de respect qu'ils lui inspirent. Ne sera-ce pas plus sûr que de s'en tenir à des formules stéréotypées telles que γραφή qu'on pouvait appliquer sans grande rigueur à des écrits que, cependant, on était loin de

revêtir de la même autorité? M. Kutter se flatte même de pouvoir dégager de cette étude le principe ou la règle dogmatique qui a servi à Clément pour estimer le degré d'autorité des différents écrits de l'ancienne littérature chrétienne.

Il est à craindre que notre auteur n'ait fait complètement fausse route. Il ne s'est pas aperçu que la question qui le préoccupe ne devait pas et ne pouvait pas se poser à propos de Clément d'Alexandrie. S'il est certain, comme l'accorde M. Zahn, que Clément ne connaissait pas de canon du Nouveau Testament, s'il y a tout lieu de croire que ce canon n'existait même pas, qu'à cet égard il n'y avait pas de comparaison possible entre l'Ancien et le Nouveau Testament, si enfin le Nouveau Testament de Clément tout en comprenant l' « Évangile » et l' « Apôtre », ces deux blocs déjà consistants, enveloppait d'autres écrits dont plusieurs ont été plus tard rejetés par l'Église, comment la question d'autorité pouvait-elle se poser? Comment Clément aurait-il pu être préoccupé, de façon précise et à propos de chaque livre, de la valeur normative du Nouveau Testament? Est-ce à dire que Clément mettait les Évangiles ou les Épitres de Paul sur le même niveau, par exemple, que les dialogues de Platon, en d'autres termes, qu'il ne leur attribuait rien de ce qui fait *l'autorité scripturaire*? Personne ne le pense. Mais de ce qu'il avait une vénération très profonde pour ces écrits, de ce qu'il tendait manifestement à les citer au même titre que l'Ancien Testament, jusqu'à prétendre que le Nouveau Testament avait déjà à ses yeux une autorité unique et qu'il considérait ce Nouveau Testament comme le dépositaire par excellence de la tradition chrétienne, il y a très loin. Dans l'état où se trouvait le Nouveau Testament de Clément, la question d'autorité scripturaire ne pouvait pas se poser.

L'autorité qui règle la pensée de Clément, c'est la παράδοσις Κυρίου ou ἀποστολική καὶ ἐκκλησιαστική. Qu'est-ce? Tout simplement le christianisme populaire de la majorité chrétienne. Le christianisme s'incarnait, à ses yeux, en ces « anciens » dont il aimait à se réclamer. C'était moins une autorité qu'une inspiration. C'était elle qui, en dernière analyse, lui faisait retenir ou rejeter les livres dont il faisait pratiquement son Nouveau Testament.

Si M. Kutter s'était bien rendu compte des faits que nous venons de rappeler, il n'aurait pas écrit son livre. Il est regrettable que tant de conscience et une connaissance si exacte du détail des écrits de Clément aient été dépensés en pure perte.

Au fond, M. K. a obéi à des préoccupations qui n'ont rien à voir avec

l'histoire et la critique. Il reproche à M. Dausch, qui a écrit une monographie sur le même sujet, d'avoir prêté à Clément sa conception toute catholique de la tradition. M. Dausch pourrait retourner le reproche et lui dire qu'à son tour il prête à Clément une conception toute protestante du Nouveau Testament. L'un et l'autre nous permettront de les renvoyer à leurs illustres compatriotes, MM. Zahn et Harnack, qui leur apprendront l'application de la méthode scientifique à l'étude du passé.

Eugène DE FAYE.

Paul ALLARD. — **Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose**. — Paris, Lecoffre, 1897, in-12, XII-307 pages. — **Études d'histoire et d'archéologie**. — Paris, Lecoffre, 1899, in-12, VIII-437 pages.

C'est un fort bon livre que celui que M. Allard a récemment consacré à l'étude du christianisme et de l'empire romain de Néron à Théodose. L'auteur abandonne le système classique des dix persécutions — qui ne signifie rien — et s'arrête successivement au Ier siècle, aux Antonins, au IIIe siècle, à Dioclétien, à Constantin, à Julien, aux Valentinien et à Théodose. Certains traits ont été finement notés[1], « aucune page ne s'écarte de la plus rigoureuse impartialité historique »[2]. Le ton est partout sérieux et juste; on éprouve un vif plaisir à suivre dans son développement une pensée forte et claire, une science solide et simple : toute la substance de l'histoire des persécutions a passé dans ce petit volume, sans jamais l'alourdir ou l'encombrer. Il est à souhaiter que la *Bibliothèque de l'Enseignement de l'histoire ecclésiastique* qu'il inaugure soit toujours digne de ce début.

Ces justes éloges donnés à l'auteur, je suis plus à l'aise pour lui présenter quelques critiques et lui soumettre quelques observations. Est-il bien sûr, comme il le prétend page 18, qu'on ne connaisse les noms « d'aucune des victimes de la première persécution, à l'exception de saint Pierre et saint Paul »? Oublie-t-il Processus et Martinianus? et, si l'on doit quelque peu douter de l'exactitude de leurs gestes quant à l'époque qu'ils leur fixent, n'a-t-on pas encore de plus solides raisons

1) P. 16 : Suétone comparé à Tacite.
2) P. XI.

de s'y tenir? — Ceci n'est qu'un détail : voici qui est plus grave. Dans le paragraphe qu'il consacre (pp. 1-14) aux « religions à Rome », M. A. ne souffle mot de la religion impériale : je sais bien qu'il s'y arrête un instant plus tard (p. 25); mais n'est-ce pas, lorsqu'il analysait les grands traits de la situation religieuse dans l'empire, qu'il convenait d'en parler afin que le tableau fût complet? Et puis, n'en diminue-t-il pas l'importance? comment expliquer, si l'on en fait abstraction, l'obligation imposée aux chrétiens de sacrifier au *numen* de l'empereur et de l'empire? Peut-être n'a-t-il pas tiré des belles études qu'a provoquées la religion impériale tout le profit qu'il devait afin d'expliquer les persécutions. — Sur les deux graves questions qu'il rencontrait sur sa route : bases juridiques des poursuites dirigées contre les chrétiens, explication de la propriété ecclésiastique constatée au premier tiers du III[e] siècle, je regrette que M. A. se soit placé à un point de vue un peu légaliste et abstrait. De la contradiction que les textes posent, nous montrant à la fois les chrétiens poursuivis en tant que chrétiens[1], διὰ τὸ ὄνομα, ὡς χριστιανός, et recevant librement des visites de leurs frères, que nul ne vient inquiéter, on ne triomphe qu'en recourant au droit de *coercitio* du magistrat romain : comme il arrive souvent, en fait, en tout temps et en tout lieu, le magistrat laisse dormir la loi; il ne l'applique que lorsque l'ordre public l'y contraint et dans la mesure où il s'y trouve contraint; il laisse toute sa liberté au chrétien qui n'est pas une occasion de trouble. Pareillement, passé le III[e] siècle, il laisse parfois dormir la loi sur les associations illicites : il est très vraisemblable que les *ecclesiae fratrum* se sont présentées aux autorités comme des collèges funéraires; il est absurde de croire qu'on les a prises pour telles; nul n'était dupe d'une fiction que rendait nécessaire l'état actuel de la législation; il fallait que les deux forces mises en présence trouvassent un *modus vivendi*, puisqu'aucune ne pouvait éliminer l'autre. M. A. ne parle pas du droit de *coercitio* et marque ses préférences pour l'hypothèse qui identifie — sans restriction — les *ecclesiae fratrum* aux collèges funéraires (p. 88-89).

J'hésite un peu à ajouter quelques observations à ces critiques; bien qu'elles portent sur le fond du sujet traité et qu'elles exigent par conséquent des développements que je ne saurais leur donner ici, je les

1) Nous considérons ce point comme acquis à la science (Duchesne, *Origines*, 104-119, et *Revue historique* : septembre 1898, p. 154 sq.), bien qu'il vienne d'être encore contesté par M. Max Conrat.

soumets librement à M. A. : la parfaite connaissance qu'il a de cette époque me dispense peut-être de m'étendre longuement. Il conçoit, en somme, l'histoire des rapports du christianisme et de l'empire romain comme identique à l'histoire des persécutions; et cette conception, bien que communément admise[1], me paraît gravement inexacte. Jusqu'à la fin du premier tiers du IIIe siècle — date à laquelle, pour bien des raisons, il convient de limiter l'époque des origines du christianisme — les persécutions n'ont été que des crises locales particulières, et qui ne comptent ni dans la vie du christianisme ni dans l'histoire de l'Empire romain : les rapports de ces deux forces, lorsqu'on les envisage dans leur ensemble, sont essentiellement des rapports *pacifiques*. — Au premier tiers du IIIe siècle, tout change : les rêves millénaristes s'envolent, la propriété *ecclésiastique* naît, les listes épiscopales commencent; l'Église comprend qu'elle est condamnée à une vie terrestre; elle s'organise en conséquence. Et de cette révolution profonde, les rapports du christianisme et de l'État romain portent la trace : devenue puissance terrestre, l'Église est atteinte dans ses biens terrestres; ses cimetières sont confisqués; c'est en tant qu'association illicite qu'elle est poursuivie; c'est dans toutes les provinces qu'elle est traquée; et, pour la première fois, au temps de Dèce, ce sont les simples fidèles qui sont recherchés. Dans cette seconde période seulement, les rapports des deux puissances sont des rapports *hostiles*. A la mort de Julien, une troisième époque s'ouvre, où de pieux empereurs mettent souvent leur pouvoir au service de leur foi et permettent au christianisme d'entamer les masses populaires, demeurées jusque-là fidèles à leurs cultes locaux. Voilà, ce me semble, quelles grandes divisions devait comporter une histoire des rapports du christianisme et de l'État romain.

Tout récemment, M. A. a recueilli un certain nombre d'articles parus dans des revues : ils traitent de la philosophie antique et de l'esclavage; de l'enseignement secondaire dans l'ancienne Rome; de la *Fin du Paganisme* de M. Boissier; des archives pontificales aux premiers siècles; de la maison des saints Jean et Paul[2] sur le Celius; de Charles de Linas; des *Origines de la civilisation moderne* de M. Kurth; du domaine rural du Ve au IXe siècle; du mouvement féministe et de la décadence romaine. On y retrouve la même érudition solide et attrayante qui fait le mérite des ouvrages de M. Allard. Albert Dufourcq.

---

1) Aubé, Doulcet, Neumann.

2) Le seul point contesté, relativement à ces saints, est leur date : je ne vois pas que la découverte du P. Germano nous apporte aucun secours à cet égard.

Paul Sabatier. — **Speculum Perfectionis seu S. Francisci Asissiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone.** — Paris, Fischbacher, gr. in-8 de ccxiv et 376 p., avec index ; 12 fr.

J'espérais pouvoir rendre compte de ce livre en même temps que de la nouvelle édition de *La Vie de S. François d'Assise* qui était annoncée pour 1899. Mais j'apprends qu'il s'écoulera encore un assez long temps avant qu'elle soit livrée au public. Cela nous procurera l'occasion de parler une fois de plus de S. François d'Assise et de son historien.

Tout le monde a lu l'admirable biographie du saint dans laquelle on ne sait ce que l'on doit le plus admirer, de la poésie et de la chaleur du style ou de l'érudition patiente et consciencieuse que M. Paul Sabatier y a mise en œuvre (voir *Revue*, t. XXIX, p. 353). L'auteur, d'une part, avait démontré que la « Légende des trois compagnons », de 1246, telle qu'on l'a lit aujourd'hui, est très incomplète. D'autre part, il avait été amené par une analyse minutieuse du *Speculum vitae*, de 1509, à reconnaître que dans ce document d'origine complexe et de valeur fort inégale il y a, à côté des fragments de mauvais aloi, des parties qui ont une véritable valeur historique. En procédant par élimination, M. Paul Sabatier était arrivé à reconstituer un document de 118 chapitres qu'il employa comme une des sources de la vie de son héros. Cependant il cherchait dans les manuscrits le complément tant désiré de la Légende des trois compagnons. Sur ce point ses recherches n'ont pas encore abouti, mais il a trouvé plus et mieux en reconnaissant, dans le *Speculum perfectionis*, le document original qu'il avait reconstitué par la critique du *Speculum vitae*. Sur les 118 chapitres retenus par M. Sabatier, il y en a 116 qui se retrouvent dans le *Speculum perfectionis*, lequel n'en compte que 124. Je ne connais guère de plus beau triomphe de la méthode critique appliquée à l'étude des documents littéraires. Non seulement M. Sabatier a retrouvé ainsi un document de tout premier ordre pour l'étude de la vie de S. François et surtout pour l'histoire des origines de l'ordre des Franciscains, mais encore il a fourni la preuve la plus éclatante de l'excellence de sa méthode et infligé le meilleur démenti à ceux qui l'accusaient d'avoir fait œuvre de poète plus encore que de savant rigoureux. Il n'y a que trop de gens hélas ! dans les cénacles érudits pour condamner d'avance un livre bien écrit !

Le *Speculum perfectionis*, en effet, est l'œuvre du frère Léon, le compagnon fidèle, le confident des dernières années de S. François, le vaillant défenseur de l'esprit authentique du saint contre les disciples infidèles qui, dès le lendemain de la mort du maître, s'efforcèrent d'élargir et de mondaniser la règle primitive, dénaturant ainsi la grande inspiration de François d'Assise, et qui, pour se justifier, n'hésitèrent pas à se réclamer de transformations purement imaginaires attribuées au fondateur même de l'ordre qui, peu de temps avant sa mort, aurait eu l'intention d'accommoder la règle aux besoins nouveaux créés par l'augmentation considérable des frères.

M. Sabatier a fait cette découverte dans le ms. Riccardi 1407 et il en a trouvé la confirmation dans le *Mazarinus* 1743, qui fixe la composition du document à l'an 1227 et où le frère Léon d'Assise apparaît clairement comme l'auteur. Ce qui semble avoir empêché jusqu'à présent de reconnaître la véritable nature de ce texte, c'est qu'il porte dans tous les manuscrits une rubrique trompeuse : « istud opus compilatum est per modum legendae ex quibusdam antiquis quae in diversis locis scripserunt et scribi fecerunt socii beati Francisci. » Or, le contenu de l'œuvre est en désaccord flagrant avec cette déclaration. La rubrique s'applique-t-elle à la collection des écrits franciscains qui sont contenus dans les mêmes manuscrits? Ou ne faut-il pas plutôt y voir, avec M. Sabatier, une précaution pour soustraire cet écrit au zèle inquisitorial des Franciscains de la large observance ? Il est certain, en effet, que sous le généralat de Bonaventure le chapitre général poussa la haine contre les partisans de la règle primitive jusqu'à ordonner la destruction, dans l'ordre et hors de l'ordre, de toutes les légendes antérieures à la sienne (voir p. 135, note).

Le *Speculum perfectionis* a été écrit à la Portioncule et terminé le 11 mai 1227 (p. LI). Le frère Léon a été incité à l'écrire par l'indignation que lui causait le frère Élie, le chef du parti de l'élargissement de la règle, qui, aussitôt après la mort de François, annonça le projet d'ériger une fastueuse basilique « au petit pauvre du bon Dieu ». Il porte donc, surtout dans la première partie, le caractère d'une œuvre de polémique, mais, d'autre part, il est si plein de détails topographiques et circonstanciels, dont l'exactitude a été constamment contrôlée par M. Sabatier, il fait si bien revivre le S. François humain avec son incomparable grandeur religieuse, mais aussi avec ses infirmités physiques et ses angoisses morales saisies sur le vif, qu'il ne saurait y avoir le moindre doute sur son authenticité.

On a vu pour quelles raisons l'œuvre de fr. Léon fut négligée, comme l'ont été les écrits de S. François lui-même, éclipsés par sa légende. Elle devint la *Legenda antiqua* qu'on ne lisait plus, parce que les légendes postérieures semblaient beaucoup plus complètes et répondaient mieux au goût des nouvelles générations de Franciscains comme aux intérêts des directeurs de l'ordre. Comment se fait-il alors qu'elle se soit conservée presque complètement dans le *Speculum vitae* de 1509, où la sagacité de l'historien moderne a su la reconnaître? M. Paul Sabatier en donne l'explication suivante : dans la première moitié du XIVe siècle l'ordre eut plusieurs ministres généraux favorables à l'étroite observance ; « l'un d'eux trouva, non sans raison, qu'un des moyens de faire revivre le zèle des temps primitifs était d'en raviver les souvenirs et, pendant un certain temps, au grand couvent d'Avignon, on lut durant le repas notre *Speculum perfectionis*, qu'on appelait *Legenda antiqua* par opposition à la *Legenda nova* ou Légende de saint Bonaventure » (p. CLIII, attesté par un témoin oculaire). Les Franciscains, qui venaient de toutes les parties de la chrétienté à Avignon, purent faire connaissance avec ce document. Ils en emportèrent des copies totales ou partielles. On conçoit aisément qu'ils s'attachèrent de préférence à copier ou à recopier les récits qui ne figuraient pas dans la Légende rédigée par saint Bonaventure. La préoccupation de compléter la Légende nouvelle l'emporta sur le désir de la corriger par la substitution de documents plus anciens; le sens critique n'était guère développé chez eux. C'est ainsi qu'ils joignirent aux récits de la *Legenda antiqua* d'autres récits, également absents dans celle de Bonaventure et dénués de toute valeur historique, mais qui leur paraissaient édifiants et propres à rehausser la gloire de leur saint fondateur. « Ils les inséraient donc et constituaient ainsi ces interminables manuscrits... où on semble avoir pris à tâche de tout mêler, de tout embrouiller, où les morceaux les plus éthérés des biographies primitives côtoient de plates amplifications de la fin du XIIIe siècle sur de fantastiques miracles » (p. CLV). Ce sont des recueils de ce genre que l'on rencontre sous le titre de : *Speculum vitae Sancti Francisci et sociorum ejus* et dont il y a presque autant de types « que d'exemplaires. L'œuvre de frère Léon, que le parti relâché n'avait pas pu faire disparaître par la persécution, allait disparaître par le zèle inconsidéré des partisans de l'observance » (p. CLVII).

Le gros volume qui nous occupe ici contient encore des notes biographiques très intéressantes sur frère Léon et des notices sur les relations de son *Speculum* avec d'autres documents du XIIIe siècle, des descrip-

tions de manuscrits, le texte même du *Speculum* avec une riche annotation et plusieurs autres documents. Il y a là beaucoup à glaner pour les historiens de S. François et de son ordre. C'est la partie technique du livre, dans le détail de laquelle nous ne pouvons pas entrer ici. J'espère en avoir dit assez pour montrer que la nouvelle œuvre de M. Sabatier n'est pas seulement une contribution de premier ordre à l'histoire de S. François et de l'ordre des Franciscains, mais qu'elle nous apporte aussi une étude extrêmement intéressante, d'une portée plus générale, sur les vicissitudes de la légende d'un saint au moyen âge.

Jean Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr Maurice Adam. — **Études celtiques.** *De l'idée religieuse chez les Celtes préhistoriques.* — Paris, Bodin, 1899, 24 pages in-8.

Pour donner une idée d'opuscules comme celui-ci, le mieux est d'en reproduire textuellement quelques extraits. Je le fais en demandant pardon à nos lecteurs :

« L'homme avait commencé par discuter les vérités révélées par les Sages ; il transforma ces vérités selon son propre cerveau, ou il les rejeta. Dès lors, il préfère trouver la vérité par lui-même ; mais il est enfant : il balbutie et ne voit que le côté superficiel des choses.

« Le rejet de l'autorité des Sages est contemporain de la première grande division des Celtes. Les Celtes d'Orient, Scythes ou Touraniens, qui représentaient l'élément violent de la race, créèrent le schisme. Le Divin se divisa en même temps que les peuples.

« Il semble que, dès les premiers temps, le principe divin ait reçu, chez les Celtes, les noms de Bel, de Teut, simples déterminatifs et non des noms propres. Les Scythes lui donnèrent le nom de Thor. Alors que Teut ou Bel était Dieu, plutôt considéré comme principe de création et d'harmonie, Thor, plus tard symbolisé par le taureau, était encore le Créateur, mais le Créateur dans les manifestations duquel on considérait surtout la violence transformatrice. »

Il existe des récompenses pour les bons livres, mais on n'a pas encore institué de *pensums* pour ceux qui en publient de trop mauvais. C'est une lacune.

S. Reinach.

Journal of the American oriental Society, edited by George F. Moore, Professor in Andover Theological Seminary (Twentieth volume, first half). — New Haven, Connecticut, U. S. A. 1899, in-8, 208 pages. Prix : 12 fr. 70.

Nous venons de recevoir la première moitié du volume XX du *Journal of the American oriental Society* pour janvier-juillet 1899. Le contenu en est fort in-

téressant et surtout des plus variés. Nous avons parfois entendu des orientalistes se plaindre, au gré de leurs spécialités, les uns que le Journal de la Société asiatique de Londres fût envahi par les questions indiennes, les autres que le *Journal asiatique* français fut le domaine particulier des sémitisants. Ici personne n'aura lieu d'être jaloux et ce n'est pas un des moindres mérites de ce recueil que de représenter ainsi à la fois toutes les branches de l'orientalisme. Pour commencer par l'Extrême-Orient, M. H. Blodget décrit à l'usage des sinologues le culte rendu au Ciel et à la Terre par l'empereur de Chine (11 pages). Les indianistes liront avec intérêt un essai de M. Ch. Lanman, professeur à l'Université Harvard, sur des questions de sémantique sanscrite (6 pages), des notes lexicographiques relatives au Mahâbhârata de M. E. Hopkins, professeur à l'Université Yale (14 pages), une statistique des mètres de Bhartrihari par M. L. Gray (3 pages), et enfin une étude sur le mythe de Purûravas et Urvaçî (4 pages) par M. M. Bloomfield, professeur à l'Université Johns Hopkins; ce dernier attire en même temps l'attention du monde savant sur son projet, déjà en voie d'exécution, de reproduire par la photographie l'unique manuscrit kachmiri sur écorce de bouleau de l'Atharva-Veda, aujourd'hui conservé à la bibliothèque de l'Université de Tubingue. Les « contributions indo-iraniennes » de M. W. Jackson, professeur à l'Université Columbia (4 pages), auxquelles il faut joindre une petite communication de M. A. Remy sur le mot zend *zana* = sanscrit *jana*, nous fournissent une transition au travail de M. L. Mills, professeur à l'Université d'Oxford, sur *Asha* considéré comme signifiant « loi » dans les Gâthas (23 pages). Après les iranisants, les assyriologues ont leur tour avec l' « Usage des prépositions en assyrien » de M. D. Prince, professeur à l'Université de New-York (11 pages). Les hébraïsants ont pour leur part une dissertation de M. M. Jastrow, professeur à l'Université de Pensylvanie, sur « la poussière, la terre et les cendres comme symbole de deuil chez les anciens Hébreux » (18 pages), une étude topographique de M. C. Torrey sur le site de Béthulie (13 pages), et la description par M. S. Watson d'un manuscrit samaritain du Pentateuque hébreu écrit en l'an 35 de l'hégire (5 pages). Signalons encore pour le bénéfice des sémitisants une « Vie d'Al-Ghazzâlî » par M. D. Macdonald, professeur au séminaire théologique de Hartford (63 pages) et de curieux extraits d'une *Materia Medica* syriaque publiés et traduits par M. R. Gottheil, professeur à l'Université Columbia (19 pages). Enfin les ethnographes ne sont pas non plus oubliés, grâce à un article de M. C. Toy, professeur à l'Université Harvard, sur les rapports du *tabou* et de la morale (6 pages).

Un autre caractère de cette publication est l'absence de procès-verbaux de séance, de correspondance, de chronique et autre « périssable matière ». C'est tout au plus si, sur la dernière page, sont condensés quelques renseignements relatifs aux publications et à l'organisation de la Société. Parmi ces informations, il en est une qui vaut la peine d'être relevée comme pouvant présenter un intérêt particulier pour les lecteurs de cette Revue. Quiconque sympathise avec

les desseins de la Société peut en devenir membre et s'abonner du même coup au journal en échange d'une cotisation annuelle de 5 dollars. Mais de plus « les personnes qui s'intéressent à l'étude historique des religions peuvent devenir membres de la section de la Société organisée à cette intention. La cotisation annuelle est de 2 dollars : les membres reçoivent des exemplaires de toutes les publications de la Société qui rentrent dans le ressort de la section ».

A. Foucher.

Paul Regnaud. — **Comment naissent les Mythes.** *Les sources védiques du Petit Poucet. La légende hindoue du déluge. Purûravas et Urvaçî, avec une lettre-dédicace à M. Gaston Paris et un appendice sur l'état actuel de l'exégèse védique.* — (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan, Paris, 1898, xx-250 pages in-18).

En tête de son nouveau livre, M. Paul Regnaud a placé une préface assez longue où il fait très habilement le procès de l'école d'exégèse mythique dont M. A. Lang s'est constitué le porte-parole le plus bruyant, sinon le plus autorisé, et qui ferait volontiers tenir toute l'histoire de l'humanité dans les vitrines d'un musée d'ethnographie. Plusieurs des critiques qu'il lui adresse nous semblent des mieux fondées, surtout lorsqu'il revendique contre elle les droits imprescriptibles des textes. Il y a longtemps que les Orientaux ont fait la différence entre les peuples et les religions qui ont ou qui n'ont pas de livres : le livre sacré, quel qu'il soit, Véda ou Avesta, Bible ou Coran, tel est en effet le fait nouveau qui nous semble établir entre les peuples civilisés et ceux qui ne le sont pas une division aussi tranchée qu'on en puisse trouver dans la nature, et déterminer d'un côté le domaine du philologue et de l'historien et de l'autre celui de l'ethnographe et du folk-loriste. Nous n'en voulons d'autre preuve que le fait que ceux de ces derniers qui, sans préparation ni méthode suffisantes, se sont attaqués aux textes, se sont le plus souvent mépris : nous sommes d'ailleurs prêts à admettre que les philologues courent les mêmes risques à sortir de chez eux pour envahir le folk-lore. C'est malheureusement ce que M. R., dans son zèle intransigeant de védisant, s'empresse aussitôt de faire. Il prend le Petit Poucet et collectionne dans une vingtaine d'hymnes dispersés du *Rig-Veda* et trois ou quatre *upanishads* un certain nombre de passages à peu près parallèles et ayant une analogie de sens plus ou moins vague avec un passage quelconque du conte. Qu'est-ce que cela prouve? Que l'histoire du Petit Poucet est d'origine védique? Ou bien qu'un philologue familiarisé comme l'est M. R. avec les textes védiques peut arriver approximativement à conter en centons du *Rig-Veda* l'histoire du Petit Poucet? Nous craignons que beaucoup de personnes ne s'en tiennent à la seconde opinion ; on en a conté bien d'autres avec des centons de Virgile. M. R. déploie sans se lasser la même érudition ingénieuse

à propos de la légende du déluge et de celle de Purûravas et d'Urvaçî : il pense ainsi apporter des preuves à l'appui de ce qu'il avait dit dans ses *Premières formes de la Religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce* (ch. xvii, p. 424 et sqq.) sur les origines védiques ou même rig-védiques des contes. Il semble même ne pas être éloigné de croire que ses recherches reflètent fidèlement « le procédé de formation de ces récits. Ils ne sont devenus tels qu'à la suite d'une coordination progressive de formules des hymnes liturgiques, où les influences verbales et les interprétations superficielles et arbitraires ont eu une très grande part » (p. 153). M. R. réussira difficilement à faire admettre même pour les mythes liturgiques (car il en est de plus d'une espèce) et à plus forte raison pour les autres un mode de formation aussi manifestement artificiel. Mais si les mythes ne naissent pas ainsi, comment donc naissent-ils ? Nous ne prétendons pas le dire ; nous nous bornons sur ce point à nous taire et à admirer les heureux qui ont pu ou cru connaître les origines des choses.

A. Foucher.

L. V. Rinonapoli. — **Il mito di Lilith.** — Penne, Tip. S. Valerii, 1899, brochure de 15 pages.

L'explication des légendes bibliques par des mythes solaires revient sur le marché à des périodes assez régulières. Les auteurs qui les ramènent au jour s'empressent d'ignorer les innombrables réfutations qui en ont été faites, et de nouveau nous sommes obligés de relire des travaux ayant pour but d'expliquer par la mythologie solaire, les histoires de Caïn, de Noé, de Loth, de la fille de Jephté, etc. Que j'admire l'imagination des érudits ! Ils ne se contentent pas de raconter les légendes, d'expliquer leur origine, de montrer leurs transformations successives ; il faut encore qu'ils symbolisent tout afin de rendre plus noble ce qui leur paraît trop terre-à-terre. Ces réflexions me viennent naturellement à l'esprit en lisant la très courte brochure que M. Rinonapoli a consacrée au *mythe de Lilith*. Il trouve qu'Adam fait piètre figure comme homme réel ; il le transforme en symbole. « Adam, che come *uomo certo* è una figura assai stupida, diventa simpatico se se consideri solo come *ombra*. »

Qu'est-ce que Lilith ?

Dans Esaïe, ch. xxxiv, v. 14, nous lisons : « Les bêtes du désert s'y rencontreront avec les chacals, et le bouc sauvage y criera à son compagnon. Là aussi la *lilith* se reposera et trouvera sa tranquille habitation. » Les commentateurs ont considéré cette *Lilith* comme une divinité nocturne, d'aspect féminin, sorte de succube ou de goule, venant tenter les hommes pendant leur sommeil, séduire et tuer les enfants. Ce serait la *lamia* ou la *stryx* des Romains. Cette croyance populaire remonterait très haut et bien que nous n'ayons qu'une seule

mention de la *lilith*, dans l'Ancien Testament, la tradition sémitique connaîtrait très bien ce démon femelle. Si nous en croyons les savants assyriologues, la *lilith* était connue comme divinité nocturne par les Babyloniens (Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, p. 36 ; Schrader, *Jahrb. f. Protest. Theol.*, I., 1875, p. 128 ; Hommel, *Geschichte Babyloniens*, p. 254). Cette *Lilith* dans la tradition rabbinique et cabalistique serait devenue la première femme d'Adam (Buxtorf, *Lexicon talmud.*, p. 1140 ; Eisenmayer's *Entdeckt. Judenth.* II, pp. 413 et ss.), dans le commerce de laquelle il aurait engendré des démons fort dangereux dont on ne pouvait éviter les maléfices qu'en portant une amulette usitée même aujourd'hui par nos occultistes fin-de-siècle. Voilà à peu près ce qu'on sait sur cette divinité, fruit bizarre de la démonologie sémitique (cf. Gesenius, *Der Prophet Esaia*, v. 1 et 2, p. 915).

Il était tout simple d'en rester là. M. R. aurait même pu développer ce sujet, rechercher d'où venait cette croyance et s'aider pour cela des auteurs que j'ai cités plus haut et qu'il ne semble même pas avoir connus, puisqu'il ne les cite pas, suivre ensuite la formation de la légende chez les rabbins et au besoin résumer les étranges dogmes des cabbalistes modernes à ce sujet, et il nous aurait donné une étude fort attachante, partant de la démonologie sémitique ancienne pour aboutir à la magie contemporaine. Il a préféré nous dire en quelques lignes, que *lilith*, venant d'une racine hébraïque qui signifie « la nuit » devait être considérée comme l'esprit des ténèbres et qu'Adam étant le jour et le principe fécondant, le mythe de *lilith* n'était pas autre chose que l'expression de l'éternel amour de l'aurore et du soleil qui mettent en fuite les ténèbres. A mon grand regret, je ne puis suivre M. R. dans cette voie et si je juge des études annoncées sur Noé, Jephté, *etc.*, d'après celle-ci, je crains qu'elles servent peu à la science de la mythologie sémitique.

X. Koenig.

Dom Cuthbert Butler. — **The Lausiac History of Palladius** (*Texts and Studies*, vol. VI, n° 1). — Cambridge, University Press, 1898, in-8°, pp. xiv-237. Prix : 7/6.

Les écrits concernant l'histoire du monachisme oriental ont été l'objet, en ces dernières années, d'une série d'importantes études dont l'ensemble permettra de retracer bientôt avec sûreté l'histoire, si curieuse et si intéressante, des institutions monastiques. Je soupçonne que les thèses si hardies de M. Amélineau sur ce sujet n'ont pas peu contribué à attirer l'attention des érudits de ce côté, et ce sera, à notre avis, le meilleur résultat peut-être de ses travaux sur les moines coptes.

Dom Butler vient de contribuer dans une large mesure à cette série d'études,

par la publication du présent ouvrage consacré au plus original des écrivains de l'histoire monastique. Un second volume, sous presse, doit nous donner une édition critique du texte de Palladius ; celui-ci n'en est que l'introduction. Il est divisé en deux parties. La première : *Critique textuelle*, recherche qu'elle est la véritable version de l'*Histoire Lausiaque*. D'après l'auteur, le texte que trouvons dans la *Patrologie grecque* de Migne (t. XXXIV) est une combinaison postérieure, résultant de la juxtaposition de deux ouvrages authentiques et indépendants : la véritable *Histoire Lausiaque* de Palladius et l'*Histoire des moines* de Ruffin. Il y a quelque temps j'exprimais, dans la *Revue critique*, le regret que M. Preuschen, qui a donné une excellente édition du texte grec de l'*Histoire des moines*, n'ait pas consacré ses efforts à nous donner une édition du texte latin que je considérais (avec l'auteur) comme original. Mais voici que Dom Butler avance, avec de bonnes raisons à l'appui de son opinion (Appendice I), que Ruffin n'en serait que le traducteur, et que le texte grec est bien l'original; de sorte que M. Preuschen nous a donné, sans le savoir, une édition du texte primitif. Cette opinion admise, bien des difficultés chronologiques sont résolues.

Dans son étude sur les versions de l'*Histoire Lausiaque*, Dom Butler discute longuement la version copte. Comme MM. Preuschen et Ladeuze, il rejette de la façon la plus absolue l'opinion de M. Amélineau qui prétendait rattacher cette histoire (et d'autres encore) à des sources coptes. L'étude sur la version syriaque (pp. 77-96), qui a une importance particulière pour la critique du texte original, est fort bien traitée et d'une façon extrêmement complète. L'auteur a reconnu deux versions indépendantes, antérieures à la compilation de Ananichô (IXe s.), connue sous le nom de *Paradisus Patrum*; toutefois nous ne pensons pas que le doute émis (p. 82), sur la valeur prépondérante du ms. du Vatican soit fondé. Le ms. syr. de Paris, n° 317, dont l'auteur ne connaît pas la date, est du XVIIIe siècle (v. *Journal asiatique*, sept.-oct. 1896, p. 264).

La *Critique historique* qui forme la seconde partie de la dissertation de D. Butler établit que l'*Histoire Lausiaque* fait partie d'un ensemble d'écrits relatifs à l'histoire monastique, tous empreints d'un caractère de sincérité et d'exactitude, qui nous fournissent un tableau très exact de la vie monacale au IVe siècle, telle qu'elle était réellement pratiquée dans les couvents orientaux, dont certains usages diffèrent singulièrement de l'idée que nous nous faisons de la vie religieuse d'après nos mœurs occidentales et d'après les institutions monastiques du moyen âge. Après avoir examiné le caractère théologique de Palladius et l'historicité de l'*Histoire Lausiaque*, l'auteur passe en revue les différentes sources pour l'étude des origines du monachisme égyptien ; il discute assez longuement les récentes théories concernant saint Antoine.

Outre l'appendice consacré à l'*Historia monachorum*, quatre autres examinent successivement les théories du Dr Lucius sur les sources de la première histoire du monachisme égyptien, celle de M. Amélineau sur le prétendu original copte, les rédactions de la Vie de saint Pachôme, et enfin la chronologie de la

Vie de Palladius donnée par M. Preuschen. Selon ce dernier le séjour de Palladius en Égypte se place entre les années 384-394; selon Dom Butler, il arriva à Alexandrie en 388 et quitta l'Égypte en l'an 400.

On le voit, l'ouvrage de Dom Butler est le résultat d'une patiente étude, le fruit de longues recherches; il mérite d'attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'origine et du développement des institutions monastiques en général, et particulièrement en Égypte. Nous faisons les vœux les plus sincères pour que son second volume obtienne l'approbation des hellénistes. Quand son œuvre sera achevée, il pourra se féliciter d'avoir apporté une bonne contribution à la littérature chrétienne et à l'histoire religieuse.

J.-B. Chabot.

Duc de Broglie. — *Saint Ambroise*. — Paris, Lecoffre, 1 vol. in-12 (Collection des *Vies des Saints*).

M. le duc de Broglie vient de donner à la collection des *Vies des Saints* une élégante étude sur saint Ambroise. La lecture en est rapide, agréable. C'est une amplification des chapitres qu'un historien que le duc de Broglie cite lui-même, l'historien de *l'Église et de l'Empire au IVe siècle*, avait autrefois consacrés à saint Ambroise. Le rôle de l'évêque qui imposa sa tutelle à Gratien, sa protection à Valentinien, son absolution à Théodose, qui subordonna l'empereur — et par suite l'empire — à l'Église, tout cela sans apparence d'ambition personnelle, par la seule autorité de sa force d'âme et de sa foi, ce rôle est raconté avec une éloquente sympathie. Nous ajouterons que pas une ombre n'est apportée au tableau, que l'historien approuve toujours, que non seulement il ne critique pas les actes de son héros, mais ne discute et ne redoute aucune de leurs conséquences. C'est bien une « vie de saint » qui nous est offerte. C'est de l'histoire peut-être, c'est à coup sûr de l'hagiographie.

De nombreux emprunts, comme il convenait, sont faits aux écrits, en particulier à la correspondance de saint Ambroise, mais seulement en tant que ce sont là des sources indispensables du récit des événements auxquels il a été mêlé. Car l'œuvre même de saint Ambroise tient peu de place dans le livre du duc de Broglie. Sept pages (50-57) sont consacrées en tout à ses écrits dogmatiques et moraux. Quel a été son rôle dans l'histoire des notions de péché, de grâce, de tolérance, dans la prédication de la virginité, ne demandez rien de tout cela au duc de Broglie. L'historien si curieux, si perspicace qu'il est, n'a évidemment aucun goût pour l'histoire des idées. Ne serait-ce cependant que parce qu'Ambroise a été le maître d'Augustin, bien des questions ne pouvaient pas ne pas être posées à son sujet. Il se peut qu'à tout prendre il ait été surtout un homme d'un

grand caractère, un homme enfin, et aussi un homme d'État. C'est cependant lui faire tort de sacrifier, aussi complètement que l'a fait le duc de Broglie, à son rôle politique son œuvre dogmatique et son œuvre morale.

R. THAMIN.

RÉV. ELIAS OWEN. — **Welsh folk-lore, a collection of the folk-tales and legends of North Wales**, *being the prize essay of the national Eisteddfod*, 1887, *revised and enlarged by the author*. — Oswestry et Wrexham, s. d. Woodall, Minshall et Cie, éditeurs. 1 vol. in-8° de XII-359 pages.

Le livre de M. E. Owen est la reproduction soigneusement revisée d'un mémoire qui valut à son auteur un prix à l'Eisteddfod national de 1887. En ces dix années, M. Owen avait recueilli nombre de légendes nouvelles, acquis la connaissance plus précise de beaucoup de rites et d'usages, et l'ouvrage qu'il offre aujourd'hui au public doit posséder une réelle supériorité, sur l'Essai qui lui mérita cependant les suffrages d'hommes comme le chanoine Silvan Evans, le professeur Rhys et le distingué rédacteur en chef du *Cymmrodor*, M. Egerton Phillimore. Il se recommande aux folk-loristes et aux historiens des croyances et des rites par la sûreté et l'ampleur des informations, le soin minutieux avec lequel sont indiquées les sources orales, imprimées ou manuscrites où M. Owen a puisé, la précision avec laquelle chaque conte est localisé, la patience dont l'auteur a fait preuve en recherchant et en groupant méthodiquement les différentes versions d'un même récit légendaire. C'est un livre auquel on peut se fier et qui ne contient que des renseignements pris aux bons endroits et rigoureusement contrôlés; ceux qui ont quelque habitude et quelque pratique de cet ordre d'ouvrages savent que ce n'est pas là un éloge banal et qui se puisse accorder aisément. Nous n'entendons d'ailleurs parler ici que des faits et des documents qu'a su réunir M. Owen, nous ferons sur les interprétations qu'il donne de nombre de croyances et de traditions d'expresses réserves, mais, tel qu'il est, son livre est fort digne de prendre rang auprès du classique recueil du professeur Rhys : *Welsh Fairy Tales*.

C'est en causant avec les vieilles gens, avec lesquels ses voyages à travers toute la partie septentrionale du pays de Galles lui ont donné occasion d'être en contact qu'il a recueilli la meilleure part des matériaux de cet ouvrage. Ses fonctions d'inspecteur diocésain des Écoles l'ont obligé à parcourir en tous sens pendant dix-sept ans le diocèse de Saint-Asaph, il a habité durant plusieurs années le Carnarvonshire, et fait dans toute la moitié nord de la Principauté de longues et fréquentes excursions. Tous les récits qu'on lui a faits, il les a de suite notés et souvent sous la dictée même du narrateur, vieille fileuse, paysan, berger ou riche propriétaire campagnard. Son frère, recteur à Anglesey

et un grand nombre de ses collègues dans le ministère évangélique lui ont apporté d'abondantes et précieuses informations : au premier rang, il faut placer le Rév. R. Jones, recteur de Llysfaen, dont la mémoire renferme un incomparable trésor des plus précieux renseignements, le Rév. Owen Jones qui a pu mettre à sa disposition de très curieux et utiles manuscrits, le Rév. E. Evans, de Llanfihangel, dont la vaste connaissance de toute la littérature populaire du pays de Galles lui a été du plus efficace secours ; il a puisé largement d'autre part dans les périodiques en langue galloise ou anglaise consacrés au folk-lore de la région et il a indiqué toujours avec une extrême conscience, la provenance de chacun des contes, des traits de mœurs, des rites religieux ou magiques qu'il a cités.

La plus large partie de son livre est consacrée aux fées. M. E. Owen semble donner presque sans réserves son adhésion à la théorie soutenue par M. Mac Ritchie, dans son ouvrage intitulé *Testimony of Tradition*, théorie dont M. Lang a présenté une forte solide critique dans l'Introduction qu'il a mise en tête du livre de R. Kirk : *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*. A ses yeux, les fées ne sont point une création de l'imagination celtique, elles ne sont pas analogues de tous points à ces génies, à ces esprits dont l'antiquité gréco-latine et aujourd'hui encore les tribus sauvages d'Afrique, d'Amérique et d'Asie peuplent et animent les eaux, les rochers et les bois, elles n'appartiennent qu'à demi au domaine de la mythologie et l'histoire peut légitimement les revendiquer pour soi, j'entends l'histoire des événements et non pas celle seulement des croyances. Le peuple des fées a vraiment existé : les fées, ce sont les populations qui occupaient les îles Britanniques lors de l'invasion des Celtes et que la crédulité populaire a investies de dons merveilleux, pareils à ceux que les Malais attribuent généreusement aux populations négroïdes de la presqu'île de Malacca ou les Scandinaves aux Lapons ; c'est ainsi que s'expliquent tout naturellement les mariages entre les fées et les enfants des hommes, les enlèvements d'enfants par les fées, la nécessité pour les fées de recourir aux bons soins de sages-femmes de race humaine. Mais cette explication, si satisfaisante tant que l'on ne porte pas ses regards plus loin que les frontières du pays de Galles, cesse d'apparaître comme valable dès que l'on s'aperçoit que dans de tout autres régions de la terre se retrouvent des légendes et des superstitions analogues, qui ne peuvent être justiciables des mêmes interprétations historiques. L'argumentation de Sidney Hartland (*The Science of fairy tales*, p. 350 sq.), est sur ce point d'une incomparable puissance démonstrative, et on ne saurait à nos yeux voir seulement dans les fées les survivants d'une race disparue à demi ou fondue maintenant dans la race victorieuse, non plus qu'assimiler, comme le veulent Liebrecht et A. Lang, le monde où vivait ces êtres surnaturels au pays souterrain des morts, à l'Hadès où les âmes continuent de mener une existence pareille à celle que mènent les hommes sous la lumière du soleil. Ce sont essentiellement et avant tout des divinités naturistes et locales, pareilles aux *jinn* arabes, mais nulle infranchis-

sable barrière ne sépare des divinités funéraires ces esprits de la végétation et des eaux et il ne faut pas s'étonner qu'il y ait eu entre eux plus d'une fois confusion d'attributs et de fonctions. Il n'est pas douteux non plus que partout où des envahisseurs de race plus civilisée se sont trouvés en contact avec d'anciens possesseurs du sol, ils leur ont attribué mille pratiques étranges et mille dons merveilleux, et les ont bien souvent plus ou moins complètement identifiés avec telle ou telle classe d'être surnaturels; il ne faut donc pas s'étonner que bien des actes qui ont eu pour auteurs les habitants pré-celtiques du pays de Galles ou de l'Irlande, on les ait plus tard considérés comme accomplis par les fées et que des coutumes qui leur étaient familières, les Gallois ou les Irlandais aient fait les coutumes du pays légendaire des Elfes.

Les thèmes des contes recueillis ou réunis par M. Owen, sont les thèmes habituels : mariages entre les fées et les mortels (la plupart de ces légendes appartiennent au cycle des *Swan-Maidens*; — la femme fée peut demeurer avec son mari jusqu'à ce qu'une règle imposée par les lois du monde surnaturel ait été violée, qu'il l'ait par exemple touchée avec du fer ou frappée trois fois même en plaisantant); voyages d'hommes au pays des fées (dans un grand nombre de ces récits, il faut relever cette inconscience de la faute du temps que S. Hartland a spécialement étudiée, *Science of Fairy Tales*, p. 161-254); histoire de changelins, sages-femmes de la race des hommes appelées aux couches des fées (cf. Sidney Hartland, *loc. cit.*, p. 37-92. Le monde des fées est tout pareil à celui des hommes : on y mange, on y boit, on s'y marie, on y naît, la mort seule y semble inconnue); visites des fées des deux sexes dans les demeures des hommes, leurs bienfaits, vengeances qu'elles tirent de ceux qui les maltraitent, les dons des fées et l'or qu'elles donnent aux mortels et qui parfois se change en feuilles sèches; danses des fées en des endroits solitaires que M. Owen considère comme d'anciens lieux sacrés. Un chapitre spécial est consacré aux fées des mines, sortes d'esprits frappeurs qui demeurent dans les filons et les rochers.

M. Owen a réuni aussi un grand nombre d'histoires relatives à certains animaux mythiques et légendaires qui partagent l'existence des fées : chiens, vaches, chevaux, etc. Les chiens semblent être en relations particulières avec les morts et le monde des morts, ils chassent les âmes; les vaches merveilleuses sont parfois prêtées par les fées aux paysans dont elles font la richesse, mais malheur à eux s'ils les maltraitent et ne savent pas se montrer reconnaissants. Le cheval des eaux est un être surnaturel qui joue un rôle important dans toute la mythologie celtique.

Les nombreux récits relatifs au Diable et aux revenants, qui occupent la seconde partie du volume (p. 143-216), sont d'un moindre intérêt; ce sont les classiques histoires où Satan apparaît malfaisant et maladroit, toujours en quête d'âmes à conquérir pour les flammes éternelles et toujours dupé; c'est là du merveilleux d'importation chrétienne et qui n'a pas, même en pays celtique, de caractère spécifique. Les legendes où apparaissent les âmes des morts laissent

transparaître sous le vêtement chrétien dont elles se sont tardivement revêtues de très anciennes croyances, mais ce sont des croyances qui sont la matière commune de la pensée populaire d'un bout de l'Europe à l'autre, rien de très neuf ici non plus ; d'utiles éléments de comparaison et rien de plus. Les contes les plus intéressants sont ceux qui ont trait au déplacement surnaturel des églises : M. Owen veut y retrouver des ressouvenances des luttes que se sont livrées les différentes religions qui ont été en concurrence sur le sol du pays de Galles, et même des religions pré-chrétienne entre elles. Il ne semble pas avoir réussi à établir le bien fondé de son interprétation, qui est cependant, pour certains cas du moins, plausible ; elle est bien plus acceptable encore appliquée à ces légendes où sont relatés les combats qu'ont eu à soutenir prêtres ou sorciers pour expulser d'une église le mauvais esprit qui y avait élu domicile.

Une importante section (p. 216-262) du livre de M. Owen est consacrée aux sorcières et aux magiciens ou conjurateurs. L'auteur donne d'intéressants détails sur les familles de sorciers, la faculté des sorciers de se transformer en chats et en lièvres, et de changer ceux qui leur ont fait tort en tel animal qu'il leur plaît, les sorts jetés par eux et qui rendent impossible de faire le beurre, les châtiments qui leur sont infligés, les contres-charmes par lesquels on peut se défendre de leurs maléfices, les magiciens qui ont des secrets pour désensorceler les hommes et les animaux, guérir les maladies et faire prospérer les récoltes.

Vient ensuite une très ample collection de pratiques médicales superstitieuses (p. 262-279) : elles reposent pour la plupart sur la magie sympathique, le transfert des maux, la puissance efficace de certaines paroles, de certains gestes ou de certaines plantes ; la peau de serpent joue en un assez grand nombre de ces recettes magiques un rôle essentiel.

La section suivante (p. 279-291), traite de la Divination (*rhamanta*). Elle peut être pratiquée par quiconque connaît la manière de procéder et ne nécessite pas l'intervention d'un sorcier. Des méthodes diverses sont en usage : divination par le peloton de laine, le couteau, le chènevis, les coquilles d'œuf, la chandelle et l'épingle, le bassin d'eau, les noix, la Bible et la clef ; certains de ces procédés divinatoires, en usage pour savoir par exemple qui l'on épousera, sont en même temps des philtres. Cette même section contient des détails sur la forme ignée de l'âme et ses promenades hors du corps, détails donnés aussi et plus abondamment dans le chapitre suivant.

De la p. 297 à la p. 307, M. Owen a examiné un grand nombre de présages de mort, ce qu'on appelle en Bretagne des *intersignes* ; l'oiseau qui frappe de l'aile à la fenêtre d'un malade, la poule qui chante comme le coq, le coq qui chante la nuit, les lumières surnaturelles (sans doute des feux-follets), la vision des funérailles, etc. Certains animaux, tels que le hibou, le corbeau, etc., présagent la mort.

Le livre se termine (p. 308-352) par un long chapitre où sont relatées les superstitions et les croyances qui se rapportent à divers animaux : les oiseaux

migrateurs, le coq, l'oie, la corneille, le coucou, la grue, le canard, l'aigle, le héron, l'engoulevent, le choucas, la pie, le hibou, le paon, le pigeon, le corbeau, le roitelet, la mouette, l'hirondelle, le cygne, le martinet, le rouge-gorge, la mésange, le pivert, l'âne, l'abeille, le chat, la vache, le lièvre, le grillon, le hérisson, l'égrefin, le cheval, la coccinelle, la souris, la taupe, le porc, le serpent, le mouton, l'araignée, l'écureuil.

Tel est sommairement indiqué le très riche contenu de ce livre qui est destiné à trouver place en bon lieu dans toutes les bibliothèques des folk-loristes et où historiens des religions et mythologues auront à faire ample moisson de faits intéressants, bien observés et notés avec précision.

L. Marillier.

A. Orain. — **De la Vie à la Mort. — Folk-lore de l'Ille-et-Vilaine.** — T. II, Paris, J. Maisonneuve. 1898, 1 vol. in-16 de 332 pages (*Les littératures populaires de toutes les nations*, t. XXXIV).

M. Orain a publié chez Maisonneuve le tome second de l'ouvrage dont nous avons analysé l'an passé le premier volume ici même [1]. Le présent volume contient la suite du chapitre IV : Croyances et superstitions, Les sorts, Les prières et cantiques, L'assistance publique, Les propos villageois, Les grivoiseries du foyer, pronostics, dictons, proverbes, devinettes (p. 1-156), et les chapitres V : Le monde fantastique, Les sorciers, Les loups-garous, Les lutins, Les animaux fantastiques, Le diable (p. 157-216), VI : Les prêtres, Les religieuses, Le Tiers-Ordre, L'Église (p. 217-240) et VII : Les malades, Les Remèdes, Les avènements, La mort, Les revenants (p. 247-330).

On retrouve dans cette seconde partie du livre de M. Orain les mêmes qualités de conscience, de précision et de clarté que déjà nous avons eu à louer en son premier volume ; nous aurions aussi des critiques toutes pareilles à adresser à sa méthode de travail : un grand nombre des faits qu'il a notés n'ont qu'un faible intérêt et ne valaient guère qu'on prît la peine de les recueillir et la plupart d'entre eux n'ont rien de spécial à l'Ille-et-Vilaine ; il était inutile de transcrire des proverbes qui sont en usage sous la même forme dans la France entière ou de décrire des coutumes et des pratiques rituelles qui se retrouvent partout où le catholicisme a pénétré. Si l'on éliminait aussi tout ce qui est de pur « commérage » local, on allégerait assez l'ouvrage pour qu'il pût tenir à l'aise dans les limites encore fort larges d'un unique volume de 425 ou 430 pages. Il faut cependant reconnaître qu'il est fort nécessaire que les faits mêmes les

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, p. 278-280.

mieux établis, pour peu qu'ils aient quelque importance, soient confirmés par le plus grand nombre possible de témoignages indépendants.

Voici les coutumes, les traditions et les légendes qui nous semblent avoir en ce livre, le plus réel intérêt pour l'histoire religieuse :

P. 1-2. — Légende relative à la fondation d'une chapelle élevée en commémoration de la protection miraculeuse des saints Job et Abraham accordée à un chevalier.

P. 2-3, 11-12. — Statues de la Vierge et des saints qui protestent contre le dédain où elles sont tenues et l'oubli où elles sont reléguées.

P. 3-7. — Sépultures miraculeuses.

P. 4-5. — Légende relative à la violation du repos du dimanche.

P. 9. — Invectives aux Saints qui n'accordent pas les requêtes qui leur sont adressées.

P. 13-15. — Le lapin, animal de présage.

P. 16-17. — Soustraction magique du beurre des voisins : on l'enlève par des charmes de l'herbe même des prés où il est contenu.

P. 19 et seq. — Superstitions qui se rapportent aux pratiques de magie sympathique.

P. 21-22. — La guérison des écrouelles.

P. 23 et seq. — Présages (salière renversée, glace brisée, bois qui gémit, etc.), actes et circonstances qui portent bonheur ou malheur (toucher un bossu, du fer, etc.), interprétation des rêves.

P. 30-50. — Les jeteurs de sort (détails intéressants d'ordre psychologique et psycho-pathologique).

P. 51-68. — Cantiques, prières et formules d'incantation et de préservation (contre le tonnerre, etc.).

P. 68-70. — La légende du Christ, de la pie, du corbeau et du rouge-gorge.

P. 122 et seq. — Action des phases de la lune sur les divers phénomènes naturels (bon exemple de la loi de l'action du semblable sur le semblable).

P. 157-171. — Les sorciers : les sabbats de sorciers ; les passants attardés qu'ils contraignent d'y prendre part, risques des contacts avec eux ; emploi des onctions de graisse de fœtus dans l'initiation à la sorcellerie.

P. 171-178. — Les loups-garous ; les femmes chattes.

P. 178-191. — Les lutins ; leur forme fréquemment animale.

P. 191-216. — Les animaux fantastiques (âmes de morts sous forme animale ou incarnées en des animaux ; hommes et femmes ensorcelés).

Rien de très neuf ni de très important dans le chapitre VI, sauf p. 226-27, la mention de la *tombe d'honneur* bénite spécialement lors des « missions » et destinée à la première personne de la commune qui meurt, la mission terminée, et de la *quenouillée* (p. 238-239) qu'on fait toucher à toutes les femmes pour les faire travailleuses ; p. 270-278, les *avènements* (ce sont les intersignes de Basse-Bretagne).

P. 288-302. — Les rites de l'enterrement et les autres cérémonies connexes ;

les repas funéraires. « A la mort de quelqu'un, on vide l'eau des vases dans la crainte que l'âme n'aille s'y noyer » (p. 290) ; les abeilles en deuil. Nécessité de faire disparaître à bref délai tout ce qui a appartenu à un mort ; vêtements, bestiaux, etc. (p. 299).

P. 302. *Ad finem.* — Les revenants ; les messes célébrées par un prêtre mort ou pour une assistance de morts ; les apparitions des morts ; les pénitences acceptées par les vivants pour les morts ; les âmes qui reviennent pour réparer ou expier les fautes qu'elles ont commises ; la *Chasse Artus* (p. 311-12).

Somme toute, et malgré les réserves que nous avons dû faire, le livre de M. Orain est un livre utile et qui rendra service.

L. Marillier.

REVUE DES PÉRIODIQUES

JUDAÏSME BIBLIQUE

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Leipzig, O. R. Reisland).

Friedrich Schiele. *War Israel in Aegypten? Und wie zog es in Kanaan ein?* 1898, p. 1-20. — A la première de ces questions l'auteur, en s'appuyant sur une argumentation très serrée, répond que Moïse a délivré son peuple de l'oppression d'Égypte avec le secours de Jahvé. Mais quel était ce peuple? Il était avant tout formé de la tribu de Lévi, qui était celle de Moïse, et des tribus de Ruben, Siméon, Juda, Issacar et Zabulon, ou du moins de plusieurs d'entre elles, parce que ces tribus sont censées être issues de la même mère, Léa, un nom qui a en outre une grande parenté avec celui de Lévi. Siméon est de plus présenté comme ayant subi le même sort que Lévi. Après l'affranchissement de ces tribus, opéré au nom de Jahvé, que Moïse avait appris à connaître au Sinaï, il les mit en rapport avec la confédération des tribus de cette région qui adoraient Jahvé et dont la principale était celle de Kaïn, à laquelle se rattachait le beau-père de Moïse. Puis il séjourna avec son peuple à l'oasis de Kadès et fit de là une invasion dans la Palestine par le sud, que nous trouvons en possession des adorateurs de Jahvé : Juda, Kaleb, Kaïn, Jerachmeel, Kenas et Othniel. Mais, dans cette invasion, les tribus de Lévi et de Siméon furent presque complètement anéanties, et cet échec empêcha le peuple de Jahvé de continuer à marcher en commun à la conquête du centre et du nord de la Palestine. Cette conquête fut opérée par les Hébreux qui venaient d'au delà du Jourdain. Et comme cette invasion plus récente s'est particulièrement gravée dans la mémoire de la postérité, on finit par croire que toutes les tribus israélites avaient pénétré en Canaan par l'est, après avoir contourné le pays d'Edom et de Moab. Ce n'est qu'en Canaan que les tribus qui avaient fait cette seconde invasion se donnèrent le nom d'Israël, qui fut combiné avec celui de Jacob, désignant originairement le héros d'une tribu cananéenne. De toutes les tribus du sud, la plus importante seulement, Juda, réussit à se rattacher à la souche de Jacob-Israël. Parmi les tribus transjordaniques, celle de Joseph envahit d'abord Canaan, s'empara de

la montagne d'Ephraïm et sut acquérir une grande puissance sur les deux rives du Jourdain. C'est pour cela que Joseph passe pour le fils que son père préférait et qu'on s'imaginait qu'il avait aussi été en Égypte avant ses frères et avait gagné la suprématie sur eux. On supposa finalement que tout Israël avait été en Égypte, bien que cela ne soit vrai que des tribus issues de Léa.

P. Volz, *Die Ehegeschichte Hoseas*, 1898, p. 321-335. — De nos jours, la plupart des exégètes partagent, sur le mariage du prophète Osée, le point de vue suivant : le prophète, dont la femme s'est livrée à l'infidélité conjugale, y voit la réalisation d'un dessein de Dieu, ayant pour but de lui ouvrir les yeux sur l'infidélité d'Israël envers Jahvé et d'éveiller en lui la vocation prophétique; cette expérience a inspiré la forme de la déclaration que nous lisons dans I, 2 de son livre; et comme Osée ne peut pas s'empêcher d'aimer l'infidèle épouse, il en conclut que Jahvé ne peut pas non plus cesser d'aimer son peuple infidèle. M. Volz soutient que cette conception n'est pas conforme aux textes bibliques; que le prophète avait le sentiment de sa vocation déjà en se mariant et qu'il présente son mariage avec une infidèle comme le résultat d'un ordre formel de Dieu; que ce mariage n'est donc pas seulement une révélation pour le prophète, mais un acte symbolique qui doit éclairer le peuple sur son infidélité envers Dieu, ce qui explique le mieux les noms significatifs donnés par Osée à ses enfants.

Theologisch Tijdschrift (Leiden, S. C. Van Doesburgh).

W. H. Kosters. *Strekking der Brieven in II Makk.*, I, 1-9 et I, 10, 18. 1898, p. 68-76. — M. Kosters, persuadé que le véritable but des deux lettres contenues dans le texte cité, n'a pas encore été expliqué d'une manière satisfaisante, cherche à fournir cette explication. D'après lui, les deux tendent à donner une signification nouvelle à la dédicace du temple instituée par Judas Maccabée, mais chacune à sa façon. Cela prouve qu'elles proviennent d'auteurs différents. La seconde de ces lettres, II *Macc.*, I, 10-II, 18, parle évidemment de la fête dont l'institution est racontée dans I *Macc.*, IV, 36-59. Les Juifs de la Palestine y engagent leurs coreligionnaires égyptiens à la célébrer également. Mais contrairement à ce qu'il faudrait attendre, ils ne leur donnent aucune explication à ce sujet et s'étendent par contre beaucoup sur la dédicace du second temple attribuée à Néhémie (II *Macc.*, I, 18-36). Il faut en conclure qu'ils ont voulu faire de la fête en question une commémoration de cette dédicace. C'est ce qui est confirmé par la suite de cette lettre. La première lettre, II *Macc.*, I, 1-9, veut également détacher de la purification du temple opérée par Judas Maccabée la fête de la dédicace et, dans ce but, elle fait dater l'institution de la fête d'une époque postérieure au temps de Judas.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, Ricker).

Georg Kerber. *Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbüchern*

aus Bar-Hebraeus gesammelt. 1898, p. 177-196. — Le nouvel article de M. Kerber est le pendant de celui qui a été mentionné dans cette *Revue*, t. XXXV, p. 271. Cette fois, nous avons devant nous une comparaison des textes des livres de Samuel, assez abondants, dispersés dans l'ouvrage de Bar-Hebraeus, avec les textes correspondants de la version des Septante.

Richard Klopfer. *Zur Quellenscheidung in Exod.* xix. 1898, p. 197-235. — Notre auteur se propose, dans cet article, plus que ne dit le titre; il cherche à y jeter plus de lumière sur le problème si ardu qui consiste à déterminer exactement quels éléments du récit biblique sur le séjour des Israélites près du Sinaï, doivent être rattachés à la source jéhoviste. Il étend donc ses recherches bien au delà d'*Exode* xix. Un premier résultat de notre étude concernant ce chapitre, c'est qu'il renfermerait plus de textes de la source sacerdotale qu'on ne l'a pensé jusqu'ici. Il faudrait, en effet, rattacher à celle-ci, dans l'ordre que voici : xix, 1, 2^{a}; (xxiv, 15^{b}, 16^{a}), xix, 20^{b}, 9^{a}, 21, 22, 25; (xxiv, 16^{b}-18). A la rédaction de JE combinés reviendraient : xix, 2^{b}, 10^{a}, 14^{b}; à la source jéhoviste seule, encore dans cet ordre : xix, 11, 15, 20^{a}, 18; xxxiv, 10^{a}, 14 et suiv.; xix, 7^{b}, 8; xxxiv, 1^{a}, 2, 3, 4^{b}, 5^{b}, 27, 28; xxxii, 1-6; xxxiv, 29^{a}; xxxii, 19^{b}-24, 30-34 : à la source élohiste seule : xix, 3^{a}, 10^{b}, 12, 13, 14^{a}, 16, 17, 19; xx, 18-21, 1-17; xxiv, 3; xix, 9^{b}; xxiv, 4^{a}, 5, 6, 8, 12, 13; (suit le Livre de l'Alliance); xxxii, 15-19^{a}, 25-29. — Quelques distinctions trop subtiles pour être reproduites ici, ont été passées sous silence.

Ed. König. *Syntactische Excurse zum Alten Testament*. 1898, p. 239-251. — Cette étude cherche à fixer la prononciation et le sens exacts de l'expression hébraïque *eín*, renfermée dans I *Sam.*, xxi, 9, et de celle de *veromam*, qui se trouve dans *Ps.* lxvi, 17.

Georg Beer, *Textkritische Studien zum Buche Job*. 1898, p. 257-286. — Notre article forme la fin de deux autres déjà mentionnés dans cette *Revue* (t. XXXV, p. 271, et t. XXXVI, p. 460). Il embrasse le livre de *Job* depuis le chapitre xxxi jusqu'à la fin. Le tout se termine par l'observation que ce travail de comparaison des vieux manuscrits de la traduction de Job faite par Jérôme d'après la version des Septante, doit être considéré comme une simple œuvre préparatoire, ayant seulement pour but d'aider à reconstruire le texte grec du livre de *Job* antérieur à Origène. L'auteur pense que, pour en tirer aussi quelques conclusions sur l'histoire de la version des Septante en général, il faut préalablement élucider d'autres questions se rapportant à ce sujet. Dès maintenant, il croit pouvoir affirmer que la valeur de la traduction de Jérôme et les mérites de ce dernier sur ce point ont été exagérés.

B. Jacob. *Miscellen zu Exegese, Grammatik und Lexicon*. 1898, p. 287-299. — Les observations exégétiques, grammaticales et lexicologiques de M. Jacob se rapportent principalement aux textes suivants : *Ex.*, vii, 25; *Esd.*, iv, 10 s.; I *Chron.*, ix, 25; *Ps.* lviii, 9; cii, 8; iii, 10; *Ex.*, ix, 14 s.

Eduard Meyer. *Zur Rechtfertigung*. 1898, p. 339-344. — Notre auteur cherche

à se justifier à un triple point de vue. Contre Kittel il soutient qu'il a fixé avec raison la date de la prise de Babylone par Cyrus au 16 tischri ou 12 octobre 539; contre Löhr, qu'il y a positivement des parsismes dans les documents araméens d'*Esd.*, IV-VI, et que l'identification de Scheschbazar et de Schenazar, proposée par lui, est réellement fondée.

Georg Beer. *Bemerkungen zu Jes.* XI, *1-8*. 1898, p. 345-347. — M. Beer propose une série de modifications au texte hébreu en question et cherche à les justifier en partant des plus anciennes versions de la Bible.

Eberhard Baumann. *Die Verwendbarkeit der Peschito zum Buche Hiob für die Textkritik*. 1898, p. 305-338, et 1899, p. 15-95. — L'auteur de ces articles veut contribuer, pour sa part, à corriger le texte de la Bible hébraïque, en comparant celui-ci avec la vieille version syriaque. Il entreprend ce travail pour le livre de Job, parce que le texte de ce livre laisse surtout beaucoup à désirer. Dans les deux articles parus, il étudie successivement l'état du texte de la Peschito touchant notre livre et le caractère de la traduction. La suite de cette savante étude ne paraîtra que plus tard.

Samuel Krauss. *Die Zahl der biblischen Völkerschaften*. 1899, p. 1-14. — Dans la littérature juive traditionnelle, on admet généralement comme un axiome que, d'après la Bible, il y a sur la terre 70 peuples. On se base pour cela sur *Genèse* X. La nomenclature de ces peuples, telle que les rabbins l'ont conçue, nous a été conservée dans le compendium talmudique *Halachoth Gedoloth*, qui date du VIIIe siècle de notre ère. M. Krauss donne une traduction de cette nomenclature et montre en outre que les docteurs de l'Église fixaient généralement le nombre des peuples à 72, en se laissant probablement guider par Bérose. Du nombre des peuples on a conclu qu'il y avait autant de langues différentes et, chose plus curieuse, autant de manières d'interpréter la Loi ou les livres bibliques en général.

Adolf Büchler. *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*. 1899, p. 96-133. — Bien que cette question ait souvent été examinée, M. Büchler croit devoir la reprendre. Il se propose surtout de rechercher quels instruments de musique furent employés au temple, d'après la source des *Chroniques*, et combien en furent ajoutés à l'époque où celles-ci furent composées; puis quel rôle jouèrent l'orchestre et le chant au culte du temple; enfin quelle fut l'attitude des fidèles pendant la musique et le chant. Il considère d'abord ce que le Chroniste nous dit des musiciens du sanctuaire et arrive à la conclusion qu'il avait à sa disposition une source écrite autre que les livres de *Samuel* et des *Rois*; que l'auteur de cette source avait surtout porté son attention sur le temple et les sacrifices qui y furent offerts par les rois; que les lévites, auxquels le Chroniste s'intéressait vivement, n'y brillaient que par leur absence; que celui-ci s'appliqua, par conséquent, à combler cette lacune, en associant, partout où c'était possible, des lévites aux prêtres, surtout des lévites musiciens et des chantres. Il semble même qu'il leur ait assigné un rôle exagéré, qui ne concorde nullement avec l'usage réel de son temps. Les traces de la source écrite dont

il vient d'être question se retrouvent dans le livre d'*Esdras* et celui de *Néhémie*, et le Chroniste s'en servit là comme dans les parties précédentes de son ouvrage. Cette source était évidemment l'Histoire des rois d'Israël et de Juda souvent citée dans les *Chroniques*. Comme elle ne parlait nullement des lévites et guère de la musique du temple, c'est le Chroniste qui a intercalé toutes les données sur le chant et la musique du sanctuaire; c'est lui qui présente partout les fils d'Asaph comme les représentants de la musique sacrée. — La suite de cette étude intéressante ne paraîtra que plus tard.

T. K. Cheyne. *On Ps.* LXVIII, *28, 31*. 1899, p. 156-157. — M. Cheyne veut, par ces lignes, contribuer à faciliter l'interprétation de ces textes et du contexte.

Erich Klostermann. *Eine alte Rollenverteilung zum Hohenliede*. 1899 p. 158-162. — On sait que déjà dans certains manuscrits grecs et latins du *Cantique des Cantiques*, les différentes parties du poème sont distribuées en rôles. M. Klostermann reproduit une division de ce genre, particulièrement originale, d'un manuscrit grec, en y apportant les corrections qui lui semblent nécessaires.

Th. W. Riedel. *Zur Redaktion des Psalters*. 1899, p. 169-172. — D'après notre auteur, les deux derniers versets du *Psaume* CVI sont une addition rédactionnelle, les *Psaumes* CV-CVII ayant primitivement formé un seul tout bien suivi. L'addition en question, qui doit marquer la fin du quatrième livre du Psautier, a donc été faite pour une raison purement extérieure. Cette raison a sans doute été que le milieu entre *Psaume* XC et la fin du Psautier se trouvait juste à la fin de *Psaume* CVI. Et comme, d'un autre côté, le cinquième livre du Psautier est une fois plus étendu que le quatrième, le rédacteur auquel est due la division en question ne peut pas avoir connu le dernier livre tout entier. Celui-ci s'arrêtait probablement au *Psaume* CXXXV, qui se termine par une doxologie et forme très bien la fin d'un recueil. Et la fin du *Psaume* CVI occupe juste le milieu des *Psaumes* XC-CXXXV, si nous faisons abstraction du *Psaume* CXIX, ajouté après coup.

Siegmund Fraenkel. *Zum Buche Esra*. 1899, p. 178-180. — Ces quelques pages sont une critique d'une partie de celles d'Édouard Meyer mentionnées plus haut. Elles proposent en outre une nouvelle interprétation d'une expression difficile d'*Esd*. IV, 12.

C. Piepenbring.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès internationaux des Orientalistes. — Le douzième Congrès se réunira prochainement à Rome, du 1er au 12 octobre 1899, par anticipation sur sa périodicité régulière et pour ne pas faire coïncider la session de Rome avec l'Exposition de Paris en 1900. Le Congrès international d'histoire des religions dont plusieurs sections sont exclusivement du domaine des orientalistes, sera en 1900 comme un succédané parisien du Congrès des orientalistes.

Tandis que la session de Rome approche rapidement et s'annonce déjà comme une session bien fréquentée, nous commençons à recevoir les *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes* imprimés par l'Imprimerie nationale et publiés chez l'éditeur E. Leroux. Nous avons sous les yeux le premier volume, qui renferme des mémoires relatifs aux langues et à l'archéologie de l'Extrême-Orient. Quelques-uns de ces mémoires présentent un grand intérêt pour l'historien des religions. Voici une *Note sur un manuscrit Mosso*, par M. *Ch.-E. Bonin*, vice-résident de France en Indo-Chine : les Mossos sont une population, vraisemblablement d'origine tibétaine, établie sur les confins de la Chine et du Tibet, entre le Cambodge et le fleuve Bleu, dans la préfecture chinoise de Li-Kiang ; ils sont officiellement bouddhistes, mais ils ont gardé une grande confiance en des prêtres ou sorciers nommés Tong-pa qui représentent leur religion primitive. Le manuscrit présenté par M. Bonin est le principal rituel de ces Tong-pa. Il le croit plus ancien que les rares spécimens connus jusqu'ici en Europe d'écriture mosso, parce qu'on n'y trouve pas d'emprunts à l'écriture des Lolos ou des anciens Chinois, mais uniquement des caractères hiéroglyphiques. Il donne un essai de traduction d'une page de ce document, sur lequel il appelle l'attention des orientalistes.

M. *C. de Harlez* étudie le *Gan-Shi-Tang* ou *Lampe de la salle obscure*, un traité de morale taoïste, inconnu en Europe, mais assez répandu en Chine dans les classes populaires. C'est un amalgame de discours moraux et de leçons données par Wen-tchang-ti-Kiun, le dieu de la littérature et de la sagesse. Il y a là des détails très curieux sur les enfers souterrains, sur l'infanticide.

M. *Maurice Courant* a fourni des Notes sur les *Études coréennes et japonaises* dans lesquelles il passe en revue un grand nombre de publications spéciales

relatives à ces régions de l'Extrême-Orient, travail très utile pour ceux qui n'ont pas les moyens de se tenir au courant par eux-mêmes de ces matières de plus en plus actuelles pour notre monde européen.

M. *E. Aymonier* étudie *Le roi Yaçovarman* en se fondant sur les notes qu'il a publiées ici même (t. XXXVI, p. 20 et suiv.) et dans le « Journal asiatique ». M. *Masse* donne une *Notice sur le choléra d'après la légende annamite*, où nous apprenons que la terrible maladie est due à l'Armée des esprits en quête de nouvelles recrues et que le meilleur moyen de la conjurer est de se rendre favorables les esprits. M. *G. Dumoutier* a groupé une longue série de notes (135 pages) sous le titre *Études d'ethnographie religieuse annamite* (le culte du génie du pied unique, à l'usage des femmes stériles ; — l'envoûtement ; — les diverses sortes de sorciers ; — les cultes du tigre, des Trois-Mères ; — les âmes errantes ; — les diseurs de bonne aventure ; — les baguettes et les blocs divinatoires ; — incantations et exorcisme ; — totémisme ; — thériomorphose ; — zoolâtrie ; — la sorcellerie dans les mythes annamites ; — mythes ; — sacrifices humains ; — et beaucoup d'autres qu'il serait trop long de mentionner).

*
* *

Notre éminent collaborateur M. *René Basset* a continué la série de ses *Apocryphes éthiopiens traduits en français* par la traduction de l'*Apocalypse d'Esdras* qui forme le neuvième fascicule de la collection (Paris, Bibliothèque de la Haute Science, 10, rue Saint-Lazare). C'est l'écrit qui est connu sous le nom « Quatrième livre d'Esdras ». Dans la littérature éthiopienne il est, au contraire, appelé « Premier livre d'Esdras ». Il en existe, outre la version éthiopienne, une syriaque, deux arabes, deux arméniennes, une latine. Cette dernière forme à elle seule une classe particulière ; elle renferme quatre chapitres additionnels, deux au début (ch. I et II) qui sont postérieurs au corps même de l'Apocalypse et de date incertaine, deux à la fin (ch. XV et XVI) qui ont été composés vraisemblablement en 266 (cf. sur le texte latin : *The fourth book of Ezra*, par Bensly et James, dans *Texts and studies de Armitage Robinson*, t. III, fasc. 2). L'original a dû être grec.

Cette traduction française, où l'on trouve en note toutes les principales variantes des différentes versions, avec toute la précision qui est habituelle dans les travaux de M. Basset, sera la bienvenue dans notre littérature française, si pauvre en travaux scientifiques sur la littérature apocryphe. Comme dans les précédents fascicules M. Basset a mis en tête du petit volume une Introduction, où il passe en revue les travaux antérieurs dont l'Apocalypse d'Esdras a été l'objet et les principales questions qui ont été soulevées par les éditeurs ou les critiques. A ses yeux la Vision de l'Aigle (XI, v. 1 à XII, 38) fait partie intégrante du livre et permet d'en fixer la rédaction à l'avènement de Nerva, vers l'an 97. Les idées et les tendances dénotent que l'Apocalypse fut écrite par un

Juif alexandrin qui voulut imiter le livre de Daniel. Toutefois quelques retouches ont pu être faites au livre quand il fut adopté par les chrétiens.

L'unité de composition de cet apocryphe ne nous paraît pas aussi bien établie que l'affirme M. Basset. Sans aller aussi loin que M. Kabisch dans la dissection de l'Apocalypse d'Esdras, il nous semble que les raisons signalées par MM. Gutschmid et par M. E. de Faye dans son « Essai de critique sur les Apocalypses juives » en faveur de l'origine indépendante de la Vision de l'Aigle, sont très fortes. Il en est de même pour la Vision du Fils de l'homme. On ne voit pas bien comment le même auteur a pu concevoir une fin du monde par l'établissement du règne terrestre du Messie, suivant la conception juive, et une fin du monde par la récompense des justes dans le ciel. Le fait seul que l'écrit s'est enrichi plus tard à deux reprises différentes de deux chapitres qui appartiennent à d'autres temps et à un autre milieu que l'écrit principal, prouve qu'il n'y a rien que de très acceptable dans l'hypothèse que celui-ci a fort bien pu se constituer par la juxtaposition ou tout au moins l'incorporation de visions originairement distinctes. La littérature apocalyptique est un genre où l'imitation des modèles classiques et l'utilisation, par de nouveaux voyants, de visions déjà publiées semblent avoir été habituelles. La question mérite tout au moins d'être examinée de près en ce qui concerne l'Apocalypse d'Esdras, où les répétitions sont nombreuses et où l'on retrouve des conceptions très disparates.

***

A l'occasion du 80e anniversaire de M. Henri Weil, une partie de ses amis et de ses élèves lui ont dédié un volume composé de trente-neuf mémoires, qui a été publié chez Fontemoing sous le titre : *Mélanges Henri Weil* (1 vol. de 465 p.). Ce volume, dans son ensemble, est vraiment digne du savant aimable et distingué que l'on a voulu honorer ainsi. L'histoire des religions y a sa place dans les contributions suivantes : Note sur un fragment des *Daedala* de Plutarque, par M. Decharme ; — Le culte de Zeus à Didymes, la *Boégia*, par M. Haussoullier ; — Les *Eleusiniens* d'Aeschyle et l'institution du discours funèbre à Athènes, par M. Hauvette ; — Apollon Spodios, par M. Holleaux ; — Les offrandes delphiques des fils de Deinoménès et l'épigramme de Simonide, par M. Homolle ; — Bacchylidea, par M. Jebb ; — L'aventure de Zeus et de Léda, d'après un fragment inédit des papyrus de Genève, par M. Nicole ; — Inventaire du Trésor et de la Bibliothèque du monastère de Stroumnitza, par M. Omont ; — Hérodote et l'Orient antique, par M. Oppert ; — Sur le *Logos parainetikos* attribué à Justin, par M. Puech.

***

Le livre de M. *Ed. Grimard*, *Une échappée sur l'infini, vivre, mourir, revivre*, publié par l'éditeur Leymarie (42, rue Saint-Jacques) échappe entièrement à

la compétence de la *Revue de l'Histoire des Religions.* C'est une glorification du spiritisme moderne par un disciple enthousiaste qui enseigne la philosophie nouvelle : la double idée d'involution et d'évolution embrassant tout dans un panthéisme grandiose, etc., et où les révélations des tables tournantes sont étrangement mêlées aux expériences de la Société de recherches psychiques de Londres ou de la Société de psychologie physiologique Paris.

J. R.

⁂

M. Felipe Senillosa, sous ce titre *Evolution de l'âme et de la Société* vient de faire paraître chez Chamuel (5, rue de Savoie) un habile et éloquent plaidoyer, tout vibrant d'émotion, en faveur de la doctrine de la pluralité d'existences des âmes et du socialisme chrétien (1 vol. in-16 de 271 pages, traduit de l'espagnol par Alfred Ebelot). Pour M. S., dès que l'humanité a réussi à dégager sa pensée religieuse des premiers balbutiements de l'animisme et du fetichisme, elle a naturellement tendu vers le monothéisme et l'affirmation de l'immortalité de l'âme et de sa perfectibilité indéfinie; c'est là le fonds commun de toutes les religions historiques, c'est à cela qu'elles se réduisent une fois débarrassées de toutes les adjonctions parasites qui sont l'œuvre à la fois des clergés et de l'imagination populaire. Une religion, une foi est nécessaire à l'humanité; cette foi qui éclaire et réchauffe, elle ne la peut plus trouver dans le catholicisme, en lutte contre les aspirations économiques de la classe qui travaille et qui souffre, allié de tous les puissants, défenseur de dogmes surannés que la raison ne saurait accepter. Le protestantisme est une impuissante transaction entre la doctrine évangélique et le catholicisme traditionnel. Le matérialisme conduirait la société à sa propre ruine, elle ne peut vivre que du dévouement de tous ses membres et ce dévouement n'est plus guère possible à ceux qui ont cessé de croire à l'existence de l'âme et à sa survie. Mais on ne peut plus se contenter, de notre temps, d'affirmations; il faut prouver et c'est à la méthode positive et expérimentale qu'on empruntera ses procédés pour établir la légitimité de la thèse spiritualiste. Les expériences des de Rochas, des Baraduc, des Crookes, etc., établissent, d'après M. S., l'existence de l'âme, et la nécessité de l'égalité originelle des âmes; leur inégalité de fait contraint d'admettre la pluralité de leurs existences, elles se sont faites elles-mêmes bonnes ou mauvaises, telles qu'elles nous apparaissent. Le passage le plus intéressant du livre pour un historien des religions, c'est celui où l'auteur s'efforce de démontrer à l'aide de textes du quatrième Évangile que Jésus a enseigné la doctrine de la préexistence et de la réincarnation des âmes (p. 216-224).

⁂

Le second volume de l'*Année sociologique*, que dirige avec tant du sûreté et

de science, M. Émile Durkheim, vient de paraître : il renferme, avec l'analyse des travaux de sociologie parus du 1er juillet 1897 au 30 juin 1898, deux importants mémoires sur lesquels nous reviendrons dans l'une de nos prochaines livraisons : l'un de M. M. H. Hubert et M. Mauss sur *La nature et la fonction du sacrifice*, l'autre de M. E. Durkheim, lui-même, sur *La définition des phénomènes religieux*. Une très large place a été faite dans les analyses aux livres, aux articles et aux mémoires qui se rapportent à la science des religions. Voici les principales divisions de cette section de *l'Année sociologique* (p. 187-287) : I. Traités généraux, méthode (*M. Mauss*); II. Religions primitives en général (*M. Mauss*); III. Magie, sorcellerie et superstitions populaires (*M. Mauss et H. Hubert*); IV. Croyances et rites relatifs aux morts (*H. Hubert et M. Mauss*); V. Cultes en général, plus spécialement agraires (*E. Durkheim, M. Hubert et M. Mauss*); VI. Mythes, légendes et croyances populaires (*M. Mauss et H. Hubert*); VII. Le rituel (sacrifices, prières, mystères, etc.) (*M. Mauss et H. Hubert*); VIII. Des institutions monacales et ascétiques (*M. Mauss et H. Hubert*); IX. Études diverses sur les grandes religions (*M. Mauss, I. Lévy et H. Hubert*). Chaque division renferme des analyses développées des travaux les plus importants, analyses critiques le plus souvent, et des notices bibliographiques, qui contiennent, elles aussi, une appréciation sommaire du livre ou de l'article. Ce volume de l'*Année sociologique* nous semble supérieur encore au précédent, et constitue un très précieux instrument de travail.

L. M.

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 3 février* 1899 : M. l'abbé *Duchesne* envoie de Rome des renseignements sur les fouilles du *Forum*. Devant le temple de César on a trouvé une base sur laquelle on croit que fut dressée la colonne en l'honneur de César, sur l'emplacement où son corps avait été brûlé. Derrière l'arc de Sévère on croit avoir trouvé le tombeau de Romulus mentionné par Festus, mais cette assertion est vivement contestée par d'autres érudits.

— *Séance du 10 février* : M. *E. Guimet* présente des *étoffes antiques* recueillies dans les tombeaux d'Arsinoé, des coussins de tête que l'on peut dater d'après les coiffures des masques de plâtre conformes aux modes qui se suivirent d'Adrien à Septime Sévère; des soieries fines, de fabrication plus ancienne que les costumes auxquels elles étaient fixées; des étoffes coptes plus grossières et vraisemblablement postérieures aux costumes byzantins.

M. *Clermont-Ganneau* étudie un ancien cachet phénicien, trouvé par le Dr Lortet, doyen de la Faculté de médecine de Lyon, à Aphka près des sources de l'Adonis. Il se fonde sur l'analyse du nom gravé sur ce cachet, *Milk-Yaazor* = « que le dieu Moloch soit secourable », pour proposer une interprétation analogue des noms propres de même formation qui se trouvent dans la Bible, tels que Eliezer, qu'il faut peut être vocaliser El-Yaazor.

— *Séance du 24 février* : M. *de Mély* complète ses communications antérieures sur la distribution des épines de la *sainte couronne*. Les textes qu'il a compulsés n'en mentionnent pas moins de 560. Il y a eu trois centres de distribution : Jérusalem, Constantinople et Paris. Il n'y en a pas moins de 69 qui ont été offertes par les rois de France à des princes, des églises ou des abbayes!

— *Séance du mars* : M. *Dissard*, conservateur du Musée de Lyon, annonce la découverte, dans le quartier Saint-Paul, d'une inscription déjà partiellement connue par une transcription de Gabriel Symeoni (*C. I. L.*, XIII, n° 1676; cfr. n° 2940). C'est un fragment du monument élevé en l'honneur de *Sex. Julius Thermianus*, prêtre de Rome et d'Auguste, dans l'enceinte de l'assemblée des trois provinces de Gaule. Il nous apprend que Thermianus était fils de Sextilianus.

— *Séance du 3 mars* : M. *Maspero* présente la photographie de ce qui reste des colosses retrouvés à Alexandrie, dans l'ancien faubourg d'Eleusis, il y a déjà une trentaines d'années : deux mains serrées, d'une part, et, d'autre part, une tête de reine ptolémaïque avec coiffure isiaque. Ce sont vraisemblablement es débris des statues d'*Antoine* et de *Cléopâtre*, en Osiris et Isis, érigées devant le temple de Déméter et de Proserpine. Les fragments du colosse masculin ont été recouverts par le remblai de la voie ferrée. La tête de la statue de femme a été moulée et semble être un portrait de la célèbre reine.

M. l'abbé *Thédenat* complète les renseignements déjà donnés par M. l'abbé Duchesne sur les fouilles et travaux de restauration du *Forum* (voir séance du 3 février). A noter, dans le temple de Vesta, la découverte d'un sol antique, à 2 mètres de profondeur, avec des substructions et une fosse; — dans le temple de César, la découverte de l'autel, derrière lequel s'ouvrait une porte donnant accès au sous-sol.

— *Séance du 10 mars* : M. *Gauckler* adresse un mémoire sur les fouilles qu'il dirige près des citernes de Bordj-Djedid, à proximité de la nécropole punique explorée par le P. Delattre. A travers les couches superposées qui correspondent aux diverses civilisations successives, M. Gauckler est parvenu à la partie la plus ancienne de la *cité carthaginoise*, où il a constaté les traces d'une civilision déjà avancée, mais encore tout asiatique et qui ne trahit guère d'influences occidentales.

— *Séance du 17 mars* : M. *Philippe Berger* présente de la part de M. Gauckler une *tabula devotionis*, trouvée dans un caveau funéraire à Carthage et antérieure à la conquête romaine. C'est une formule magique, en langue punique, tracée au stylet sur une lame de plomb, pour se concilier des divinités ou pour jeter un sort sur des ennemis, analogue aux formules magiques des gnostiques, mais beaucoup plus ancienne.

M. *Heuzey* fait ressortir le caractère extrêmement antique de certaines briques bombées et marquées simplement au pouce, puis d'autres d'une époque déjà plus avancée qui portent comme marque distinctive le cachet de la ville de

Sipourla, l'aigle à tête de lion. Les travaux de la mission américaine à Niffer ont confirmé les résultats acquis par les découvertes de M. de Sarzec.

— M. *Georges Poisson* envoie un mémoire tendant à établir l'origine étrusque du *calendrier de Coligny* (Ain).

— *Séance du 24 mars* : M. *Heuzey* étudie le moulage d'un fragment de coupe en onyx du musée de Constantinople, avec le nom d'Our-Nina. Il est parvenu à reconstituer une seconde coupe semblable, avec des fragments conservés au Louvre, au nom d'un scribe du contrôle des mesures de blé. Ces coupes, en forme d'écuelles plates modelées à la main, sont consacrées à la déesse de Sipourla, *Bau*. On rencontre en Égypte, dans les plus anciens dépôts antérieurs aux pyramides, des coupes du même type.

— *Séance du 29 mars* : M. *Foucart* donne une seconde lecture de son mémoire sur le personnel des *mystères d'Eleusis*, les hiérophantides, les prêtresses, les mystes et les mystagogues. Il a continué sa lecture dans la séance du 7 avril où il s'est occupé des cérémonie célébrées à Athènes pendant les premiers jours et des questions que ces cérémonies suggèrent (lecture continuée les 28 avril et 5 mai).

— *Séance du 14 avril* : M. *Georges Foucart*, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Bordeaux, établit la fidélité du récit que fait Hérodote (II, 43) de sa visite au *temple d'Amon* à Thèbes. Les statues de grands prêtres et les explications données par les prêtres sont la reproduction de ce que l'historien grec a vu et entendu à Thèbes. M. G. Foucart trouve la confirmation de sa thèse dans une inscription hiéroglyphique de Karnak. Il donne aussi une explication du jugement de Platon sur la prétendue immobilité de l'art égyptien.

Séance du 28 avril : Le P. *Lagrange* envoie les plans et des photographies de l'emplacement de la ville biblique de *Gezer*. Il n'a pas encore trouvé de nouvelles inscriptions analogues aux inscriptions hébraïques et grecques gravées sur le rocher, dont l'Académie s'est déjà occupée.

Le P. *De La Croix* rend compte des fouilles qu'il a faites à Saint-Maur de Glanfeuil (Maine-et-Loire). Il a retrouvé les substructions d'une série de monuments et, dans la chapelle Saint-Martin, à droite de l'autel, le sarcophage de saint Maur. Ces découvertes confirment la véracité de l'ancienne chronique sur la vie de *saint Maur* dont on avait contesté la valeur historique. Le P. De La Croix en déduit que la terre de Saint-Maur a bien été le berceau des Bénédictins de France.

— *Séance du 11 mai* : *M. Gsell* communique le résultat des fouilles qu'il a entreprises à Bénian, dans la province d'Oran, l'ancienne *Aluniliaria*, une des villes du limes maurétanien. Sous la conduite de M. Rouziès on a déblayé une *basilique chrétienne* du ve siècle, assez considérable, munie d'une enceinte défensive. Sous l'abside il y avait une crypte. Au fond de la crypte une *fenestella confessionis*. En face l'épitaphe suivante : *Mem(oria) Robb(a)e, sacr(a)e Dei (ancillae) germana(e) Honor(ati), (A)qu(a)esiren(sis) ep(i)s(cop)i, c(a)ede tradi-*

(torum) v(e)xata meruit dignitate(m) marturi(i) : vixit annis L et reddidit sp(iritu)m die VIII Kal(endas) apriles pro(vinciae) CCCXLV (= 434 apr. J.-C.). A cette époque la basilique appartenait donc aux donatistes et ils étaient persécutés par les catholiques. Mais elle dut passer ensuite aux catholiques, puisqu'une autre inscription mentionne un évêque qui repose *in fide et un(ita)te*.

— *Séance du 19 mai* : M. *Héron de Villefosse* communique un rapport détaillé du P. Delattre sur les *fouilles de Carthage* pendant le premier trimestre de 1899.

M. *Philippe Berger* présente une interprétation de la première ligne de l'inscription punique trouvée par M. Gauckler à Carthage (voir séance du 17 mars) : *Grande Hava, déesse, reine.* Hava signifie en hébreu : le souffle, la vie. M. Berger pense que ce mot désigne ici l'esprit du mort divinisé et en déduit que les Phéniciens avaient sur la survivance des esprits et la possibilité de les évoquer des croyances analogues à celles que révèle chez les Hébreux le récit biblique concernant Saül et la pythonisse d'Endor.

M. *Salomon Reinach* propose une explication de l'*amphidromie*, c'est-à-dire de la coutume grecque en vertu de laquelle quelques jours après la naissance de l'enfant, un homme le prenait dans ses bras et courait plusieurs fois autour de l'autel familial. Ce n'est ni un rite de purification, ni une initiation au culte de famille. La comparaison avec d'autres coutumes analogues des peuples primitifs autorise à y voir un rite inspiré par le désir de communiquer à l'enfant la faculté de se mouvoir, tout comme la couvade est inspirée par le désir de ne pas troubler le repos qui lui est nécessaire pendant les premiers jours de son existence. De la même manière chez les Esthoniens modernes le père court autour de l'église pendant le baptême de son enfant.

— *Séance du 26 mai* : M. l'abbé *Thédenat* fait connaître, d'après M. le professeur Gatti, que près du pavé noir où l'on a cru retrouver le *tombeau de Romulus* (voir séance du 3 février) on a trouvé des substructions très anciennes, des statuettes votives archaïques en terre cuite et en bronze, qui dénotent qu'il y avait là un lieu sacré très ancien.

M. *Clermont Ganneau* annonce que M. René Dussaud a relevé dans le Safa, au S. E. de Damas, plus de 400 *inscriptions safaitiques* et qu'au sud et à l'est de la montagne druze il a trouvé 120 inscriptions inédites dont plusieurs nabatéennes. Il a estampé une inscription de Bosra et confirmé ainsi la lecture qu'en avait déjà proposée M. Clermont-Ganneau qui y avait reconnu une dédicace au grand *Zeus de Safa*. M. Dussaud continue ses recherches.

ALLEMAGNE

M. *E. F. von der Goltz* a publié chez Hinrichs, à Leipzig, sous le titre de *Eine textkritische Arbeit des zehnten beszw. sechsten Jahrhunderts*, la collation d'un

manuscrit des Actes et des Épîtres qu'il a retrouvé au Mont Athos, dans le monastère de Saint-Athanase. Ce qui fait le grand intérêt de ce texte, c'est que les copistes auxquels il est dû ont manifestement cherché à reproduire le texte d'Origène. Il y a là un terme de comparaison très précieux. Le point le plus remarquable, c'est que le copiste a mis en marge de *Romains*, I, 7, que les mots ἐν Ῥώμῃ ne se trouvent ni dans le texte ni dans le Commentaire d'Origène, quoique la version latine dans laquelle nous lisons aujourd'hui ce commentaire les donne.

⁂

M. *G. Krüger*, professeur à l'Université de Giessen, a publié chez Ricker, à Giessen, une brochure de 30 p., in-12 intitulée : *Die neuen Funde auf dem Gebiete der aeltesten Kirchen geschichte* qui est très bien faite pour instruire rapidement ceux qui ne s'occupent pas spécialement de ces études, de la nature et de l'importance des documents de découverte récente qui ont enrichi notre connaissance de l'histoire ecclésiastique primitive.

Nous signalerons par la même occasion la brochure qu'il a publiée chez Mohr, à Fribourg en Brisgau, pour compléter et rectifier son excellent Manuel de la littérature chrétienne primitive, dont l'usage est devenu général parmi les étudiants. M. Krüger est aussi un des meilleurs collaborateurs de la troisième édition de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche* (l'ancienne Encyclopédie de Herzog). Il vient d'y insérer un article qui nous paraît très juste sur la *Gnose*.

Nous avons reçu la livraison finale du *Theologischer Jahresbericht* pour 1897, publié, en 1898, par les professeurs H. Holtzmann et G. Krüger, avec le concours de nombreux collaborateurs. Cette livraison contient l'index détaillé (100 p.) de toutes les publications mentionnées dans ce précieux recueil, qui constitue pour les études théologiques et pour l'histoire religieuse l'une des plus précieuses ressources bibliographiques.

⁂

M. *Richard Pietschmann* a publié dans la classe philologique-historique des « Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen » (séance du 28 janvier 1899) une notice sur deux fragments de parchemin copte qui ont été employés dans une reliure, d'où ils ont été extraits pour tomber entre les mains de P. de Lagarde (*Apophtegmata patrum boheirisch*). La veuve du savant professeur de Göttingen en a fait hommage à la Bibliothèque de l'Université. M. Pietschmann en reproduit le texte et le fait suivre d'une traduction. Ces fragments de vies de saints, au nombre de deux, et d'un intérêt médiocre, appartenaient à un recueil où les récits étaient groupés selon l'ordre des sujets traités et non selon l'ordre des saints.

HOLLANDE

Le professeur *J. J. M. de Groot* a publié dans les « Bydragen tot de taal-land en Volkenkunde van Nederlandsch Indië » (6e série, t. V) et en tirage à part une étude sur les métamorphoses de l'homme en tigre d'après les croyances populaires dans les colonies hollandaises et sur le continent asiatique oriental (*De Weertijger in onze kolonien en op het oostaziatische vasteland*). L'auteur qui a, sur la plupart de ses collègues en matière de croyances populaires chez les indigènes des Indes hollandaises, le grand avantage de connaître admirablement les superstitions de la Chine méridionale, a pu faire une étude comparée bien documentée des manifestations parallèles, dans les îles de la Sonde et sur le continent chinois, de la croyance commune au pouvoir qu'ont certains hommes de se transformer en tigres. Les conclusions de ce travail peuvent se résumer dans les propositions suivantes :

La métamorphose d'hommes en tigres résulte de maladie et de folie. On peut rendre ces tigres inoffensifs en les appelant par leur nom de manière à leur montrer qu'on les connaît. La faculté de se transformer en tigres est propre à certains groupes de personnes et à des habitants de certaines régions déterminées. D'autre part, des tigres peuvent se transformer en hommes. L'âme humaine, après la mort, peut devenir tigre. On peut se donner la forme d'un tigre à l'aide de formules magiques. La transformation peut être partielle et graduelle, ce qui montre qu'il ne s'agit pas de métempsychose. Elle peut être une punition infligée par une puissance supérieure. Ces tigres ne sont pas toujours hostiles aux hommes. Les populations ont le droit de se faire justice à elles-mêmes à l'égard des hommes-tigres. Toute blessure qui leur est faite se reconnaît à la blessure que porte la partie correspondante du corps humain. On peut du reste devenir tigre simplement en se recouvrant d'une peau de tigre ; en l'ôtant on redevient homme. Le tigre-homme chinois peut être un tigre ordinaire que possède l'âme d'un homme englouti par lui en qualité d'esclave ou de patron ; cette âme le pousse à de nouveaux meurtres d'êtres humains, et change d'autres hommes en tigres. L'homme-tigre dévore les cadavres et dévaste les cimetières.

*
* *

Notre collaborateur le Dr *L. Knappert* a publié chez van Gorcum, à Assen, une monographe sur les Lombards : *Bladzijden uit de beschavingsgeschiedenis der Langobarden* (gr. in-8 de 79 p.). Cette étude, solidement documentée comme celles auxquelles M. Knappert nous a habitués, porte spécialement sur la vie morale et religieuse des Lombards. S'inspirant d'un jugement émis par la *Revue de l'Histoire des Religions* sur la nécessité de joindre l'esprit philosophique à l'érudition et à la critique rigoureuse des faits, M. Knappert s'est efforcé de tracer un tableau synthétique de la vie des Lombards d'après leurs

mythes, leurs légendes, leurs lois et coutumes, leur morale et leur religion. Cet essai est très recommandable et témoigne, comme déjà ses articles dans le « Theologisch Tijdschrift » de 1897 sur le christianisme et le paganisme chez les Anglo-Saxons, d'une réelle aptitude pour l'enseignement de l'auteur qui ne saurait manquer de trouver un jour dans une des universités hollandaises la chaire qui lui convient. Nous signalons ce petit livre comme une excellente contribution à l'étude des mœurs et des croyances chez les Germains envahisseurs de l'empire déchu.

*
* *

La librairie Mohr, de Fribourg en Brisgau, vient de publier la traduction allemande de la remarquable leçon rectorale du professeur *G. Wildeboer*, de l'Université de Groningue, intitulée : *Jahvedienst en Volksreligie in Israel*, dont M. G. Dupont a rendu compte dans la Revue (t. XXXVIII, p. 398 à 400). La traduction, revue par l'auteur, sous le titre : *Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, a paru dans la « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte ».

Le même M. *Wildeboer* a publié chez J. Müller, à Amsterdam, un tirage à part d'un mémoire qui a paru dans les « Verslagen en Mededeelingen » (section des Lettres, 6e série, 3e volume) de l'Académie des Sciences de Hollande sur l'époque où fut composé le livre des Proverbes : *De tijdsbepaling van het Boek der Spreuken*. A la suite d'une étude critique de la langue et du contenu de ce recueil, M. W. est amené à conclure que le recueil des *Proverbes* attribués à Salomon a dû être constitué entre l'an 300 et l'an 250 par la réunion de collections de sentences quelque peu antérieures. Il défend ensuite cette opinion contre MM. Driver, en Angleterre, et Wolff von Baudissin, en Allemagne, qui continuent à reporter les principales parties du recueil avant l'exil, et contre M. Siegfried, de Iena, qui plaide pour une origine postérieure à l'époque tourmentée des Séleucides. Il faut observer, en effet, que l'auteur de l'*Ecclésiastique* ne semble pas encore connaître le livre des *Proverbes*.

J. R.

ERRATUM DU T. XXXIX

P. 367, l. 10, *au lieu de :* pays civilisés, *lire :* peuples non civilisés
P. 367, l. 15, *après* procure, *ajouter :* seulement
P. 368, l. 1, *au lieu de :* Huitzilapochtli, *lire :* Huitzilopochtli
P. 368, l. 19, *au lieu de :* Repas, *lire :* Repos
P. 371, l. 14, *au lieu de :* 15 avril, 1er mai, *lire :* avril et mai
P. 371, même ligne. *Après le mot* articles, *ajouter :* sur l'origine du totémisme

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTE-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs a l'islamisme
(analysés par *M. René Basset*)

§ II. Périodiques relatifs au judaisme biblique
(analysés par M. *C. Piepenbring*)

Le Gérant : E. Leroux.

Imp. Camis et Cie, Paris. — Section orientale A. Burdin, Angers.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTIÈME

Imp. Camis et Cie, Paris. — Section orientale A. Burdin, Angers

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

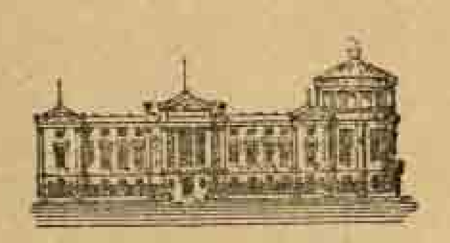
MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

VINGTIÈME ANNÉE

TOME QUARANTIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1899

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'IRAN[1]

II

L'ASCENSION AU CIEL DU PROPHÈTE MOHAMMED

On lit dans deux versets de la xviie sourate du Koran une allusion à une vision au cours de laquelle Allah aurait transporté le Prophète Mohammed de la mosquée de la Mecque à la grande mosquée de Jérusalem, celle qui est connue sous le nom de Mosquée d'Omar, سبحان الذى اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصا verset 1 : « Louange à Celui qui pendant une nuit a transporté son serviteur de la mosquée sainte à la mosquée la plus lointaine » et و ان قلنا لك انّ ربّك احاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الاّ فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن verset 61 : « Et Nous t'avons dit : Ton Seigneur environne les hommes et la vision que Nous t'avons montrée n'a été que pour troubler les hommes ainsi que l'arbre maudit (dont il est parlé) dans le Koran[2]. » Si l'on ne possédait que ces deux passages du

1) Voir *Revue*, t. XXXVIII, p. 26 et suiv.

2) C'est à cause de la présence, dans le premier de ces versets, du verbe اسرى que la xviie sourate du Koran porte le titre de *Sourate du voyage nocturne* سورة الاسرى ; elle est aussi nommée *Sourate des fils d'Israël* سورة بنى اسرايل.

livre sacré, le voyage nocturne de Mohammed resterait une légende fort obscure, mais les nombreux commentaires du Koran et les livres de Traditions (حديث) en parlent très longuement et en font l'un des miracles les plus surprenants de l'Islamisme. Il serait oiseux et inutile d'indiquer ici tous les ouvrages théologiques écrits en arabe ou en persan et même en turc, où il est traité avec quelques détails de l'ascension معراج du Prophète Mohammed, mais il est important de remarquer le changement fondamental que les commentateurs et les exégètes ont fait subir à la légende primitive. Dans le Koran, comme on vient de le voir, Mohammed est simplement transporté pendant une nuit de la Mecque à Jérusalem, et il a dans cette ville une vision sur laquelle le livre sacré ne donne aucun détail; il en est tout autrement dans les commentaires du Koran et les recueils de traditions, où la légende primitive, tout en étant conservée en grande partie, a reçu des additions qui en ont totalement changé le caractère.

Une nuit de Vendredi[1], Mahomet était allé coucher dans la maison d'Oumm-Hânî, la sœur de son gendre Ali, fils d'Abou Talib[2]. Le lendemain matin, à son réveil il raconta ce qui suit :

1) Ce récit est le résumé du livre ouïgour intitulé *Mirâdj-Nâmeh* معراج نامه qui a été publié par Pavet de Courteille en 1882. Comme tous les livres ouïgours, il est traduit du persan. « Sachez, y est-il dit, que cet ouvrage est nommé *Livre de l'Ascension*... nous l'avons traduit en langue turque du livre nommé la *Voie du Paradis* » (p. 1). Ce livre n'a d'ailleurs aucune valeur originale, et certainement, il n'aurait jamais été publié s'il n'avait pas été écrit en caractères ouïgours. Le *Mirâdj-Nâmeh* persan jouit d'une très grande vogue dans tout l'Islam et il a été traduit dans presque toutes les langues musulmanes, même dans des dialectes assez peu littéraires de l'Inde moderne, tels que le pandjabi. On trouvera en appendice la traduction de la partie d'un commentaire anonyme sur le Koran relative à l'Ascension de Mohammed. Les commentaires de Tabrizi, de Zamakhshari, l'abrégé du grand commentaire de Fakhr ed-Din Râzî par Shems ed-Din Abou Abd-Allah Mohammed ibn Abi-l Kasem ibn Abd es-Selam ibn Djamil el-Righi el-Tounisi n'y apportent pas grand' chose de nouveau, pas plus que le grand recueil de traditions de Termidi. C'est ce qui m'a déterminé à en donner une traduction dans le présent article.

2) Les Musulmans prétendent que cette tradition est rapportée par l'un des compagnons de Mohammed, nommé Malik, qui la tenait de la bouche même d'Oumm-Hânî.

« Sachez que cette nuit, Djibraïl et Mikhaïl (les deux archanges Gabriel et Michel) accompagnés tous les deux de 70.000 anges, sont venus me trouver, conduisant avec eux un animal nommé Borak براق sellé et bridé. Plus petit qu'un mulet, mais plus grand qu'un âne, son visage ressemblait à celui d'un être humain. Djibraïl marchant le premier me dit : « O Mohammed! Allah (qu'Il soit exalté!) a décidé que cette nuit tu monterais au Ciel pour y recevoir les grâces dont Il veut t'honorer. » Monté sur le cheval divin, le Prophète arriva en peu d'instants à Jérusalem, dans l'enceinte de la mosquée al-Aksa[1] où il fut reçu par les cent vingt-quatre mille prophètes ayant à leur tête Abraham, Moïse et Jésus-Christ. De la mosquée de Jérusalem, Mohammed, toujours conduit par les deux archanges, arriva successivement à la porte des sept cieux, où il fut accueilli avec les plus vives démonstrations de joie par les anges qui attendaient sa venue depuis l'éternité; le Prophète fut admis à se prosterner devant le trône d'Allah qui ordonna à l'ange Gabriel de le conduire dans le paradis, puis dans l'enfer. De l'enfer, le vol de la Borak ramena Mohammed aux pieds du trône d'Allah qui lui commanda de promettre aux justes les délices du paradis et aux pervers les supplices infernaux. Ce fut la dernière étape du Prophète dans le monde surnaturel, et le lendemain matin il se réveilla dans la maison d'Oumm-Hâni, comme si le voyage miraculeux qu'il venait d'accomplir n'eût été qu'un rêve désordonné[2].

1) La mosquée de Jérusalem est appelée *Mesdjid al-Aksa*, parce que, des mosquées des trois villes saintes, la Mecque, Médine et Jérusalem, c'est celle qui est la plus éloignée (cf. le nom géographique de المغرب الاقصا qui désigne la partie du Maroc qui est baignée par l'Atlantique, à côté d'المغرب الاوسط qui désigne l'Algérie). Elle est aussi appelée الحرم الشريف « le sanctuaire auguste ». La mosquée de la Mecque, étant la plus vénérable aux yeux des Musulmans, a reçu le nom de المسجد الحرام « la mosquée sacrée ». La mosquée d'Hébron qui jouit également d'une grande réputation de sainteté est nommée « mosquée de la Vérité » مسجد اليقين.

2) Démétrius Cydonius, un auteur byzantin peu connu et qu'on ne lit guère, dit à propos de l'Ascension de Mohammed dans son *Oratio contra Mahometem* : Ὁ δὲ Μωάμεθ ποιεῖται λόγον οὐδὲν κατὰ τὸ Ἀλκοράνον· καὶ ἄττα περὶ αὐτοῦ λέ-

Il est bien difficile, pour ne pas dire à peu près impossible, de savoir ce qu'il y a de vraiment original dans cette série de traditions, dont la première est attribuée à Malik, compagnon du Prophète, qui l'aurait tenue d'Oumm-Hânî elle-même. Ce qui est certain, c'est que l'on trouve dans le *Sahih* de Bokhârî, le plus célèbre des recueils de traditions musulmanes, deux autres récits non seulement différents de celui de Malik, mais qui même ne s'accordent pas entre eux, quoique étant tous les deux donnés comme les termes mêmes dans lesquels Mohammed s'exprimait en parlant de son ascension.

On lit dans le *Sahih*[1] : « *Louange à Celui qui a fait voyager de nuit son serviteur depuis la mosquée sainte jusqu'à la mosquée la plus lointaine*[2]. Yahya ibn Bakir nous a rapporté : El-Leis a raconté d'après Akil qui le raconte d'après Ibn-Shihab : Abou Salama a raconté d'après Abd er-Rahman : J'ai entendu Djaaber, fils d'Abd Allah, qui disait : J'ai entendu l'Envoyé d'Allah (qu'Allah prie sur lui et lui donne le salut!) dire : « Quand les Koreishites me traitèrent d'imposteur, je montai[3] sur la pierre (de la Kaaba) et Allah me montra Jérusalem : je commençai alors à les avertir de ses signes آيات et je la regardai[4]. »

On voit que ce récit diffère singulièrement de celui de Malik ; il y est tout simplement question d'une vision que le Prophète aurait eue à la Mecque, et dans laquelle il aurait *vu* Jérusalem et le Haram-el-Sherif. Le second ne l'est pas moins[5] : « Hodba, fils

γένοιτο, ἢ ἄτοπα, ἢ ἀδύνατά εἰσι καὶ ἀπευκτὰ, ὥσπερ τὸ τὴν σελήνην διαιρεθεῖσαν ἐπισκευάσαι· ἢ ἄχρηστα, ὥσπερ τὸ τὴν κάμηλον φθέγξασθαι· ἢ παντάπασι κεκρυμμένα · πολλὰ γὰρ ἔλεγεν ἑαυτὸν ποιεῖν ἐν κρυπτῷ καὶ νυκτὸς, ἃ τῆς ἡμέρας ἀπαιτούμενος δεικνύναι οὐκ εἶχεν · Ὅθεν αὐτῷ ἔλεγον. Φὴς ἀνέρχεσθαι εἰς τὸν οὐρανὸν νυκτὸς πρὸς τὸν Θεόν · ἀνάβηθι καὶ ἡμέρας ὁρώντων ἡμῶν, καὶ πιστεύσομεν. Migne, *Patrologie grecque*, tome CLIV, colonne 1140. Cf. Barthélemy d'Édesse, *Confutatio Agarenorum*, dans Migne, *Patrologie grecque*, tome CIV.

1) Édition lithographiée à Dehli en l'année 1272 de l'hégire (1856 de l'ère chrétienne), p. 404.

2) Traduction du premier verset de la xvii[e] sourate du Koran.

3) Litt. : « Je me tins ».

4) Ce récit se trouve répété dans des termes absolument identiques un peu plus loin.

5) *Sahih*, ibid., 404.

de Khaled, nous a rapporté : Katada nous a raconté d'après Anès ibn Malik qui rapportait les traditions d'après Malik ibn Saasaa, que le Prophète (qu'Allah prie sur lui et lui donne le salut!) leur a raconté ce qui suit au sujet de la nuit pendant laquelle il exécuta son voyage : « J'étais sur le mur (il disait quelquefois sur la Pierre elle-même) qui se trouve près du temple de la Kaaba, étendu par terre, quand quelqu'un vint vers moi qui me parla et j'entendis sa voix; il fendit ce qui se trouve entre ceci et ceci[1]. » Je dis à Djâroûd qui se trouvait alors à côté de moi : « Que veut-il dire par là? (Djâroûd me répondit) : depuis le creux de la gorge[2] jusqu'au bas ventre; je l'ai entendu dire également depuis le sternum[3] jusqu'au bas-ventre; il m'arracha le cœur, et ayant une tasse d'or pleine de foi ايمانا, mon cœur fut lavé, puis rempli[4] (de foi). On m'amena un animal plus petit qu'une mule et plus grand qu'un âne et tout blanc[5]. »

Ces deux passages du *Sahih* sont presque contradictoires et cependant, comme on le voit, ils sont tous les deux donnés

1) L'interlocuteur de Mohammed rapportant à la lettre les paroles du Prophète devait faire le même geste que lui. Voici le texte de cette phrase : فشقّ ما بين هذه الى هذه.

2) Le *Sahih* dit ثغرة نحره ; suivant Lane (*An Arabic-English Dictionary*, I, p. 339) ثغرة est la dépression qui se trouve à la partie supérieure de la poitrine, c'est-à-dire à la base du cou, mais d'après la même autorité ce mot signifie également le creux qui se trouve au milieu de نحر ; or نحر désigne la partie la plus élevée de la poitrine (Lane, *ibid.*, VIII, p. 2774, col. 2) ou même simplement la poitrine; on pourrait donc comprendre l'expression dont se sert le *Sahih* comme désignant le creux de l'estomac, mais je crois qu'il vaut mieux comprendre, comme le contexte l'indique d'ailleurs un peu plus loin le creux de la gorge.

3) Littéralement : « les poils du pubis ». D'après Lane (*ibid.*, VII, p. 2527, col. 2 et 3), *kiṣṣ* قصّ signifie le creux qui se trouve à la partie supérieure de la poitrine ou même le milieu de la poitrine, c'est-à-dire le sternum et la place qui est couverte de poils sur la poitrine.

4) حشى, litt. : farci, bourré.

5) Le reste de ce second récit du *Sahih* étant à peu de chose près identique à ce qui est raconté dans le *Mi'râdj-Nâmeh*, je crois inutile de le traduire.

comme représentant ce que le Prophète lui-même racontait de sa vision. On comprend d'ailleurs que dans le cas très probable où il savait fort bien qu'elle était une pure imagination de sa part, il en ait, à des époques différentes, donné des versions qui ne concordaient pas entre elles ; mais la bonne foi de Mohammed sur ce point, comme sur bien d'autres, n'a que très peu d'importance, pour quiconque n'est pas Musulman ; il serait beaucoup plus important de savoir si ces traditions, l'une d'entre elles au moins, n'ont pas été inventées après coup.

Je serais assez tenté de croire que la seconde, celle qui est rapportée par Hodba, fils de Khaled, est dans ce cas, et qu'en parlant de sa vision, Mahomet s'exprimait dans les termes mêmes qui nous ont été conservés par Yahya, fils de Bakir. Autrement dit, le voyage accompli par le Prophète dans les sept cieux, dans le paradis et dans l'enfer avec la Borak comme monture et l'ange Gabriel comme guide, ne serait qu'une addition postérieure au récit du Koran et de la tradition rapportée par Yahya, fils de Bakir. Le Koran ne parle en effet que du voyage nocturne à Jérusalem et des *signes* qu'Allah montra à son Envoyé ; il n'y est question ni de la Borak, ni des châtiments de l'enfer, ni des jouissances du paradis ; il est difficile d'expliquer comment, si Mohammed prétendait réellement en avoir été témoin, il n'ait pas dit expressément dans un des passages du Koran où il menace les infidèles des tourments de la Géhenne, qu'il les avait vus, et qu'il ne les décrive pas pour épouvanter ses ennemis. Il ne se serait évidemment pas privé ainsi d'un argument irrésistible auquel il n'y aurait rien eu à répliquer, et dont l'influence aurait été considérable sur une partie au moins de son auditoire, celle qui croyait fermement à la réalité de sa mission.

Il n'est pas sans intérêt de rechercher d'où provient le récit de l'Ascension de Mohammed, et à quelle démonologie a été empruntée la Borak qui lui sert de monture dans son voyage à travers les sept cieux. A priori la source de l'Ascension peut se trouver dans la légende chrétienne ou iranienne, dans le Sabéisme ou dans le Talmud.

Le Christianisme est à écarter immédiatement, car on n'y trouve

rien qui ressemble à l'étrange vision du Prophète ; d'ailleurs il est bien certain que, malgré certaines allégations qui se produisirent au Moyen-Age et dont on devine aisément la cause, l'influence du Christianisme sur l'Islam fut des plus médiocres. L'auteur de l'*Imago Mundi*, Jacob de Aqui, raconte qu'un moine chrétien nommé Nicolas reçut une grave injure de Rome, et qu'il ne chercha plus qu'à se venger de cet affront par n'importe quel moyen; il abandonna immédiatement la foi chrétienne, et se rendit en Perse où il acquit en peu de temps un grand renom de sagesse ; il aurait été ensuite l'éducateur de Mohammed [1]. Si invraisemblable soit elle, cette légende a une tout autre valeur que le stupide conte d'après lequel ce serait un moine chrétien, un nommé Bahira, ou Boheira, qui serait l'auteur du Koran ; il est tellement absurde que ce serait du temps bien perdu que de s'attacher à le discuter. Je ne crois nullement à l'assertion de l'auteur de l'*Imago Mundi*, mais ce qu'il y a de très curieux, c'est qu'avant d'être l'éducateur de Mohammed, le moine Nicolas se rend en Perse, où il s'occupe de questions théologiques dans lesquelles il passe bientôt maître, et que par conséquent la doctrine qu'il enseigne au Prophète de l'Islâm est fortement teintée d'idées iraniennes. On va bientôt voir qu'en effet, le Mazdéisme iranien a influé considérablement sur la formation de l'Islamisme, mais si cette influence est un fait historique qu'il est impossible de nier, on se demande comment Jacob de Aqui ou d'autres écrivains antérieurs à lui la devinèrent, à une époque où la religion de la Perse sassanide était peu connue en Occident [2]. En tout

1) A. d'Ancona, *Il Tesoro de Brunetto Latini* dans les *Atti della Reale Academia dei Lincei*, 1888 (*Classe di scienze morali, storiche e filologice*, vol. IV, p. 215).

2) Cette religion était peut-être plus connue, au moins en Italie, qu'on ne serait tenté de se l'imaginer; un fait certain, c'est que la *Divina Comédia* de Dante doit beaucoup à la légende orientale de l'Ascension; il est bien difficile d'admettre qu'une similitude aussi profonde entre des récits si éloignés dans l'espace soit due à un simple hasard. Je me réserve d'exposer plus tard comment la légende mazdéenne s'est transportée en Italie; il faut bien remarquer d'ailleurs que la lecture des auteurs grecs et latins fournit de nombreux renseignements sur la religion de l'Iran, et que les ouvrages des Pères de l'É-

cas, ils cherchèrent à l'expliquer en admettant qu'un renégat chrétien se mit un jour à l'école des Mages, adorateurs du feu et du soleil.

On trouve dans la légende néo-hébraïque le récit d'une ascension au cours de laquelle Moïse s'entretint avec Jéhovah, et qui rappelle, par certains côtés, celle de Mohammed; il ne faut évidemment y voir qu'un emprunt au Mazdéisme, car il est bien certain que cette légende n'est point juive ; on n'en trouve, en effet, aucune trace dans la Bible, et bien que nous soyons loin de posséder tous les textes qui auraient dû faire partie de ce livre sacré, on peut affirmer, sans crainte de beaucoup exagérer, que l'on n'y sent point l'inspiration sémitique et qu'elle détonne au milieu de la légende biblique[1]; la seule ascension de Moïse consiste dans les entretiens qu'il eut avec Jéhovah sur la cime du Sinaï ; elle n'est nullement miraculeuse, et un fait tangible prouve son existence, la remise par Dieu des tables de la Loi à son Prophète. Il n'y a là rien qui puisse se comparer au *Miradj* du fils d'Abd Allah.

Le Sabéisme n'est point assez connu pour qu'il soit possible de distinguer si la légende, certainement étrangère à l'Islam, de l'Ascension de Mohammed, lui a été empruntée ; c'est, à la rigueur, possible, mais, même dans ce cas, ce fait n'expliquerait rien et ne

glise fourmillent d'allusions souvent extrêmement curieuses à l'état religieux de l'Iran sous le règne des Sassanides; en tous cas, cette source ne devait pas être la seule. Malgré quelques négations trop absolues, et qui sentent fort le paradoxe à effet, il est incontestable que les légendes et les fables orientales se sont répandues de bonne heure en Europe ; ce n'est peut-être pas parce que l'on ignore à peu près jusqu'ici comment elles y sont venues qu'il faut nier un fait évident.

1) On lit la phrase suivante dans un passage du traité Aboda Zara (3 *b*) dans Mayer Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création par le Gaon Saadya du Fayyoum*. Paris, Bouillon, 1891, page 19 de la traduction française, note 2 :

הקב יהוה. רוכב על כרוב קל שלו ושם בשמונה עשר אלף עולמות

« Jéhovah monte sur son chérubin léger et plane dans dix-huit mille mondes, » mais avant de la rapprocher de la légende de l'Ascension de Mahomet, il faudrait commencer par déterminer quelle est la source de cette légende qui n'est point biblique et qui par conséquent est, suivant toutes les probabilités, d'origine étrangère.

ferait que reculer un peu la solution du problème : la religion des Sabéens ou Mandéens est un mélange, ou plutôt un syncrétisme, dans lequel sont venus se fondre à différentes époques une foule d'éléments différents et hétérogènes [1], dont les principaux sont les croyances babyloniennes et la démonologie mazdéenne. Dans ces conditions, on serait amené à rechercher si la légende de l'Ascension est babylonienne ou iranienne. Il est douteux qu'elle ait pris naissance en Chaldée, les population sémitiques qui habitèrent depuis une époque qui se perd dans la nuit d'un passé bien obscur, la grande plaine qui est arrosée par l'Euphrate et le Tigre, n'avaient pas plus de dispositions que les Hébreux ou les Arabes, pour créer une légende aussi bizarre, et je ne sache pas que rien dans les textes religieux cunéiformes [2] fasse allusion à une ascension quelconque. Le voyage d'Ishtar au ciel et à travers l'enfer répond à une conception toute différente, aussi barbare que la légende du *Mîradj* est délicate et raffinée ; de plus, la grande déesse de la guerre n'a besoin d'aucune monture pour aller trouver son père Anou et la souveraine de l'enfer, elle y va tout simplement à pied.

Il s'ensuit donc que c'est dans le Mazdéisme iranien qu'il faut chercher l'origine de la légende de l'Ascension du Prophète Mohammed au ciel et de son voyage à travers le paradis et l'enfer.

On trouve dans le Mazdéisme le récit de plusieurs visions surnaturelles destinées à dévoiler aux hommes les secrets du monde céleste et ceux du monde infernal.

La Perse a été de tout temps la terre promise des révolutions religieuses et la patrie des sectes d'illuminés et de mystiques qui, à force de s'enivrer de narcotiques et de s'absorber dans une contemplation indéfinie, s'exaltent ou se dérèglent l'imagination, et en arrivent à écrire des choses telles qu'on se demande com-

1) Voir sur ce point *Revue de l'Histoire des Religions*, année 1898 (compte rendu du *Livre des Merveilles* traduit par C. de Vaux).

2) Soit ceux donnés par le major-général Sir Henry Rawlinson, *Inscriptions of Western Asia*, soit ceux qui ont été publiés en très grand nombre dans ces dernières années, en Angleterre, en Amérique et en Allemagne.

ment un cerveau humain a pu les penser. La vision la plus anciennement connue en Europe est celle d'Arda-Viraf, et plusieurs traductions successives lui ont valu de conserver ce rang [1]. Il est raconté dans cet ouvrage qu'après l'invasion d'Alexandre le Grand dans la terre d'Iran, la croyance en la foi mazdéenne alla s'affaiblissant de plus en plus, et que les doctrines hétérodoxes se multiplièrent au point de mettre en danger l'existence même de la religion nationale. Les cinq siècles qui devaient s'écouler entre la chute du dernier Achéménide et l'avènement du premier Sassanide furent une période d'anarchie religieuse aussi bien que de désorganisation politique. L'avènement d'Ardeshir fut le signal d'une violente réaction contre la politique équivoque des Arsacides et contre leur indifférence religieuse; le Roi des Rois ne recula devant rien pour faire aboutir ses réformes, et sa main de fer pesa lourdement sur tout ce qui faisait obstacle à ses projets; néanmoins il semble que la tâche fut trop vaste pour lui, puisque, lassé de cette lutte sans fin, il renonça au trône en faveur de son fils Shâpoûr qui consacra définitivement le Mazdéisme avestique comme religion d'état. Il lui fallut d'ailleurs des miracles, ou tout au moins de prétendus miracles, pour en arriver là; le Dinkart raconte que, pour prouver la divinité de la religion mazdéenne, un destour, nommé Adarbad Mahraspand, se fit verser du cuivre fondu sur la poitrine sans en ressentir la moindre souffrance; ce fait n'est évidemment point isolé et sans doute, l'époque qui s'écoula entre l'avènement des Sassanides et le règne de Shâpoûr vit s'opérer plus d'un miracle de ce genre. La Perse était alors en pleine effervescence religieuse, et il fallait se hâter de choisir une religion, si l'on ne voulait pas tôt ou tard se laisser envahir par le Judaïsme ou par le Christianisme. Le voyage miraculeux d'Arda-Viraf dans le monde intangible n'est évidemment qu'un exemple isolé d'un genre qui a dû compter plus d'un imitateur et dont l'origine se retrouve dans l'Avesta lui-même.

Effrayés de la décadence de la religion mazdéenne, les destours

1) La première de ces traductions date de 1816 : elle a pour titre : *The Ardai Viraf or the Revelations of Ardai Viraf translated from the Persian and Guzaratee versions*, London, 1816.

du temple d'Atar Farnbag résolurent d'envoyer un des leurs auprès d'Ormazd[1] pour s'enquérir si les cérémonies religieuses telles qu'elles se pratiquaient plaisaient au Créateur. Leur choix tomba sur un homme connu pour sa grande piété, Arda-Viraf, qui ayant bu une coupe de *bang*[2] s'endormit durant sept jours. Son âme s'étant immédiatement séparée de son corps fut reçue à la sortie de ce monde terrestre par les deux *izeds* (anges) Srôsh et Atar; après lui avoir fait traverser le pont Cinvat[3], ils lui montrèrent le purgatoire (*Hamestagân*), les trois sphères de la bonne pensée (*Hûmat*), de la bonne parole (*Hûkht*) et de la bonne action (*Huvarsht*); ils le menèrent ensuite devant Ormazd qui leur ordonna de le conduire dans le paradis, puis dans l'enfer. Après cette visite, Arda-Viraf revint avec ses deux guides devant l'auréole de lumière qui dérobe, même aux yeux des Archanges, la majesté du créateur Ormazd et, quand il eut reçu les instructions de la Divinité, son âme retourna animer le corps qui depuis sept jours reposait dans le temple d'Atar Farnbag, veillé par les destours et par ses femmes[4].

On voit que le récit de l'Ascension de Mahomet et le récit du

1) Ce fait offre assez de ressemblance avec la coutume qu'avaient les Gètes d'envoyer quelqu'un en ambassade auprès de leur dieu Zalmoxis (Hérodote, *Histoires*, livre IV, § 94 sq.). Le moyen seul diffère; il est vrai que ce détail était de quelque importance pour le patient.

2) On appelle *bang* en Perse et dans l'Inde, *mang* et *bang* en pehlvi, toute boisson qui produit sur le système nerveux un effet stupéfiant ou au contraire surexcitant, tel que le liquide que le Grand-Maître de la secte des Assassins faisait boire à ses *fidaïs*. C'est probablement de ce mot que dérive le mot persan پنگان *pengân*, que les Arabes ont emprunté sous la forme فنجان *fenjân*, et qui signifie « coupe à boire ». Si cette étymologie est exacte, il aurait primitivement le sens de « coupe à beng ».

3) L'équivalent du *Sirat* des Musulmans, sans nul doute son prototype.

4) La légende iranienne connaît une autre ascension, mais qui n'a rien à voir avec celle d'Arda-Viraf; elle se trouve déjà dans l'Avesta. Les livres pehlvis la racontent avec plus de détails et Firdousi lui a donné sa forme définitive. Le roi kéanide Kai-Kaoûs, voulant escalader le ciel, fit attacher aux côtés de son trône des piques au bout desquelles on fixa des quartiers de viande : « Après cela, il fit amener quatre aigles puissants et les lia solidement sur le trône. Kaous s'assit sur le trône après avoir placé devant lui une coupe de vin. Comme ces aigles aux ailes rapides étaient affamés, chacun d'eux s'efforça d'atteindre ces morceaux de viande. Ils enlevèrent le trône de la surface de la

voyage d'Arda-Viraf sont identiques à quelques différences près, qui s'expliquent aisément. Il n'est point question dans la légende musulmane du purgatoire, car la croyance à un degré intermédiaire entre le paradis et l'enfer n'existe point dans l'Islam, aussi cette différence n'a rien qui doive surprendre ; d'ailleurs

terre et l'emportèrent de la plaine vers les nues. J'ai entendu dire que Kaoûs s'éleva au-dessus du ciel, et qu'il alla jusqu'à ce qu'il eut dépassé les anges. Un homme a dit qu'il alla vers le ciel pour combattre Dieu avec l'arc et les flèches. »

از آن پس عقاب دلاور چهار
بیاورد و بر تخت بست استوار
نشست از بر تخت کاوس کی
نهاده به پیش اندرون جام می
چو شد گرسنه تیز پران عقاب
سوی گوشت کردند هر یک شتاب
زروی زمین تخت بر داشتند
زهامون بابر اندر افراشتند
شنیدم که کاوس شد بر فلک
همی رفت تا بگذرد از ملک
یکی گفت از آن رفت بر آسمان
که تا جنگ سازد بتیر وکمان

(*Shâh-Nâmeh*, édition Mohl, vol. II, p. 45). Cette légende bizarre se retrouve sous différentes formes dans les littératures occidentales, je me bornerai à en citer un seul exemple que j'emprunte au roman d'Alexandre. L'auteur de cette histoire fabuleuse raconte que le conquérant macédonien employa dans sa marche vers Babylone le même procédé que Kaï-Kaoûs pour s'élever au ciel.

« Ils (les soldats d'Alexandre) passent par une contrée déserte appelée *Siste*. En cette terre habitent des oiseaux hideux et gigantesques qu'on nomme griffons. Le roi en fait attacher sept ou huit à une chambre de bois et de cuir frais qu'il a fait construire exprès, et dans laquelle il prend place. Il élève hors de cette sorte de nacelle un morceau de viande attaché à la pointe d'une lance. Les griffons s'élèvent aussitôt, entraînant la nacelle dans le sens où Alexandre dirige la lance. Il monte ainsi jusqu'auprès du ciel de feu. L'excessive chaleur le contraint de redescendre, ce qu'il fait en abaissant la lance » (*Li Romans d'Alixandre par Lambert li Tors et Alexandre de Bernay*.., herausgegeben von Heinrich Michelant, Stuttgart, 1846, dans *Bibliothek des Literarischenvereins*, in Stuttgart, vol. XIII, p. 186 et sq. et Paul Meyer, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, t. II, p. 189).

la station de Mohammed à la *Masdjid el-Aksa* de Jérusalem semble n'avoir été inventée que pour combler la lacune qui provient de la suppression du purgatoire où Arda-Viraf passe avant d'arriver devant le trône d'Ormazd. Les trois degrés spirituels de la bonne pensée, de la bonne parole et de la bonne action qu'Arda-Viraf franchit successivement, sont remplacés dans le récit musulman par les sept cieux que Mohammed visite les uns après les autres avant d'apercevoir le trône d'Allah ; cette divergence s'explique avec autant de facilité que la première, par ce fait que les sept cieux des astronomes grecs ont remplacé pour les Arabes les trois sphères célestes des Mazdéens, le lieu où se trouve le trône d'Allah, le *arsch* restant identique au Garothman (zend *Garo-demâna*) de l'Avesta et des livres pehlvis [1].

Mohammed est guidé à travers les sept cieux, le paradis et l'enfer par deux anges, Gabriel et Michel, qui correspondent exactement aux deux izeds mazdéens, Sraosha et Atar, chargés par Ormazd de conduire Arda-Viraf dans le monde surnaturel ; l'ange Gabriel est celui qui apportait du ciel à Mahomet les sourates du Koran, or ses attributs dans l'angélologie musulmane sont tellement semblables à ceux que l'Avesta indique pour Sraosha que l'un des auteurs arabes les plus versés dans la connaissance de l'ancienne Perse n'a pas hésité un seul instant à les identifier [2].

Il serait trop long de comparer en détail chacune des différentes stations que font Arda-Viraf et Mohammed dans le paradis et dans l'enfer, et de rapprocher les supplices de la

1) On remarque dans le récit du *Miradj* quelques traits satiriques que jamais un Mazdéen ne se serait permis dans un livre traitant de sa religion. Allah avait tout d'abord commandé à Mohammed de prescrire à ses sectateurs cinquante prières par jour ; Moïse fit remarquer au Prophète, que pour avoir beaucoup moins demandé, il avait été fort maltraité par les Juifs et qu'il était à craindre que les Musulmans n'agissent de même vis-à-vis de lui. A force de supplier Allah, Mohammed finit par faire réduire le nombre des prières à cinq et s'il n'a point demandé une nouvelle réduction, c'est uniquement dans l'espoir que son Dieu voudrait bien accorder aux Musulmans la grâce de s'y conformer. Il est plus que probable que les cinq temps de prière des sectateurs de l'Islam sont un emprunt aux cinq *gâhs*, qui, dans la religion mazdéenne, divisaient la journée.

2) Albiroûni, *Chronology of ancient nations*, p. 204.

Géhenne musulmane de ceux de l'enfer iranien. On y trouve un parallélisme presque complet, qui se continue lorsque l'on compare la Divine Comédie de Dante au Voyage d'Arda-Viraf ou au Miradj de Mohammed. Nous reviendrons à loisir sur cette question qui est fort importante comme on le voit, et qu'il serait peu scientifique d'essayer de traiter en quelques lignes.

Comme nous l'avons dit un peu plus haut, la vision d'Arda-Viraf n'est point isolée dans la littérature mazdéenne : d'après le *Zartusht Namèh* et le *Tchengregatch Namèh*, dont le premier, au moins, n'est qu'un arrangement en vers persans d'un livre pehlvi bien plus ancien, le roi Gushtasp, qui s'était converti à la religion de Zoroastre après la guérison miraculeuse de son cheval, demanda au Prophète de lui montrer la place qu'il devait occuper dans le monde céleste. Zoroastre ayant célébré le *Daroûn* donna à boire à Gushtasp une coupe de narcotique[1]; le roi s'endormit aussitôt, comme Arda-Viraf, et son âme resta durant trois jours dans le paradis; elle se rendit devant le trône du créateur Ormazd, elle vit la place qui lui était destinée et fut témoin de la félicité dont jouissaient les Saints.

On trouve dans le *Bahman-Yasht* pehlvi une légende analogue. La composition de ce livre doit se placer assez bas, à peu près vers l'époque de la première Croisade, mais il se réfère à des textes bien plus anciens dont il n'est en définitive qu'un résumé, mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs. D'après ce qui est dit au commencement de ce traité, le fond serait tiré de la traduction pehlvie d'un *nask* ou Livre de l'Avesta, le Stutgard et des Yashts de Vohu-Manô, d'Haurvatât ainsi que du Ashtât-Yasht[2]. Il y est raconté que Zoroastre demanda un jour

1) Celui que depuis ce temps on appelle le *bang* de Vishtasp.

2) Dans les parties que l'auteur anonyme de cet ouvrage dit avoir tirées du commentaire pehlvi (*zand*) de ces trois Yashts, il y a des éléments qui ne se trouvent pas dans le texte avestique, mais il ne faut pas oublier que nous ne possédons plus la traduction pehlvie ancienne de ces Yashts sur laquelle travaillait l'auteur du *Bahman-Yasht* et que, dans cette traduction il pouvait fort bien se trouver des amplifications et des développements dont on ne trouve naturellement pas trace dans le texte original : l'auteur du *Bahman-Yasht* n'a jamais dit que les passages qui font allusion à des faits relativement récents

à Ormazd de lui accorder l'immortalité; mais le Créateur lui refusa cette faveur qu'il aurait été obligé d'étendre à d'autres, de telle sorte que la résurrection des corps et la vie future, les deux dogmes fondamentaux du Mazdéisme, seraient devenus impossibles en même temps qu'inutiles. Zoroastre ayant laissé voir la déception et le mécontentement que ce refus lui causaient, Ormazd réduisit l'Esprit d'Omniscience (*Khirat-i harvisp âkâs*) en une goutte d'eau qu'il lui fit boire. « L'Esprit d'Omniscience s'incorpora alors dans Zartûsht et durant sept jours et sept nuits il jouit de la science d'Ormazd[1]. »

Le Prophète se réveilla après sept jours d'un rêve pendant lequel son âme visita les sept contrées (*kishvar*) de la terre; elle vit un arbre qui portait sept branches, une d'or, une d'argent, une d'airain, une de cuivre, une d'étain, une d'acier et la dernière en alliage de fer. Ormazd lui révéla que cet arbre était l'image du monde, et que chacune de ces branches représentait l'une des périodes par lesquelles il devait passer; la branche d'or était le règne du roi Gushtasp, à qui Zoroastre apporta la Loi mazdéenne; la seconde, celle d'acier, le règne d'Ardeshir Bahman, fils d'Isfendiyar. La branche de cuivre représentait la période durant laquelle régna la dynastie arsacide qui anéantit l'hétérodoxie et qui renversa la civilisation gréco-perse pour y substituer la culture iranienne; la branche d'airain est le commencement des Sassanides avec Ardeshîr et Shâpûr, celle d'étain le règne de Bahram Goûr, le roi vert-galant de la légende iranienne, celle d'acier, celui de Khosrau, fils de Kobad, et enfin celle d'alliage de fer est le symbole de l'invasion des Byzantins et des Turcs dans l'empire d'Iran.

Ce qui prouve combien ces histoires de voyages fantastiques et surnaturels dans le monde d'au delà étaient répandues en Perse depuis les époques les plus anciennes jusqu'à celle des Sassanides,

sont tirés du texte avestique, mais bien des commentaires pehlvis, ce qui est tout différent.

1) *Khirat-i harvisp-âkâs pûn Zartûsht dar gûmîkht haft yôm u shâpân dar Adhrmazd khiratîh yahvûnt.*

c'est qu'on les trouve mentionnées dans les écrivains grecs depuis Hérodote jusqu'aux historiens de la Byzantine[1].

Suivant Hérodote[2], un certain Aristée de Proconnèse, qui était possédé de Phébus, étant venu à mourir, ses parents et ses amis cherchèrent inutilement son corps pour lui rendre les honneurs de la sépulture ; au bout de sept ans[3], Aristée reparut à Proconnèse et raconta qu'il avait employé ce long espace de temps à visiter les pays à demi légendaires des Issédons, voisins des Arimaspes et des Griffons. Il employa le reste de sa vie à composer un long poème épique sur les mœurs et l'histoire des pays qu'il avait ainsi visités et il lui donna le nom de Ἀριμάσπεια. Il semble bien que ce récit d'Hérodote est né d'une confusion entre l'auteur des Ἀριμάσπεια et le héros du poème ; en d'autres termes, il est probable qu'Aristée de Proconnèse avait composé ce poème épique d'après des légendes venues des pays habités par les Issédons et qu'il y racontait, entre autres choses, la vision ou le voyage dans l'autre monde de l'un de ses héros. Ces confusions bizarres se trouvent quelquefois chez Hérodote.

Platon, dans sa *République*[4], raconte qu'un soldat originaire d'Arménie, c'est-à-dire d'un pays qui rentrait dans la sphère de l'influence iranienne, nommé Er[5], fut tué dans une bataille et fut

1) J'emprunte quelques-uns de mes renseignements à la préface de la traduction du livre d'Ardâ-Virâf que M. A. Barthélemy fit paraître en 1887 sous le titre d'*Ardâ Virâf-Nâmak* ou *Livre d'Ardâ Virâf*.

2) *Histoires*, IV, §§ 13 et 14.

3) On remarquera la persistance du nombre sept dans ces différentes légendes : l'âme d'Ardâ Virâf voyage durant sept jours dans le ciel et dans l'enfer ; Zartusht reste durant sept jours dans la vision d'Ormazd ; Aristée de Proconnèse demeure caché pendant sept ans.

4) Πολιτεία, liv. X, éd. Didot, *Œuvres complètes de Platon*, II, p. 190 sqq.

5) Ce nom Er, Ἤρ, est probablement celui que l'on trouve écrit en pehlvi *aîr*, qui doit se lire *Er* et qui dérive du perse *Airiya* (sanscrit *Arya*), terme ethnique qui désigne les habitants du pays nommé *Er-ân*, litt. : « le pays des *Er* » formé avec le suffixe géographique *-ân* qui se retrouve dans le perse *Vehrk-ân*, persan *Gurg-ân*, litt. : « le pays des Loups », nom d'une province de Perse ; *Mult-ân*, nom d'une province du nord-ouest de l'Inde. Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, livre V, chapitre XIV, attribue cette vision non à Er, mais à son fils nommé Zoroastre.

laissé comme mort sur le champ de carnage pendant une dizaine de jours ; quand on le ramassa pour le porter au bûcher, il revint à la vie et raconta que son âme avait abandonné son corps et qu'elle avait visité le monde surnaturel ; la description qu'il en donne se rapproche assez de celle des Champs Élysées des Grecs ; il n'y a pas à proprement parler d'enfer ni de paradis.

On trouve dans Plutarque [1] l'histoire d'un nommé Thespésius qui offre les plus grandes ressemblances avec la précédente. Ce personnage s'étant tué en tombant, on se mit en devoir de l'enterrer, mais il reprit connaissance, et raconta que son âme avait visité, au milieu de terreurs sans nombre, les endroits où les justes étaient récompensés de leurs bonnes œuvres et où les méchants recevaient le châtiment de leurs crimes [2].

On retrouve cette même légende à l'époque sassanide sous une forme à peu près identique à celle qu'elle avait à l'époque achéménide.

Trois auteurs grecs de l'époque byzantine, Evagre le Scolastique, Théophylacte Simocatta [3] et Nicéphore Callixte [4] racontent l'histoire d'une Persane qui, sous le règne de Chosroès II, se convertit au Christianisme, après avoir eu une vision analogue à celle d'Arda-Viraf, ou à celle de Zoroastre dans le *Bahman-Yasht*.

1) Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως, § XXII, éd. Didot, *Moralia*, I, p. 68 sqq.

2) C'est l'une ou l'autre de ces deux histoires, la première vraisemblablement, que Rabelais a imitée dans son *Pantagruel* (livre II, ch. XXX) et dont il a fait l'une des farces les plus amusantes en même temps que les plus spirituelles de son ouvrage. Il raconte qu'au cours d'une bataille contre les trois cents géants de Loupgarou, Epistémon, l'un des compagnons de Pantagruel, fut tué et qu'on le trouva le col tranché. Panurge, qui n'était jamais à bout de ressources, lui recousit la tête sur les épaules et Epistémon commença à raconter « qu'il avoit veu les diables, avoit parlé à Lucifer familièrement, et fait grand chère en enfer et par les Champs Élysées ». Dans l'enfer tel que le vit Épistémon, les puissants de la terre étaient réduits aux plus humbles métiers, tandis que les savants qui avaient souffert toute leur vie de la pauvreté et de leur insolence étaient favorisés des dons de la fortune et comblés de respects.

3) *Histoire de l'empereur Maurice*, livre V.

4) *Histoire ecclésiastique*, XVIII, 25.

Cette femme nommée Golandouch[1] était fille d'Asmodoch[2] et de Myzuch[3]; deux ans après son mariage, cette jeune femme tomba

1) Le dernier élément de ce mot doit être le persan *dokht* دوخت, fille, qui entre dans la composition des noms de princesses sassanides, Azermidokht, Pourandokht. Le premier est plus difficile à expliquer. Le mot *Goulân* semble être formé avec le suffixe patronymique *-ân* que l'on retrouve dans les noms propres pehlvis, *Aûhrmazdân*, *Shâhpûhrân*, « fils d'Auhrmazd, fils de Shâhpûhr ». Ce suffixe n'est pas à proprement parler un suffixe patronymique, puisque c'est le même qui se trouve dans les noms géographiques tels que *Gourg-ân*, *Moultân*; il serait préférable de dire qu'il représente une dérivation qui serait rendue dans une langue à flexions complètes par le génitif. Il y a en pehlvi et en persan un mot *goul* qui signifie rose, mais il est douteux que ce soit ce mot qui se trouve dans *Goulân*. Quoi qu'il en soit, le mot *goul* du pehlvi et du persan dérive d'un mot perse *varda*, *varta* qui a été emprunté par le chaldéen sous la forme ורדא et par l'arabe, sous la forme ورد; c'est le même mot qui a passé en grec sous la forme ῥόδον (pour ϝρόδον), Ῥοδογούνη signifiant non « la femme (γυνή) qui est rose » mais bien « celle qui a les cheveux roux » en perse ***Vardaguna*. Dans ces conditions, je crois que le nom propre *Goulân* dérive d'une forme perse **Vartâna* ou **Vardâna*, qui a dû, à une certaine époque de la langue iranienne, exister sous la forme *Vartân*; or, l'arménien connaît un saint qui porte ce même nom de *Vartan*. Il s'ensuivrait que le persan *Goulân* et l'arménien *Vartan* seraient deux doublets dérivés d'une même forme perse, comme *goul* et *vard* dérivent de *varta*; cela ne veut pas dire que *goulân* soit dérivé du mot qui signifiait « rose » en perse. Le sens de ce second mot **varta* nous est fourni par un passage du dictionnaire persan *Borhan-i kati* (cité par Vullers, *Lexicon Persico-Latinum*, Bonnae ad Rhenum, 1864, tome II, page 1415, col. 2), suivant lequel le mot persan *vard* ورد est synonyme de شاگرد و مريد, c'est-à-dire qu'il signifie « disciple »; je crois qu'il en faut rapprocher l'arménien *varta-bed* « prêtre », mot à mot « docteur » qui était en perse **varta-paiti*, le maître du **varta*, et le mot persan *shâgird* شاگرد « écolier » qui se trouve en pehlvi sous la forme *ashâgird*; je serais assez tenté de voir dans le premier élément de ce mot le terme zend *asha* « sainteté, règle religieuse », de telle sorte qu'*ashâgird* et par conséquent *shâgird* serait en zend **asha-varta* et signifierait « celui qui étudie la règle religieuse ». *Varta-bed*, en perse **varta-paiti*, est alors le « maître de l'étudiant ».

2) Ce nom est évidemment celui du mauvais génie que la Bible appelle Asmodée et qui est en zend *Aêshmô-daêva*, le démon de la colère.

3) La restitution de ce mot est plus difficile que celle du précédent; cependant si l'on tient compte de ce fait que le père de Golandouch porte le nom d'un démon, on peut se demander s'il ne faudrait pas voir dans Myzuch la transcription du pehlvi *Mitokht* « l'esprit de mensonge »; zend *Mitaokhta*. La transcription du t par z n'a rien qui doive surprendre, car les dentales du pehlvi et du persan ancien avaient certainement un son sifflant que les Arabes ont rendu par les emphatiques ذ et ض.

dans une extase qui n'était sans doute qu'une attaque d'hystérie ; quand elle fut sortie de la léthargie dans laquelle elle avait été plongée, elle raconta que son âme avait été témoin des supplices de l'enfer et des béatitudes du paradis ; cette vision la détermina à se convertir au Christianisme et elle mourut longtemps après en odeur de sainteté. Comme on le voit, la légende de ces extases mystiques a été exploitée par le clergé chrétien qui rêvait la conquête religieuse de la Perse, mais le fond de l'histoire de Golandouch n'en est pas moins iranien, et il se rattache directement aux autres ascensions ou visions de la littérature persane du haut moyen âge et de l'antiquité.

On voit que d'une part la légende des ascensions au ciel et des voyages dans le monde surnaturel a existé en Perse de toute antiquité au moins jusqu'à l'époque de la chute de l'empire sassanide, puisque le livre d'Arda-Viraf est certainement bien postérieur à la mort de Yezdegerd III, et que d'autre part rien de pareil ne se trouve chez les peuples qui appartiennent à la race sémitique, aussi bien au nord qu'à l'est de la péninsule arabique[1] ; il s'ensuit donc qu'il y a beaucoup de probabilités pour que le *Miradj*, comme fonds et comme additions, soit un emprunt de l'Islam au génie iranien.

Il n'y a rien que de très naturel à ce que les additions à la légende primitive soient d'origine persane, car il est certain que la légende musulmane des premiers temps de l'Islam a été fortement remaniée et interpolée, si l'on peut s'exprimer ainsi, par les docteurs persans ; à l'époque où commença le grand travail d'exégèse et de mise en ordre des traditions attribuées à Mohammed, il n'y avait dans tout l'Islam que les Persans qui fussent en état de tenir une plume et de se livrer à un travail intellectuel quelconque ; les vrais Arabes, les Koreïshites de la Mecque et les Bédouins du Hedjaz n'en ont jamais été capables ; on le vit bien quand ils eurent conquis le nord de l'Afrique et l'Espagne ; l'élément conquérant fut rapidement absorbé par les populations

1) L'enlèvement au ciel du prophète Élie sur un char de feu n'est à proprement parler ni une ascension, comme celle de Mohammed, ni un voyage dans le monde céleste comme celui de l'âme d'Arda Viraf.

vaincues et il se forma ainsi des civilisations musulmanes qui n'eurent jamais d'arabe que le nom. Les Persans se livrèrent à ces grands travaux exégétiques avec l'ardeur de nouveaux convertis comme en témoignent les œuvres, remarquables à plus d'un point de vue des Tabari, des Zamakhshari et des Tébrizi; mais quand la légende musulmane sortit de leurs mains, elle était profondément transformée, sans que peut-être cette transformation eût été voulue; il y eut là une influence inévitable de l'antique génie persan que la conquête brutale et la conversion rapide de presque tout l'Irân étaient loin d'avoir anéanti au lendemain de la chute de la dynastie sassanide.

L'influence de la Perse ne s'est pas seulement exercée lors de la rédaction définitive de la légende musulmane, car les idées iraniennes avaient pénétré jusqu'au cœur de l'Arabie à des époques assez lointaines, en tout cas bien antérieures à celle où l'Islam prit naissance.

L'influence de la Perse mazdéenne fut considérable dans toute la péninsule arabique à l'époque des Sassanides; elle était toute puissante au moment même où Mohammed commençait à prêcher sa doctrine; un seul fait rapporté par Mohammed ibn Ishak, l'auteur de la vie du Prophète, intitulée سيرة الرسول, suffirait à le démontrer. Il paraît qu'un Koreïshite nommé Nodar, fils d'Haris, était l'un de ses ennemis les plus acharnés et qu'il ne cherchait que l'occasion de se moquer de lui et de lui faire du tort. Il avait vécu quelque temps à Hira, qui était l'un des grands centres de l'influence iranienne en Arabie, et il y avait appris l'histoire légendaire de la Perse, en particulier le récit des aventures extraordinaires et des grandes chevauchées de Roustem et d'Isfendiyar[1]; c'est-à-dire, en termes plus clairs, qu'il y avait étudié le *Khutâi nâmak* pehlvi, source aujourd'hui perdue d'Ibn-el-Mokaffa et de Ferdousi[2]. Quand Mahomet assemblait ses compatriotes

1) وكان قد قدم الحيرة وتعلّم بها احاديث ملوك الفرس واحاديث رستم واسفنديار Wustenfeld, *Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishak*, 1er vol., p. 191. Cf. p. 235.

2) On voit par les termes mêmes d'Ibn-Ishak que la geste de Roustem et

pour les prêcher et leur réciter les sourates que l'ange Gabriel était censé lui apporter du ciel, Nodar se mêlait aux assistants et leur disait : « Venez donc, Koreïshites, que je vous raconte une histoire de mon cru qui est autrement belle que celles qu'il va vous réciter ! » Il leur contait alors les histoires des rois de Perse, celles de Roustem et d'Isfendiyar, après quoi il disait au Prophète : « Raconte-leur donc des histoires plus belles que les miennes ! »

Cette curieuse anecdote qui n'a certainement pas été inventée par Ibn-Ishak, montre combien les idées persanes avaient pénétré en Arabie et quel rôle elles y jouaient, au moment même où la dynastie sassanide était en pleine décadence, et à l'instant précis où s'élaborait la nouvelle religion qui allait changer la face de l'ancien monde.

Les relations des peuples qui habitaient la péninsule arabique avec la Perse furent très fréquentes à partir de l'ère chrétienne ; d'après les auteurs arabes elles remonteraient même à une époque beaucoup plus lointaine[1].

On raconte que le roi kéanide de Perse, Kaï-Kâoûs vint attaquer Dhou'l-Adhar, souverain du Yémen[2] ; vaincu et fait prisonnier, il fut délivré par le fameux héros Roustem et il épousa Soudabèh fille de Dhou'l-Adhar[3]. Le Tobba Shammir Yerasch, fils de Yasir-Younim, roi du Yémen, envahit l'Irak, la Perse et les contrées

d'Isfendiyar était déjà l'une des parties les plus connues et les plus populaires du *Khûtâi Nâmak*, tout comme dans le *Livre des Rois* de Ferdousi.

1) J'adopte ici la chronologie qui a été établie par Caussin de Perceval dans son célèbre ouvrage : *Histoire des Arabes avant l'Islamisme*. Elle n'est certainement point à l'abri de tout reproche et on lui en a même adressé de très sévères ; toutefois celles qu'on a tenté de lui substituer n'ont souvent pas plus de fondement. Il suffit de ne pas considérer les dates qu'il indique comme rigoureusement exactes et de laisser une marge de quelques années à toutes ses évaluations historiques.

2) Caussin de Perceval ne croit pas que ce récit vise une invasion persane dans le Yémen, mais bien une expédition romaine ; les raisons sur lesquelles il fonde son opinion ne sont pas de celles qui emportent l'évidence. D'ailleurs les termes de Khondémir et des autres historiens musulmans ne laissent guère subsister de doute à ce sujet.

3) Les livres historiques pehlvis et le *Livre des Rois* de Ferdousi racontent que le roi de Perse, Féridoun, envoya demander à Sarv, roi du Yemen, la main de ses trois filles pour ses fils, Salm, Todj et Iridj.

voisines; il pénétra jusqu'en Sogdiane et saccagea la capitale de ce pays. Les habitants l'appelèrent alors *Shammer kand* « Shammer (l')a détruite » qui fut, dans la suite, transformée en Samarkand سمرقند.

1) Ce récit est répété à peu près dans les mêmes termes par tous les historiens musulmans et il faut avouer que l'on ne sait au juste à quel événement ils font allusion. Le fait principal qui y est relaté est la ruine de la ville qui dans la suite fut appelée Samarkand; la légende d'Afrasiyab, le célèbre roi de Touran, contre lequel les Iraniens eurent si longtemps à lutter, est presque entièrement localisée autour de cette ville; c'est en effet à Afrasiyab que la plupart des historiens orientaux attribuent la fondation de Samarkand et elle est généralement donnée comme ayant été sa capitale. Or l'Avesta et les livres pahlvis racontent qu'Afrasiyab eut un jour à défendre l'indépendance de l'Iran contre des envahisseurs qui ont tout l'air d'être des Sémites (voir *Revue de l'Histoire des Religions : De l'influence de la religion iranienne sur les croyances des peuples turcs*, année 1898). Dans ces conditions, on peut se demander si l'expédition du Tobba Shammir et la victoire qu'Afrasiyab remporta sur ces envahisseurs et qui les força à abandonner la partie ne visaraient pas un même fait historique; en tout cas, il est très possible qu'il y eut une expédition entreprise par les Yéménites dans l'est de l'Iran et qu'ils furent repoussés par les Persans, alliés pour la circonstance aux populations du Touran.

Les historiens orientaux auxquels nous faisions allusion tout à l'heure rapportent qu'il y avait dans cette ville deux inscriptions écrites en caractères himyarites et relatant l'expédition du Tobba Shammir; le géographe Ibn Haukal raconte même qu'il a vu l'une des deux et que les habitants en connaissaient le sens par tradition. Il est fort douteux que ces inscriptions aient été écrites en himyarite, mais le témoignage d'Ibn Haukal ne permet guère de douter que l'une d'elles au moins ait réellement existé. Je serais assez porté à croire qu'elles étaient écrites avec un alphabet proche parent de celui des inscriptions paléo-turques de l'Orkhon qui, à première vue, ressemble beaucoup à l'himyarite. Cette ressemblance va si loin qu'un savant européen a voulu chercher l'origine de l'alphabet turc de l'Orkhon dans les alphabets du sud de l'Arabie. Il est donc probable que les deux inscriptions dont on montra l'une à Ibn Haukal étaient des inscriptions turques.

On lit dans la *Chronique Paschale* (*Chronicon Paschale cura et studio Caroli du Fresne d. du Cange*, M DCLXXXVIII, p. 28) que Cham, fils de Noé, eût pour fils Chous, ancêtre des Éthiopiens, et Misraïm, père des Égyptiens; ce dernier aurait quitté l'Égypte pour aller habiter les contrées orientales et fonder Balkh dans l'extrême-est de la Perse : Χοῦς ἐξ οὗ Αἰθίοπες Μισραεὶμ ἐξ οὗ Αἰγύπτιοι. Οὗτος Μισραεὶμ ὁ Αἰγύπτιος μετέπειτα ἐπὶ τὰ ἀνατολικὰ μέρη οἰκήσας οἰκήτωρ ἔκτισε Βάκτρον τὴν ἐσωτέραν Περσίδος λέγει 'Ασσα τῶν μεγάλων 'Ινδῶν. Il serait curieux que ce passage fût un souvenir, d'ailleurs bien lointain, de l'expédition des Yéménites dans l'Iran; mais peut-être aussi n'y faut-il voir qu'une

Le Tobba du Yémen, Haris, dont le règne doit se placer aux environs de l'ère chrétienne, passe également pour avoir fait une

adaptation de la légende de Sémiramis dont le mari Oannès aurait assisté au siège de Bactres (= Balkh), sous le règne du souverain chaldéen Ninus.

On sait que le nom de Samarkand est en grec Μαράκανδα et que l's initial de ce mot en persan est une addition analogue à celle du grec σμικρός à côté de μικρός. On ne possède pas la forme en vieux perse du nom de cette ville, mais il est plus que probable que le mot Μαράκανδα avec sa variante Μαρόγανδα dans Plutarque, le transcrit fort exactement. Ni le zend ni le perse ne connaissent l'*r* voyelle du sanscrit, et le zend le remplace par le groupe *-ere-* ; on ne sait quelle transformation le perse avait fait subir à cette semi-voyelle, mais d'après l'analogie du zend on est porté à croire que l'*r* voyelle devint *-ara-*, autrement dit, le nom de ville **Marakanda* transcrit en grec par Μαρακάνδα correspondrait à une forme primitive *Mṛkanda*. L'un des *pouranas* de l'Inde a pour auteur un certain Mârkaṇḍeya et se nomme par suite de cette circonstance le *Mârkaṇḍeya Pourana*; la grammaire sanscrite nous apprend que *Mârkaṇḍeya* est un patronymique tiré soit de *Mṛkaṇḍa*, soit de *Mṛkaṇḍu*, et les lexiques indiens affirment que tel est le nom d'un sage des anciens âges. Mais les noms de la forme *Mârkaṇḍeya* n'ont pas forcément pour base un nom d'homme; en effet *Kârttikeya*, nom du dieu de la guerre, est dérivé par une formation identique de *Kṛttikâ*, nom des Pléiades dans l'astronomie indoue. Il s'ensuit que *Mṛkaṇḍa* peut être une localité et que *Mârkaṇḍeya* signifierait « celui qui est originaire de *Mṛkaṇḍa* ». Il serait curieux qu'en effet, ce Mârkaṇḍeya fût originaire de la ville qui est connue aujourd'hui sous le nom de Samarkand; s'il n'y a dans ce fait qu'une simple coïncidence sans aucune portée historique, elle m'a paru assez intéressante pour être signalée.

Il se pourrait que les différents noms de l'émeraude se rattachent à celui de la ville de Samarkand. On ne connaît pas la forme perse du nom de cette pierre précieuse, mais il est à présumer qu'il ne devait pas différer sensiblement de celui qu'elle porte en sanscrit, soit *marakata* ou *marakta*. M. Benfey voulant expliquer par le sanscrit ce mot qui n'est vraisemblablement pas indien, proposait d'y voir *açmarakta* « pierre rouge ». Cette étymologie est insoutenable pour plusieurs raisons, et de plus l'émeraude est verte et non rouge. L'hébreu *barakat* ברקת n'est qu'une simple transcription du sanscrit ou du perse *marakata*, avec le changement bien connu d'*m* en *b*; il ne donne pas davantage l'étymologie du nom de cette pierre. Tout au plus pourrait-on voir dans *barakat* « la pierre qui brille », mais cela ne signifierait rien, car l'émeraude n'est point la pierre brillante par excellence, le rubis et surtout le diamant méritant bien mieux ce nom. Le grec μάραγδος et σμάραγδος, le chaldéen זמרגד *zmaragd* et l'arabe *zemerroud* زمرد ne sont que des transcriptions. Peut-être le mot *marakata* est-il à rapprocher du nom de ville *Marakanda*; la chute de la nasale n'étant point une difficulté insurmontable; l'émeraude serait alors la pierre de Samarkand. Il convient de ne pas oublier que c'est à Samarkand qu'est conservée la fameuse « pierre verte », la كوكتاش sur laquelle s'asseyaient les Timourides et les

expédition dans l'Inde et contre les Turcs; il aurait donc traversé entièrement l'Iran.

Tibban Asad Abou Kariba (200-236 J.-C.[1]) bat l'Arsacide Kobad, fils de Firouz, envahit l'Azerbeïdjan et ravage le pays des Turcs.

Un nommé Rabia, de la tribu des Banou-Lakhm, envoya ses enfants dans l'Irak et les recommanda à un prince arsacide nommé Shapour, fils de Khourzad; quoique ce prince ne soit pas autrement connu, cela prouve qu'on envoyait quelquefois les enfants arabes faire leur éducation dans l'Iran; par contre, les historiens musulmans s'accordent tous à raconter que le roi de Perse Bahram Goûr fut élevé chez les Arabes.

Dhoû-Nowâs (490-525) se convertit au Judaïsme, parce que les rabbins avaient éteint le feu d'un pyrée dans lequel était adoré un démon. On ne peut pas voir une allusion plus claire à l'existence du culte du feu et même du culte mazdéen du feu dans le Yémen, car les Persans étaient dans le voisinage de l'Arabie les seuls qui l'adorassent.

Après la chute de l'empire himyarite, les Abyssins s'emparèrent du Yémen qu'ils saccagèrent; Saif, fils de Dhou'l-Yazan, se rendit auprès de Justinien, pour lui demander aide. L'empereur grec ayant refusé de le secourir, Saif se rendit à Hira, et Noman, fils de Moundhir, le conduisit à la cour de Khosrav Anoushirwan; ce Noman allait tous les ans à Ctesiphon pour présenter ses hommages au roi de Perse. Khosrav envoya une armée qui défit les Abyssins et la monarchie himyarite fut rétablie sous le protectorat de la Perse; une seconde expédition réduisit le Yémen, le Hadramaut et l'Oman au rang de provinces persanes; le Bahreïn reconnaissait depuis longtemps la suzeraineté des Sassanides.

Mais c'est surtout à Hira où le contradicteur de Mohammed, Nodar, fils d'Haris, était allé apprendre l'histoire légendaire de

princes de cette ville, le jour de leur avènement, de plus Samarkand fut certainement l'un des entrepôts des pierres précieuses de l'Asie centrale, des rubis du Badakhshan, des turquoises de l'Inde, des émeraudes de Sibérie.

1) Cette date est certaine à cause du synchronisme fourni par la mention du roi Arsacide Kobâd, fils de Firouz.

la Perse que l'influence iranienne s'exerçait dans toute sa plénitude, et les rois de Hira gouvernaient les tribus arabes au nom des Khosroès; de plus, l'administration du royaume était tout entière entre les mains des Persans.

Bahram-Goûr (428-440) fut aidé par le roi de Hira, Moundhir I, à recouvrer la couronne que ses sujets voulaient donner à Khosrav, fils d'Ardeshir II; ce même Moundhir fut l'allié de Bahram contre les Byzantins; il voulait envahir la Syrie et allait s'emparer d'Antioche, quand son armée périt dans une panique. — Noman II (498-503) fut également l'allié des Persans contre l'empire grec; Kobad l'envoya contre Harran; Moundhir III agit de même en 528 et il brûla la petite ville de Kinnisrin, près d'Alep. Vers 580, ce fut un général persan qui gouverna le royaume de Hira jusqu'à l'avènement de Moundhir IV et les Arabes combattirent avec Khosrav Perviz contre Bahram Tchoubineh. Le Nedjd était également iranisé en grande partie et le prince taghlibite Haudha fut aussi l'allié de Khosrav Perviz.

On conçoit comment dans de telles conditions, avec une pareille pénétration du sémitisme et de l'iranisme, les idées iraniennes ne tardèrent pas à se répandre dans la péninsule arabique au fur et mesure qu'elle passait dans la sphère d'influence politique de la Perse et cela explique l'influence de la théologie et de la démonologie mazdéennes sur l'Islam primitif[1]. Il n'en faut pas davantage pour établir d'une façon indiscutable la possibilité de l'emprunt à l'Iran de la légende de l'Ascension du Prophète au Ciel.

(*A suivre.*) E. Blochet.

1) En partie seulement, car il faut bien remarquer que les sectes gnostiques ont joué un très grand rôle dans ces questions de *points de contact* de religions différentes; le Sabéisme en particulier avait certainement des éléments empruntés à l'Iran et il les transmit à l'Islamisme primitif. Mais dans le cas spécial de l'ascension de Mohammed, je crois, pour les raisons que j'ai données plus haut, qu'il y a eu influence directe de la Perse.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

II

BRAHMANISME

Le Brahmanisme, la religion des brahmanes, est avant tout un ensemble de rites et de coutumes, c'est-à-dire de choses qui se modifient lentement et se refont à mesure qu'elles tombent en désuétude. De là sa souplesse et sa perpétuité. Si l'on ajoute que ces rites et ces coutumes s'étendent à la plupart des actes de la vie individuelle et de la vie sociale, on aura le secret de sa force et de l'empire qu'il n'a cessé d'avoir sur les masses. Plus d'une fois, au cours de sa longue existence, il a changé ses dieux et ses croyances; il a entièrement renouvelé ses cultes et remplacé par de nouveaux usages beaucoup de préceptes de ses anciens livres; il n'a jamais rompu ostensiblement avec le passé. Aujourd'hui encore il se réclame de sa tradition immémoriale et, sans qu'on puisse lui en donner absolument le démenti, prétend être le même qu'il a toujours été. Et nulle part le fort et le faible de cette prétention ne se montrent mieux que dans la tradition du rituel. De toutes les disciplines du Brahmanisme, c'est en effet celle qui remonte le plus haut, qui se rattache le plus directement au Véda; c'est aussi celle qui a été le plus ébréchée par le temps; mais, bien que la pleine observance en soit interrompue depuis de longs siècles, en un certain sens du moins, il y est resté obstinément fidèle, et il n'est pas une famille de brahmanes, lettrée ou non,

1) Voir *Revue*, t. XXXIX, p. 60 à 97.

qui n'ait gardé, ne fût-ce que par souvenir, la tradition de son *Sûtra* héréditaire et ne s'y conforme, d'accord avec les compromis de l'usage, par un minimum de pratiques.

C'est en effet dans les manuels compris sous le titre commun de *Sûtra*, que le rituel brahmanique a été définitivement fixé. Les Brâhmanas, qui font partie de la *çruti*, des écritures divinement révélées, se livrent à toutes sortes de spéculations au sujet des rites: ils ne les décrivent pas. Ce n'est que dans les Sûtras, qui font partie de la *smriti*, de la tradition humaine, qu'on en trouve une exposition pas toujours très claire pour le non-initié, mais méthodique à sa façon et suffisamment, parfois minutieusement complète. Chaque école brahmanique, c'est-à-dire chaque groupe de familles ou de communautés se rattachant à un maître commun, dont il se considérait comme la lignée spirituelle, avait le sien, et le moindre nombre seulement en est parvenu jusqu'à nous. En règle générale (il y a exception, par exemple, pour l'Atharvaveda), un Sûtra repose sur un Brâhmana, qu'il suit de plus ou moins près et dont il expose en détails le *kalpa*, « les rites » (proprement « la façon »). De là leur double nom de *kalpasûtra*, « règles des rites », et de *çrautasûtra*, « règles des rites *çrautas* », c'est-à-dire enjoints dans la *çruti*, dans le texte révélé du Brâhmana. Cette dernière dénomination est restrictive. En effet, à côté des rites *çrautas*, il y en a d'autres, que les Brâhmanas mentionnent parfois, mais dont ils ne traitent pas : ceux de la vie quotidienne et du culte domestique. Ces rites mineurs qui, contrairement aux précédents, n'exigent ni l'établissement de plusieurs feux pour les offrandes dans une enceinte consacrée spéciale (*vedi*), ni l'intervention de plusieurs prêtres officiants avec leurs acolytes[1], sont dits *grihya* « domestiques » ou *smârta* « enjoints par la tradition (seulement) », et les Sûtras spéciaux qui en traitent sont appelés *grihyasûtras* ou *smârtasûtras*. La distinction de ces deux rituels est fondamentale : aussi haut qu'on remonte on en trouve la trace et, dans toute la suite, elle est observée avec plus de conséquence que les Hindous n'en mettent d'ordinaire dans leurs classifications. Un petit nombre seulement de rites (funérailles et culte des morts, par exemple) sont plus ou moins communs aux deux, soit parce qu'un Brâhmana en a traité incidemment, soit parce qu'ils peuvent en réalité, comme parties intégrantes d'autres cérémonies, se

1) Quelques-uns de ces rites n'exigent pas même la présence d'un brahmane, et il est probable que, plus anciennement, il en était de même pour plusieurs autres.

célébrer de l'une et de l'autre façon. Enfin un certain nombre d'usages, de nature plutôt coutumière et juridique que sacramentelle, mais comportant néanmoins une sanction religieuse, font l'objet d'un troisième groupe de Sûtras, *dharmasûtras* ou « règles du droit ». Entre ces derniers et les *grihyasûtras*, la distinction est moins nette ; sur un assez grand nombre de points les deux groupes empiètent l'un sur l'autre ; ils sont d'ailleurs compris tous deux sous la dénomination de *smârtasûtras*, les matières dont il est traité de part et d'autres relevant également de la *smriti*, de la tradition non révélée.

Un rituel complet se compose donc de ces trois Sûtras, le *dharmasûtra* et le *grihyasûtra* se trouvant d'ordinaire placés à la suite du *çrautasûtra*, comme une sorte de supplément. Mais un petit nombre seulement nous est parvenu en cet état. La perte a surtout porté sur les *çrautasûtras*, de beaucoup les plus volumineux et dont l'objet, les grands sacrifices du culte védique, a été le premier atteint par la désuétude. A mesure que la pratique s'appauvrissait, on les remplaça par des abrégés ou par des monographies ; on se rejeta aussi sur la théorie pure, et la casuistique ritualiste de la *Mîmâmsâ* vint leur faire concurrence sur leur propre terrain. Pour les *grihyasûtras* et les *dharmasûtras*, les circonstances ont été moins défavorables. D'une part, les rites de ce culte plus simple — la plupart très anciens, bien qu'ils aient été codifiés en dernier lieu — étaient mieux faits pour résister et ont en effet résisté partiellement jusqu'à nos jours ; d'autre part, grâce au droit coutumier qu'ils représentaient, ces écrits sont restés une des sources de la discipline juridique, de la *smriti* au sens restreint du mot, dont l'étude, même sous la domination musulmane, n'a jamais été délaissée. Aussi trouve-t-on un certain nombre de ces Sûtras à l'état isolé : ils ont survécu aux grandes collections dont ils ont sans doute fait jadis partie, et, comme textes de *smriti*, ils sont entrés dans la littérature commune. Ils ont du reste payé parfois ce privilège par les altérations qu'ils ont eu à subir et qui, pour quelques-uns, ont été assez fortes pour qu'il soit difficile de dire au juste non seulement à quelle école, mais à quel Veda ils ont originairement appartenu.

Ainsi orientés, nous pouvons faire rapidement la revue des travaux accomplis sur ce domaine. M. Hillebrandt, que nous rencontrerons encore plusieurs fois dans la suite, a complété son édition du *Çrautasûtra de Çânkhâyana* par celle du commentaire d'Ânartîya[1]. Nous possédons

1) *The Çânkhâyana Çrauta Sûtra, together with the Commentary of Varadat-*

ainsi pour le *Rigveda* deux rituels correspondant aux deux Brâhmanas conservés ; car les Çânkhâyanas sont avec le *Kaushîtakibrâhmana* dans le même rapport que les Açvalâyanas avec l'*Aitareyabrâhmana*. Ce n'est pas la faute de M. Garbe, si nous ne sommes pas aussi avancés pour le *Çrautasûtra* de l'école d'Âpastamba du Yajurveda noir (Taittirîya). Dès 1885, il avait publié les quinze premiers livres de ce volumineux ouvrage avec le commentaire de Rudradatta [1]. Pour les dix livres suivants [2], ce commentaire lui faisait défaut ; d'autres gloses n'étaient représentées que par des fragments et, pour le texte même, les manuscrits étaient rares et fautifs. Après avoir vainement attendu pendant dix années de nouveaux matériaux, il s'est décidé à publier le texte seul, tels que les manuscrits accessibles permettent de le constituer, quitte à donner en supplément ce qui pourra être utilisé des gloses. Deux fascicules ont été ainsi publiés du III[e] volume, allant jusqu'au XXI[e] praçna [3]. Quand il aura achevé sa tâche, ce qui ne peut guère tarder, tout cet énorme rituel des Âpastambas sera publié, à peu de chose près [4]. De feu

tasuta Anartiya, ed. by Alfred Hillebrandt. 3 vol., Calcutta, 1888-1897 (*Bibliotheca Indica*). — Le *Çânkhâyana grihyasûtra* a été édité par M. Oldenberg, dans *Indische Studien*, XV (1878). Il n'y a pas de traces, pas plus que pour les Âçvalâyanas, d'un *dharmasûtra*.

1) Deux volumes, Calcutta, 1882-1885 (*Biblioth. Indica*).

2) L'*Apastambiya Sûtra* se compose en réalité de trentre livres (*praçnas*) ; mais I-XXV seulement correspondent au *çrautasûtra* proprement dit. XXVI-XXX contiennent des suppléments, à savoir : XXVI-XXIX le *mantrapâtha*, le *grihyasûtra* et le *dharmasûtra*, dont il sera question tout à l'heure, et XXX le *çulvasûtra* où une géométrie déjà avancée est appliquée à la construction et à la mensuration de l'autel. Les *çulvasûtras* paraissent être particuliers au Yajurveda, qui est en effet le Véda de l'adhvaryu, de celui des prêtres à qui incombe toute la besogne matérielle du sacrifice. M. G. Thibaut a promis, il y a longtemps déjà, de publier celui d'Âpastamba, pour faire suite à son édition de celui de Baudhâyana (*Pandit*, 1875-1877) ; mais il n'en a donné jusqu'ici qu'une analyse et des extraits, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XLIV (1875), p. 227 et s.

3) *The Çrauta Sûtra of Apastamba belonging to the Black Yajur Veda*, ed. by Dr. Richard Garbe, vol. III, fasc. XIII et XIV, Calcutta, 1896-1897 (*Biblioth. Indica*). — Cf. du même : *Bemerkungen zum Apastamba Çrautasûtra*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 33.

4) Sauf le *çulvasûtra*, pour lequel voir l'avant-dernière note. — Une portion du XXV[e] (ou XXIV[e]) praçna, qui contient les *paribhâshâs* ou conventions générales observées dans la rédaction du Sûtra, a été traduite par M. Max Müller (*Zeitschr. d. d. morgen. Gesellsch.*, IX, 1854 et *Sacred Books of the East*, XXX, 1892) et éditées par Satyavrata Sâmaçramin dans *Ushâ*, I, VIII (1891). De plus

Bühler nous avons en effet, et même en double édition, le texte[1] et la traduction[2] du *Dharmasûtra*; et les nouvelles éditions ne sont pas de simples réimpressions; elles ont été soigneusement revues et mises absolument au courant des dernières recherches : celle du texte a gagné seize pages; les notices qui précèdent la traduction en ont gagné cinq, ce qui dit beaucoup chez Bühler, qui n'avait pas l'habitude de se perdre dans les généralités et écrivait serré. Comme on peut le voir par le titre reproduit ci-dessous, le volume de traductions renferme, outre le *Dharmasûtra* d'Âpastamba, celui de Gautama[3], un de ces textes isolés dont il a été question plus haut. Celui-ci appartient au Sâmaveda et serait le plus ancien des *dharmasûtras* conservés, d'après Bühler, qui maintient, à très peu de chose près, les dates tant relatives qu'absolues, du IVe au VIIe siècle avant notre ère, qu'il a assignées à ces auteurs de Sûtras. Pour moi, je reste sceptique vis-à-vis des unes et des autres. Que les disciplines, peut-être même les écoles soient aussi anciennes, je le veux bien : quant aux écrits, ils me paraissent trop impersonnels, trop semblables aussi à d'autres dont les attributions sont apocryphes ou mythiques, pour pouvoir être acceptés comme des documents authentiques d'une époque donnée. — Enfin, pour revenir une dernière fois à ce rituel des Âpastambas, M. Winternitz, à qui l'on devait déjà le *Grihya-*

une grande partie du *çrautasûtra* a été utilisée par Sâyana dans son Commentaire du Taittirîya Yajurveda, et se trouve ainsi reproduite dans l'édition de ce Commentaire dans la *Bibliotheca Indica*.

1) *Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus, by Âpastamba*. Edited with Extracts from the Commentary by Dr. George Bühler. Second edition, revised. Part I. *Text, critical Notes, Index of the Sûtras and various readings of the Hiranyakeci-Dharmasûtra*. Bombay, Government Central Book Depôt, 1892. — Part. II. *Extract from the Commentary of Haradatta and Verbal Index to the Sûtras. Ibidem*, 1894. — La première édition est de Bombay, 1868-1871.

2) *The Sacred Laws of the Âryas as taught in the schools of Âpastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhâyana*, translated by George Bühler. Part I. *Âpastamba and Gautama*. Second edition, revised. Oxford, Clarendon Press, 1897. — Forme le vol. II des *Sacred Books of the East*. La première édition est de 1879.

3) Le texte a été publié par Stenzler, Londres, 1876. — Ce volume d'Âpastamba et de Gautama devait évidemment être suivi d'une nouvelle édition du vol. XIV des *Sacred Books* contenant Varishta et Baudhâyana. J'ignore si le regretté savant a eu le temps d'achever cette partie de son travail de révision. On sait l'accident à jamais déplorable qui l'a emporté, comme Bergaigne, en pleine productivité, le 8 avril 1898.

sûtra[1], a publié le *Mantrapâtha*, le recueil des mantras, c'est-à-dire des formules, prières et récitations à employer dans les cérémonies du culte domestique[2]. Comme c'est le cas pour la plupart des *grihyasûtras*, ces mantras sont de provenance assez diverse : ils ne sont pas tous pris dans le Veda, ici le Yajus noir, auquel appartient le Sûtra, et l'idée d'en établir un recueil a dû se présenter d'autant plus naturellement que les officiants auxquels incombait ce culte domestique ne devaient pas toujours présenter les mêmes garanties de savoir professionnel que les prêtres appelés à célébrer les grands sacrifices. Le *Mantrapâtha* occupe le XXVI[e] praçna du rituel total ; le *Grihyasûtra* en est le XXVII[e], et, dans leur état actuel, les deux textes sont évidemment faits l'un en vue de l'autre. Dès lors, comme pour le cas analogue du *Mantrabrâhmana* et du *Grihyasûtra* de Gobhila (Sâmaveda), la question se pose de savoir lequel des deux a été rédigé le premier, le recueil liturgique ou le texte rituel? Et, dans l'un et l'autre cas, la question a été résolue en des sens divers, parfois à l'aide des mêmes arguments. M. Knauer tient pour l'antériorité du recueil liturgique[3] ; c'est aussi l'opinion de M. Winternitz[4]. M. Oldenberg, au contraire, pense pouvoir établir que si, dans certains cas, le texte rituel suppose l'existence du recueil liturgique, il en est d'autres où la relation parait inverse[5]. Il les estime donc contemporains, et si, sans vouloir trop préciser en une matière si trouble, on

1) Vienne, 1887. Traduit par M. Oldenberg dans les *Sacred Books*, t. XXX (1892).

2) *The Mantrapâtha : or the Prayer Book of the Apastambins*, edited by M. Winternitz. I. Oxford, Clarendon Press, 1897. — forme Part VIII de l'*Aryan Series* des *Anecdota Oxoniensia*. Dans un II[e] fascicule, M. Winternitz se propose de publier une traduction anglaise et le commentaire de Haradatta.

3) M. Knauer, qui avait défendu cette opinion dans son édition du *Grihyasûtra* de Gobhila (Dorpat, 1884), y est revenu dans son article *Vedische Fragen*, du *Festgruss an Roth* (1893), p. 61, où il la complique d'une thèse plus vaste : l'antériorité du rituel domestique sur celui des grands sacrifices. En un certain sens, cette thèse paraît juste : les analogies qu'on trouve ailleurs, parfois jusque dans le détail, à certains rites de ce culte, à ceux du mariage, par exemple, des funérailles, de la puberté, remontent évidemment plus haut que la législation tout hindoue des rites du soma. Mais la thèse devient chimérique, si on prétend la généraliser ; car c'est un fait indubitable que le culte domestique a été fixé beaucoup plus tard que l'autre. L'âge respectif des documents est une donnée qu'on ne saurait écarter.

4) *Mantrapâtha, Introduction*, p. XXXI.

5) Dans *Sacred Books of the East*, XXX (1892), p. 3 et s.

entend par là qu'ils ont grandi et vécu ensemble assez longtemps pour avoir pu s'accommoder l'un à l'autre, ce sera peut-être la solution la plus sûre.

Au *Çrautasûtra* d'Âpastamba se rattache le *Trikândamandana*, une œuvre dont les manuscrits complets sont très rares et dont l'édition est commencée dans la *Bibliotheca Indica* [1]. C'est un de ces remaniements dont il a été question plus haut, dans lesquels l'ancien rituel est résumé et, en même temps, présenté sous une forme plus raffinée et plus littéraire. Bien que l'auteur prétende exposer le *prayoga* « la pratique » du somayâga (I, 1), son œuvre est plutôt théorique ; car il serait difficile d'en tirer une description des rites. Elle est mieux définie dans les colophons où elle est intitulée « *Kârikâs* explicatives des matières traitées dans le Sûtra d'Âpastamba » [2]. Ce sont en effet des « vers techniques » devant établir la vraie doctrine touchant les généralités du sacrifice et certains points de détails jugés sans doute particulièrement importants ou contestables. L'auteur y suit un ordre tout différent de celui du Sûtra ; il ne traite guère, et encore très sommairement, que des rites les plus simples du culte çrauta, l'agnihotra, le pitriyajna, l'agnishtoma ; par contre, conformément à sa promesse (I, 2), il fait une large part aux opinions divergentes d'autres écoles. Il mentionne ainsi un grand nombre d'ouvrages anciens, en partie rares ou complètement inconnus [3], et, de ce chef, son traité, précieux dès maintenant pour l'histoire littéraire, le sera surtout du jour où un heureux hasard aura permis de fixer la date de l'auteur. Jusqu'ici la mention la plus ancienne qu'on ait de lui est celle que M. Bhandarkar a trouvé chez Hemâdri, un écrivain de la seconde moitié du XIIIe siècle [4].

1) *Trikândamandanam, by Bhâskara Miçra Somayâjî, being an Exposition of the Somayâga Aphorims of Âpastamba, with an anonymous Commentary entitled Vivarana.* Edited by Mahâmahopadhyâya Candrakânta Tarkâlankâra. Fasc. I et II. Calcutta, 1898.

2) Le titre de *Trikândamandana* « Parure du monde », qui ne paraît ni dans le texte, ni dans les colophons, mais sous lequel le traité est déjà désigné par le commentateur anonyme, est en réalité un surnom de l'auteur, dont le nom complet est Trikândamandana Bhâskara Miçra. Il est en outre qualifié de Somayâjin, « qui sacrifie avec du soma » et de « Hache à broyer le marteau des champions de la discussion ». Du moins d'après le colophon de II, cette dernière qualification se rapporterait plutôt à lui qu'à son père Kumârasvâmin Sûri.

3) Pour ces mentions, voir Bhandarkar, *Report on the search of sanskrit manuscripts*, 1883-84, p. 27 ; et 1884-87, p. 12.

4) Bhandarkar, *Report*... 1882-84, p. 27.

Pour le rituel domestique d'autres écoles, nous avons à mentionner en premier lieu l'édition, par M. Knauer, du *Grihyasûtra* des Mânavas[1], une école qui se rattachait à une autre branche du Yajurveda noir, celle des Maitrâyanîyas, et dont le *Çrautasûtra* aussi est parvenu jusqu'à nous[2]. L'édition du *Grihyasûtra* avait été d'abord préparée par M. de Bradke, dont les indianistes n'ont pas oublié le savant mémoire sur ce texte et sur ses rapports avec le Code de Manu[3]. Puis, de plus en plus absorbé par ses études d'ethnologie indo-européenne, M. de Bradke, plusieurs années avant sa mort si cruellement prématurée[4], avait remis ses matériaux encore très imparfaits à M. Knauer, qui les a patiemment complétés en s'entourant de tous les documents accessibles dans les dépôts de manuscrits de l'Inde et de l'Europe (Calcutta, Bombay, Londres, Munich et Strasbourg), et en a finalement tiré le meilleur parti. Il a donné le même soin à toutes les parties de son travail, non seulement au texte, mais aussi au commentaire, qui, malgré un labeur énorme, n'a pas pu être reproduit intégralement, tant il est en mauvais état[5]. Si un reproche peut être adressé à M. Knauer, c'est plutôt celui d'un excès de scrupule. Il ne nous fait grâce d'aucune de ses hypothèses, et on se perd un peu dans tout ce qu'il a accumulé dans son introduction. Peut-être y a-t-il aussi quelque chose de cherché et de subtil dans sa façon d'expliquer et de justifier les particularités orthographiques et jusqu'aux barbarismes de son texte, qu'il a bien fait du reste de conser-

1) *Das Mânava grihya-sûtra, nebst Commentar in kurzer Fassung*, herausgegeben von Dr. Friedrich Knauer. Saint-Pétersbourg, Commissionnaires de l'Acad. Imp. des Sciences, 1897.

2) Inédit, sauf une portion publiée jadis en fac-simile par Goldstücker (1861) et le *Çrâddhakalpa* publié par Caland dans son *Altindischer Ahnencult*, dont il sera parlé plus loin. M. Knauer en prépare une édition complète.

3) Dans la *Zeitschrift* de la Soc. orientale allemande, t. XXXVI (1882). Cf. *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XI (1885), p. 55. — On sait que l'enquête de M. de Bradke sur les rapports d'abord supposés entre le *Mânavadharmaçâstra* (Code de Manu) et le *Mânavasûtra* a abouti à des conclusions plutôt négatives. La question a été reprise depuis à un point de vue un peu différent, mais avec un résultat, en somme, semblable, par M. George Burnham Beaman : *On the Sources of the Dharma-çâstras of Manu and Yâjnavalkya*, Leipzig, 1895.

4) M. de Bradke est mort le 7 mars 1897, dans sa 44e année.

5) Il eût mérité pourtant de nous arriver mieux transmis, car à travers plusieurs couches de gloses, il paraît remonter, en partie du moins, à Kumârila, le grand docteur mîmâmsiste du commencement du VIIIe siècle, qui a aussi commenté le *Mânava-çrautasûtra*.

ver quand ils étaient réellement de tradition. Mais c'est là une affaire d'appréciation, qui ne touche en rien à la valeur de cette excellente publication. Deux index (index des mantras et vocabulaire) terminent l'ouvrage : une traduction et des prolégomènes, que M. Knauer se réserve d'ajouter quand il aura publié le *Çrautasûtra*, seront les bienvenus.

A M. Théodore Bloch on doit une excellente analyse du *Grihya* et du *Dharmasûtra* des Vaikhânasas[1], encore une école de Yajurveda noir (Taittirîya), qui nous a laissé la suite complète de son rituel. D'après une tradition conservée par un commentateur et qu'on n'a pas de raison de tenir pour suspecte, c'est la dernière en date des écoles de ce Veda. Aussi feu Bühler avait-il déjà formulé l'opinion[2] qu'il n'y avait pas à chercher dans ces *Vaikhânasasûtras* l'antique *Vaikhânasaçâstra* que mentionne un des plus anciens auteurs de Sûtras du Yajurveda, Baudhâyana, et que, avant et après lui, d'autres auteurs anciens, Gautama et Vasishtha[3], mentionnent également sous un autre titre, il est vrai[4], comme le code ou la règle des *vaikhânasas* ou *vânaprasthas*, des ὑλόβιοι ou ermites des bois. Bühler, qui se prononçait *a priori*, avait simplement écarté comme inadmissible la supposition qu'il pourrait y avoir le moindre rapport entre les deux écrits. M. Bloch, lui, soutient la même thèse, après avoir étudié ces Sûtras et avoir constaté qu'ils contiennent réellement un code de cette vie des bois, lequel paraît bien répondre aux indications sommaires des anciens textes et qu'ils attribuent à leur éponyme Vikhanas[5].

1) *Ueber das Grihya und Dharmasûtra der Vaikhânasa*, von Dr. Theodor Bloch. Leipzig, 1896.

2) Dans l'*Introduction* de sa traduction de Manu, *Sacred Books of the East*, t. XXV (1886), p. xxvii-xxix.

3) Pour ces auteurs, à commencer par Gautama, qui passe pour le plus ancien de tous et que Bühler fait remonter au moins jusqu'au viie siècle avant notre ère, *vaikhânasa* est déjà un nom commun, synonyme de *vânaprâstha*, ὑλόβιος. Or il a dû commencer par être un nom propre ou un dérivé de nom propre. On jugera par là de l'antiquité que Bühler attribuait à ce *Vaikhânasaçâstra*.

4) Sous le titre de *Çrâmaṇaka*, « la (règle) des çramaṇas, des ascètes ».

5) Les commentateurs de Gautama, d'Âpastamba, de Manu donnent la même explication : le code des vaikhânasas est l'œuvre du muni Vikhanas, disent-ils, sans ajouter un mot de plus (cf. aussi la glose de Çankara sur Çâkuntala, 26, éd. Boehtlingk, p. 169). Et de fait, *vaikhânasa* qui, à l'inverse des dénominations similaires dans l'Inde et ailleurs, ne se rapporte ni à une pratique, ni à une vertu mystique, ni à une particularité extérieure, de costume par exemple, ne peut guère être qu'un dérivé de *vikhanas* ou de *vikhânas* (on trouve aussi la variante *vikhânasa*), d'un nom propre ; dans le Veda, il est toujours expliqué comme un patronymique. Malheureusement, ce Vikhânas, qui aurait été ainsi l'éponyme

Il était donc tenu de donner des preuves et, en effet, il n'y a pas manqué. Il montre que ces textes contiennent beaucoup de choses modernes ou qui, du moins, nous paraissent telles ; qu'ils ont fait des emprunts non seulement aux Sûtras des écoles plus anciennes, mais à des auteurs tels que Manu, Yâjnavalkya, Suçruta ; enfin qu'ils mentionnent les planètes dans l'ordre où elles président aux jours de la semaine, ordre que les Hindous n'ont connu que par les Grecs et pas avant le IIIe siècle de notre ère. Il est vrai que des mentions semblables se trouvent aussi dans les très anciens Sûtras de Baudhâyana ; mais là, elles sont sûrement le fait d'interpolations, tandis qu'ici, dans un texte si moderne, elles sont parfaitement à leur place. Et de tout cela, il conclut qu'entre ces Sûtras, qui sont du IIIe siècle, après J.-C. au plus tôt, et l'antique code de Vikhanas dont l'existence est attestée par les vieux Sûtras, il n'y a de commun que le nom. Je voudrais être aussi sûr de cette conclusion que paraît l'être M. Bloch. Je n'ai nulle envie de vieillir ces *Vaikhânasasûtras* ; je reconnais qu'ils se distinguent par bien des particularités et, quoiqu'en ceci nous ne soyons pas toujours bons juges, que ces particularités ne sont pas précisément des archaïsmes ; j'admets encore qu'ils sont dans une certaine dépendance des Sûtras qu'une tradition que je n'ai pas à suspecter indique comme leurs aînés ; et ceci, je l'admets surtout parce que cette tradition m'y invite ; car là où cet appui fait défaut, comme pour Manu, Yâjnavalkya, Suçruta, l'argument d'un emprunt, neuf fois sur dix, peut se retourner comme un gant. Mais tout cela admis, il n'en reste pas moins qu'on a affaire ici à un Sûtra comme un autre, appartenant à une école authentique. M. Bloch reconnaît lui-même que ce *Grihya* et ce *Dharmasûtra* paraissent faire suite légitimement à leur *Çrautasûtra* et que, sous ce rapport du moins, ils ne sont pas sur une autre ligne que les textes congénères qui nous sont arrivés encadrés de la même façon. Malgré tout ce que leur Vikhanas a de suspect, ils ne sont pas plus apocryphes que ne le sont, par exemple, ceux des Mânavas pour se réclamer de Manu. Dès lors je ne vois pas pourquoi cette mention des planètes (car c'est là, avec la tradition sur le rang de l'école, la seule donnée positive), qui est une inter-

est le législateur de l'ancien ascétisme brahmanique, et que Bühler et M. Bloch acceptent si délibérément comme tel, est absolument inconnu : pas une légende n'est restée, qui nous parle de lui, et, en dehors de notre texte, il ne se trouve que chez ces mêmes commentateurs, tous modernes. Il est évident que ce n'est là une tradition générale ni bien ancienne.

polation chez Baudhâyana, n'en serait pas aussi une ici, ni pourquoi il me faudrait admettre un intervalle de près d'un millier d'années — car M. Bloch accepte, je pense, les évaluations chronologiques de Bühler — entre ces textes et ceux de ce même Baudhâyana, et, séparés par un intervalle plus grand encore, deux *Vaikhânasasûtras*, tous deux l'œuvre de Vikhanas, qui n'auraient eu rien de commun l'un avec l'autre, bien que traitant de la même matière, et en traitant probablement de la même façon. Car l'observation de M. Bloch que notre texte ne donne en somme, sur l'organisation de cette vie des bois, rien que nous ne sachions par ailleurs, peut encore s'exprimer de la façon inverse : tout ce que nous savons par ailleurs de cette organisation est, en somme, conforme à notre texte. Si donc on ne veut pas avoir deux poids et deux mesures, le cas de notre Sûtra revient simplement à ceci : un écrit qu'on a de bonnes raisons de croire plus récent est mentionné dans d'autres écrits qu'on a de non moins bonnes raisons de croire plus anciens. Et dès lors il n'a plus de quoi surprendre ; il se réduit, au contraire, à un fait d'occurrence commune. Fabius Pictor et Cicéron se citant réciproquement, n'est-ce pas en effet le pain quotidien dans cette littérature, dont les textes sont restés longtemps à l'état flottant, au point que les additions qu'ils ont reçues, les emprunts qu'ils se sont faits entre eux méritent à peine le nom d'interpolations? Mais la solution est peut-être encore plus simple. Il n'est pas prouvé du tout que par ce *Vaikhânasaçâstra*, ou *Vaikhânasasûtra*, ou *Çrâmanaka* de Gautama, de Baudhâyana, de Vasishtha et de Manu, il faille entendre un écrit défini, et que ce ne soient pas plutôt des expressions générales pour désigner « les observances ayant cours parmi les anachorètes ». Ce seraient les commentateurs qui en auraient fait un code proprement dit et l'œuvre de Vikhanas, par laquelle, à n'en pas douter dans ce cas, ils entendaient le présent *Dharmasûtra*. Il resterait à expliquer comment il se fait que ce code, ici, est mis dans la bouche de Vikhanas, un inconnu, et se trouve englobé en outre dans un corps complet de prescriptions rituelles rédigé, selon la tradition, par un *vaikhânasâcârya*, « un maître anachorète », c'est-à-dire par un personnage qui, à prendre son titre au sens ordinaire, n'était pas précisément qualifié pour cela, puisqu'il n'avait plus affaire de la plupart des rites que son traité enjoint. Je crois qu'ici M. Bloch a été sur une bonne piste, qu'il a peut-être trop vite abandonnée, en notant le caractère vishnouite très prononcé de ces Sûtras et en rappelant à ce propos la secte vishnouite des Vaikhânasas. Sans doute il ne faudrait pas faire de ces textes un livre sectaire; ils prescrivent avant tout les rites orthodoxes et, sous ce

rapport, l'objection de Bühler était parfaitement justifiée[1]; mais un rapport moins étroit paraît tout de même possible et expliquerait bien des choses. Les religions de Vishnu et de Çiva ont certainement déterminé une recrudescence de l'ascétisme contemplatif et, d'autre part, ce n'est peut-être pas par un pur effet du hasard que la seule rencontre, en dehors de notre texte et des gloses des commentateurs, de Vikhanas comme nom propre, se trouve dans le Bhâgavata-Purâna, où il désigne Brahmâ. Il serait intéressant de savoir si ce nom reparaît dans le *Çrautasûtra* et si celui-ci est au même degré pénétré de la dévotion à Nârâyana. — Je me suis arrêté longuement à ce mémoire de M. Bloch, qui ne compte pas cinquante pages, parce que je n'avais que le choix, ou de ne rien dire de la question qu'il soulève, ou d'entrer dans quelque détail. Il me faudra être bref sur les travaux suivants.

Dans une thèse présentée à l'Université Johns Hopkins de Baltimore en 1890, mais publiée seulement en 1899, M. W. Fay a examiné les mantras (formules et prières) employés dans les grihyasûtras[2], d'abord quant à leur provenance qui, assez fréquemment, n'est pas le Veda auquel le Sûtra appartient; ensuite quant à leur rapport plus ou moins naturel avec le rite pour lequel on les emploie. Pour ceux du *Rigveda* notamment, il a dressé de longues listes, les divisant par groupes, selon que ce rapport du sens et de l'usage est spécial, clair et précis, ou seulement général et vague, ou bien purement verbal et insignifiant. Il constate que presque tous les mantras spécialement applicables sont pris du X[e] livre, qui, en partie du moins, paraît avoir été formé en effet en vue du rituel domestique.

M. Dhruva a signalé, d'après un vieux manuscrit, cinq chapitres du I[er] livre du *Grihyasûtra* de Pâraskara (Yajurveda Blanc), qui n'ont pas été reproduits dans l'édition de Stenzler ni dans la traduction de M. Oldenberg[3], à savoir : deux chapitres entre I, 12 et 13, et trois chapitres entre I, 16 et 17. S'il avait pu consulter l'édition de Stenzler, il aurait vu que celui-ci les a supprimés à dessein, ainsi que beaucoup

1) Cette objection communiquée à M. Bloch se fondait sur l'aversion de toutes les sectes vishnouites pour les rites sanglants.

2) *The Rig-Veda Mantras in the Grihya Sûtras*, by Edwin W. Fay, Roanoke, VA., 1899.

3) H. H. Dhruva : *The Pâraskara Grihya Sutras and the Sacred Books of the East*, vol. XXIX, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, XIX (1895), p. 24. — L'édition de Stenzler (avec traduction allemande) est de 1876. La traduction d'Oldenberg, dans les *Sacred Books*, est de 1886.

d'autres additions, parce qu'ils étaient condamnés par les commentateurs et aussi par l'ensemble de son appareil critique[1]. Les deux chapitres entre I, 12 et 13 ont été publiés dans une dissertation de Speijer[2]. Si Stenzler n'eût pas mieux fait de les donner du moins en appendice est une autre question. — M. Jolly a décrit la façon dont se célèbre actuellement dans les diverses contrées de l'Inde l'antique *upanayana*, « l'introduction » de l'adolescent auprès du maître et son admission dans la communauté par la remise de la ceinture et du cordon sacré[3]. La désuétude a porté sur l'apprentissage brahmanique; le côté social de la fête a survécu. — M. Simpson, dans une conférence maçonnique, a essayé de pénétrer dans le symbolisme de cette même cérémonie[4]. Il confond un peu la ceinture et le cordon; il y voit un symbole de régénération et de vie, par conséquent aussi de mort et, par ce dernier côté, il le rattache au lacet de Varuna et de Yama; il en rapproche en outre d'autres usages similaires où figurent des cordons, des liens, des ceintures, des baudriers, y compris la jarretière. La collection est intéressante et, au fond de ces rapprochements, il y a une idée juste : que le cordon et la ceinture brahmaniques sont plus vieux que les explications qu'en donnent les brahmanes. On finit même par savoir gré à M. Simpson d'une certaine réserve, quand on passe aux observations insensées dont le Dr Wynn-Westcott et d'autres frères maçons ont fait suivre sa communication.

La *Samskâraratnamâlâ*, aussi appelée *Gopînâthabhattî*, du nom de son auteur Gopînâtha Bhatta Oka, est un des premiers ouvrages commencés dans la *Chowkhambâ Sanskrit Series*[5], un nouveau recueil périodique fondé à Bénarès, sur le modèle du *Pandit* et de la *Vizianagram Sanskrit Series*, pour la publication d'ouvrages rares et importants, et alimenté, comme ses aînés, par les professeurs du *Sanskrit College*. L'ouvrage, qui doit être de dimensions considérables, à en juger par la partie publiée (200 p., dont 190 de généralités préliminaires), est une

1) Voir ses notes, p. 51 et 52 de l'édition. Entre I, 16 et 17, Stenzler ne parle que de deux chapitres supprimés.

2) *Ibidem*, p. 51.

3) Julius Jolly, *Ueber die indische Jünglingsweihe*; dans *Jahrbuch der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin*, 1896.

4) W. Simpson, *Brahminical Initiation*. « *The Noose Symbol* ». Reprinted from *Ars quatuor Coronatorum*, Margate, 1890-1892.

5) *Sanskar Ratna Mala by Shri Gopee Nath Bhatt Oak*, edited and revised by Rama Krishna Shastri, fasc. I et II, Bénarès, 1898.

paddhati, c'est-à-dire une exposition complète d'une discipline, sous la forme d'un commentaire d'un traité faisant autorité. La discipline, ici, est celle des rites domestiques, que Gopinâtha expose en prenant pour base son Sûtra héréditaire, celui des Hiranyakeçins, du Yajurveda Noir (Taittirîya). Les autorités immédiates sont, outre le Sûtra, les commentaires de Matridatta, de Mahâdeva et de Maheça; mais il puise en outre de tous côtés, donnant de nombreux extraits d'autres Sûtras, de commentaires, de traités rituels, de Purânas, auxquels il mêle sa propre prose et ses propres *kârikâs*. C'est dans de pareils ouvrages, qui tiennent lieu d'une bibliothèque, que les brahmanes étudient d'ordinaire leurs vieilles disciplines. Celui-ci, par exemple, qui ne remonte probablement pas au delà du XVII[e] siècle, est l'autorité qui, tempérée par l'usage, fait loi parmi les Yajurvedins des pays Mahrattes. Aussi, concurremment avec cette édition de Bénarès, s'en prépare-t-il une autre à Poona, dans l'*Anandâçrama Series*.

J'ai réservé pour la fin de cette revue des travaux sur le rituel domestique les belles monographies de M. Caland sur le culte des ancêtres et sur les rites de la mort et des funérailles[1]. Elles reposent sur le dépouillement complet et sur une pénétrante interprétation de tous les documents accessibles, tant publiés qu'inédits, afférents à la matière dans l'un et l'autre rituel, *çrauta* et *grihya*; car, ainsi qu'il a été dit plus haut, les usages et cérémonies qu'elles décrivent sont répartis entre les deux. Avec l'étude comparative que l'auteur avait déjà consacrée à ces rites chez les différents peuples indo-européens[2], avec les textes qu'il a édités dans l'intervalle et les publications de moindre étendue dont on trouvera l'énumération en note[3], elles forment un admirable ensemble de travaux

1) Dr. W. Caland : *Altindischer Ahnencult. Das Çrâddha nach den verschiedenen Schulen, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden, 1893. — *Die altindischen Todten und Bestattungsgebräuche, mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*, dans les *Verhandelingen* de l'Académie d'Amsterdam, section des lettres, I, n° 6. Amsterdam, 1896.

2) Cf. *Rev. de l'Hist. des Religions*, t. XXVII (1893), p. 281.

3) *Das Gautamaçrâddhakalpa, ein Beitrag zur Geschichte und Literatur der Sâmavedaschulen*; dans *Bijdragen tot de taal, land en volkenkunde van Ned. Indië*, 6[e] *Volgreeks*, *deel* 1, 1894. C'est un débris probablement très altéré de l'ancien *Çrautasûtra* de Gautama, traitant des offrandes aux ancêtres. — *The Pitrimedhasûtras of Baudhâyana, Hiranyakeçin, Gautama, edited with critical notes and Index of Words*; dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, t. X, n° 3, 1896. Ce sont des textes relatifs à l'offrande aux mânes : le premier est un supplément au *Grihyasûtra* de Baudhâyana; le deuxième fait partie du

méthodiquement conduits et poursuivis avec une rare persévérance. Je ne les analyserai pas ; rien que pour enregistrer ce qu'elles apportent de neuf, il me faudrait plus de place qu'il ne m'en reste pour la fin de cet article. La plus récente, celle sur les funérailles, a déjà été l'objet, ici même, d'un compte-rendu de M. Finot, auquel il suffit de renvoyer[1]. Quant à la plus ancienne, celle qui traite du culte des ancêtres et des mânes, je dirai simplement qu'elle n'est pas moins riche en informations neuves, non seulement pour l'histoire des rites, mais aussi pour l'histoire littéraire : près d'un tiers du volume consiste en documents inédits[2]. Mais je ne veux pas quitter M. Caland sans du moins signaler de lui un dernier travail qui, rédigé en une langue moins connue que l'allemand ou l'anglais, risque de ne pas recevoir toute l'attention qu'il mérite, j'entends son beau mémoire sur l'orientation rituelle et sur le *pradakshina*[3]. Rien de plus ingénieux et, en même temps, de plus prudent, de plus circonspect et de mieux documenté que cette discussion où M. Caland ramène à un petit nombre de notions fondamentales (l'orient séjour des dieux ; le dualisme des rites, qui se font en sens inverse selon qu'ils s'adressent aux dieux ou aux puissances mauvaises et, ce qui, à l'origine du moins, revenait au même, aux mânes : à droite, avec le bras, la main, le genou droits pour les uns ; à gauche, avec le bras, la main, le genou gauches pour les autres) des usages religieux, magiques et même profanes diversifiés à l'infini. Ces usages, il les examine d'abord chez les Hindous, ce qui lui donne l'occasion de préciser et de résoudre toute une série de petits problèmes : pourquoi le nord,

grand *Çrautasûtra* des Hiranyakeçins ; le troisième est probablement un autre débris des *Gautamasûtras*. — A ces éditions de textes il faut ajouter d'intéressantes notes exégétiques et critiques sur les écrits rituels, publiées dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. VIII (1894), p. 288 et 367, et dans la *Zeitsch. d. d. morgenl. Gesellsch.*, t. LI (1897), p. 128 et LII (1898), p. 425. — Ajouter aussi : *Von der Wiedergeburt Totgesagter* ; dans *Der Urquell*, t. II, fasc. 9 (1898). M. Caland y signale, d'après Plutarque, *Quaest. Rom.*, V, un curieux parallèle grec de l'usage hindou de soumettre à une sorte de renaissance symbolique une personne qu'on avait crue morte et pour laquelle les rites funéraires avaient été accomplis *in absentia*. Cf. *Todten- und Bestattungsgebräuche*, p. 28.

1) *Rev. de l'Hist. de Relig.*, t. XXXV, (1897), p. 216.

2) Et même reconstitués, c'est-à-dire reproduits non d'après un manuscrit, mais à l'aide de citations éparses dans d'autres ouvrages. Il y a là de vrais tours de force.

3) *Een indogermaansch Lustratie-gebruik*, dans les *Verslagen en Mededeelingen* de l'Académie d'Amsterdam, section des lettres, IVe série, t. II (1898), p. 275.

seul de tous les points cardinaux, n'est-il pas dénommé d'après l'orientation et n'est-il jamais appelé « la gauche »? — Parce que la gauche est sinistre et que le nord est, lui aussi, une région sacrée[1]. Pourquoi le séjour des Mânes est-il au sud ou au sud-est, et non à l'opposé de celui des dieux, à l'ouest ou sud-ouest? — C'est que les Mânes ont cessé d'être des puissances absolument malfaisantes et se sont en quelque sorte rapprochés des dieux. Pourquoi, dans les rites qui s'adressent aux dieux, le cordon sacré se porte-t-il passé sur l'épaule gauche et sous l'aisselle droite, et passé inversement dans les rites funèbres? — Parce que le cordon n'est que le substitut, la figure du vêtement, qui se portait ainsi à l'origine, afin de laisser libre le bras droit pour l'offrande aux dieux, le bras gauche pour l'offrande aux Mânes[2]. Les mêmes idées ont déterminé et réglé le symbolisme des marches, des demi-tours, des évolutions circulaires à droite et à gauche qui accompagnent les rites[3], y compris la plus célèbre de ces évolutions, le *pradakshina*, qui consiste à tourner autour d'un objet ou d'une personne par le flanc droit, et qui a reçu dans l'usage des applications si variées, comme charme, comme lustration, comme acte de bénédiction et de bon augure, d'hommage ou de simple respect. M. Caland ne nie pas du reste que, pour le *pradakshina* et pour son contraire, le *prasavya*, le symbolisme solaire n'ait pu s'ajouter parfois au symbolisme rituel. Le mémoire se termine par une revue très complète de ces mêmes usages chez les divers peuples indo-européens, où ils se retrouvent parfois avec d'étonnantes conformités dans le détail et jusque dans les exceptions.

Il ne me reste plus, pour en finir avec cette branche de l'ancienne littérature, qu'à mentionner quelques publications relatives au *dharma*, le droit coutumier. Il a été déjà observé plus haut que les *dharmasûtras* ont été particulièrement exposés à être remaniés. Depuis l'ancien type,

1) Sans doute parce qu'il est le pays d'en haut, d'où descendent les eaux et qui touche au ciel.

2) Pour cette explication, M. Caland s'est rencontré avec l'auteur de *The Orion*, M. Bal Gangâdhar Tilak, qui a aussi vu que le cordon était à l'origine le vêtement, mais qui n'a pas su se dégager de considérations d'ordre mystique. *Cf. The Orion*, p. 146.

3) Les indianistes liront avec profit la discussion très serrée des nombreuses locutions, souvent énigmatiques dans leur concision et parfois contradictoires en apparence, par lesquelles ces divers mouvements sont désignés dans le rituel d'abord et ensuite dans la langue en général.

représenté, par exemple, par Âpastamba, jusqu'aux *dharmaçâstras* proprement dits, tels que ceux de Manu, de Yâjnavalkya, de Nârada, il y a toute une série d'intermédiaires, entre lesquels il est souvent difficile de tracer des lignes de démarcation précises. Un de ces textes ambigus, le petit traité en vers attribué à Parâçara (*Parâçarasmriti*), a été commenté par Mâdhava Âcârya, le grand commentateur du xiv[e] siècle[1]. Le texte se compose de 592 distiques[2] et, des trois sections qui constituent un *dharmaçâstra*, il n'en traite que deux : l'*âcâra*, la coutume religieuse, et le *prâyaçcitta*, les règles de la pénitence. Mâdhava y a ajouté la troisième section, le *vyavahâra*, la jurisprudence, et en a fait ainsi un code volumineux et à peu près complet, le *Parâçara-Mâdhava*, dont l'édition, sauf la fin des Index, est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica*[3]. D'autres textes de ce genre, apocryphes ou du moins très remaniés, les divers *dharmaçâstras* attribués à Hârita, on a retrouvé récemment la source probable, un ancien *Hârita Dharmasûtra*[4], qui se rattache sans doute au Yajurveda noir (Maitrâyanîya), et dont M. Jolly a donné un premier aperçu au Congrès des orientalistes de Genève[5]. M. Jolly, qui s'était déjà fructueusement occupé de ces textes de Hârita[6], ne nous dit pas si le Sûtra nouvellement découvert contient, lui aussi, la mention de procédures écrites, de temples, d'idoles domestiques, du signe de la Balance[7]. Miss Ridding a relevé les variantes qu'un manuscrit népalais de la *Nâradasmriti* présente avec l'édition (1885) et la dernière traduction de M. Jolly (1889)[8]. M. Willy Foy a traité du pouvoir royal d'après

1) Sur Mâdhava Âcârya, ses œuvres et ses collaborateurs, on peut consulter la notice très complète de M. Kurt Klemm : *Mâdhava, sein Lehrer und seine Werke*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 41. — Pour sa biographie légendaire, cf. *Ind. Antiquary*, XXVII (1898), p. 247.

2) C'est le chiffre indiqué dans le texte et dans le commentaire ; mais en faisant le compte, on n'en trouve que 573.

3) *Parâçara Smriti (Parâçara Mâdhava), with the Gloss of Mâdhavâcârya*. Edited with notes by Mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlankâra. Vol. I-III, fasc. 1-5. Calcutta, 1888-1897. — Je n'ai pas vu une autre édition qui se publie, depuis 1893, à Bombay, par le pandit Islâmapurkar.

4) Bühler, dans *Wiener Zeitschrift*, VIII (1894), p. 28.

5) *Ueber das Hâritasûtra*, von Julius Jolly ; dans les *Actes* du Congrès (1894), II, p. 119.

6) Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 284.

7) Cf. son mémoire : *Der Vyavahârâdhyâya aus Hârita's Dharmaçâstra* ; dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, I Classe, t. XVIII, II (1889).

8) *A MS. of the Nârada Smriti*, by C. Mary Ridding ; dans *Journ. Roy. As. Soc. London*, 1893, p. 41.

les Dharmasûtras et les codes les plus anciens, de la nature de ce pouvoir et de ses limites, des fonctions du roi comme législateur, juge et justicier, de ses revenus, des officiers qu'il entretient à son service[1]. L'énorme compilation de Hemâdri (XIII[e] siècle) sur les observances et coutumes religieuses a été enfin achevée dans la *Bibliotheca Indica*[2], avec la deuxième et dernière partie du *Pariçeshakhanda* ou section supplémentaire, qui contient le *Kâlanirnaya* ou le comput, la détermination du temps propre à chaque cérémonie. Un traité semblable, qui forme le supplément du commentaire précédemment mentionné de Mâdhava sur la *Parâçarasmriti*, le *Kâlamâdhava*, avait déjà été publié dans la même collection (1888), et voici qu'on vient d'y commencer l'édition d'un troisième, intitulé *Kâlaviveka*[3]. Par un mot du titre, on voit que ce *Kâlaviveka* fait partie d'un *Dharmaratna* : il s'agit donc probablement d'une portion du grand traité de Jimûtavâhana. Mais pourquoi l'éditeur, qui a écrit pour son texte un commentaire assez étendu, n'a-t-il pas daigné nous le dire en ajoutant le nom de son *granthakrit* ?

Enfin tout l'ensemble de cette littérature a été résumé pour le *Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*, la grande et, hélas! une des dernières entreprises de Bühler, par M. Jolly et Hillebrandt. M. Jolly a traité le droit et la coutume[4], qu'il expose en les suivant à travers les couches successives des documents, depuis les informations éparses dans le Veda, jusqu'aux enquêtes administratives contemporaines, en passant par les Sûtras, les Dharmaçâstras, les textes épiques, les commentaires, les Dharmanibandhas ou sommes juridiques et coutumières des temps plus récents, enfin, pour la Birmanie, par les codes d'origine bouddhique. M. Hillebrandt s'est chargé du rituel[5], dont

1) *Die königliche Gewalt nach den altindischen Rechtsbüchern, den Dharmasûtren und älteren Dharmaçâstren*, von Dr. Willy Foy, Leipzig, 1895. — Cf. Julius Jolly, *Rechthistorisches aus der Râjataranginî*, dans *Gurupûjâkaumudî* (1896), p. 84.

2) *Caturvargacintamani* by Hemâdri; edited by pandit Yajneçvara Smritiratna and pandit Kâmâkhyâ Nâth Tarkavâgiça. Vol. III, part II. *Pariçeshakhanda*. Calcutta, 1887-1895.

3) *The Kâlaviveka*, edited by pandit Madhusûdana Smritiratna, fasc. 1-3. Calcutta, 1887-1898.

4) *Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur)*, von Julius Jolly. Forme vol. II, 4, du *Grundriss*. Strasbourg, 1896.

5) *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, von Alfred Hillebrandt. Forme vol. III, 2 du *Grundriss*, Strasbourg, 1897.

il résume la préhistoire d'après les indications fournies par les textes védiques, mais qu'il expose surtout d'après les Sûtras, en accordant toutefois une attention particulière au côté magique des rites et aux superstitions populaires[1].

De même que le rituel et le droit, la spéculation, chez les Hindous, se rattache au Veda ; mais elle s'y rattache par un lien moins étroit. A vrai dire, ce lien n'est organique que pour deux de leurs systèmes, la Mîmâ*m*sâ et le Vedânta, dont l'une est basée sur le *karmakânda*, la portion pratique du Veda (Mantras et Brâhma*n*as) et dont l'autre est le développement du *jnânakânda*, de la portion spéculative (Upanishads). Strictement, ils constituent à eux deux l'orthodoxie brahmanique, dont ils représentent la double face : le formalisme d'une part, le libre élan de la pensée de l'autre. Ce sont deux frères, ennemis depuis le berceau, mais dont la rupture n'a jamais été complète. Pour les mimamsistes l'idéalisme du Vedânta est un bouddhisme déguisé ; pour les vedantistes, le ritualisme de la Mîmâ*m*sâ est une doctrine athée. Et pourtant la tradition ne les a jamais séparés ; elle a compris les deux systèmes sous une dénomination commune, première et deuxième Mîmâ*m*sâ, comme se complétant réciproquement ; une fois même la confusion est allée si loin que le texte fondamental de l'une a été attribué au fondateur de l'autre[2].

Pour la première Mîmâ*m*sâ ou Mîmâ*m*sâ proprement dite, le système ritualiste de Jaimini, les publications ont été peu nombreuses. L'édition, dans la *Bibliotheca Indica*, des Sûtras fondamentaux de l'école, avec le commentaire de Çabara Svâmin, n'a pas avancé d'un pas depuis le dernier Bulletin[3] : on nous doit toujours encore le titre et la *bhûmikâ* ou préface, qui, dans l'Inde comme chez nous, s'écrit d'ordinaire à la fin. Il est probable que nous les attendrons encore, quand déjà sera achevée une autre édition de ces Sûtras, qui se publie dans le *Pandit* de Béna-

1) Cf. du même : *Die Beziehungen des Brahmanismus zur indischen Volksreligion*; dans *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 1894-95, I, n° 4.

2) Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 267.

3) Cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXVII (1893), p. 270, où l'on trouvera aussi une caractérisation un peu plus complète de la Mîmâ*m*sâ. Le supplément des Jaiminisûtras, le *Sankarshakânda*, mentionné *ibidem*, comme commencé, a été achevé dans le vol. XVI (1894), du *Pandit*.

rès, depuis avril 1895[1], et contient, outre le texte des Sûtras, le commentaire de Çitikantha Bhatta, intitulé *Subodhini*. Le *Tantravârtika* de Kumârila Bhatta reste également en détresse dans le *Benares Sanskrit Series*[2]. Par contre la première partie des gloses du grand polémiste, le *Çlokavârtika*, ainsi appelé parce qu'il est entièrement rédigé en vers, a été commencé dans la *Chowkhambâ Sanskrit Series*[3], avec le commentaire de Pârthasârathi Miçra, antérieur à Mâdhavâcârya, qui le cite[4]. Espérons que la nouvelle entreprise aura meilleure fortune que d'autres semblables qui ont été tentées depuis quelque temps dans l'Inde et que, au bout de quelques années, elle ne disparaîtra pas en laissant sur les rayons de nos bibliothèques des paquets de fascicules dépareillés. — Une édition commode (et beaucoup moins chère que celle de Goldstücker-Eggeling) de la *Jaiminiyanyâyamâlâ*, une sorte de sommaire analytique des Jaiminisûtras par Mâdhavâcârya, avec le commentaire (*Vistara*) du même et le texte des Sûtras, a été publié dans l'*Anandâçrama Sanskrit Series* de Poona[5]. — Un autre traité mîmamsiste plus ancien, qu'on ne connaissait que par le commentaire (*Nyâyakanikâ*) qu'en a fait Vâcaspati Miçra, le *Vidhiviveka*, composé, dit-on, par Mandana Miçra (Sureçvara), avant sa conversion au Vedantisme par Çankara, a été retrouvé à Puri, en Orissa[6].

Beaucoup plus nombreuses sont les publications relatives au Vedânta, qui, de temps immémorial, est la vraie philosophie de l'Inde. De quelque doctrine particulière qu'un Hindou se réclame, c'est le Vedânta qui lui

1) Édité par Nityânandapanta. Dans le numéro d'avril 1899, la publication a atteint XI, 2, 18.

2) Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 270.

3) Cf. plus haut, p. 19.

4) *The Mîmâmsâçlokavârtika of Kumârila Bhatta, with the commentary called Nyâyaratnâkara by Pârtha Sârathi Miçra*, edited by Râma Çâstri Tailanga, fasc. 1-5, Bénarès, 1898-1899.

5) *Jaiminîyanyâyamâlâ, c'est-à-dire guirlande des topiques discutés dans la Mîmâmsâ, par le ministre du roi Bukka, Mâdhavâcârya, avec le commentaire par lui composé intitulé Vistara et les Sûtras de Jaimini*; éditée par Çivadattaçarman, professeur du collège sanskrit de Jaypur. Poona, 1892. — Le pendant de ce traité, la *Vyâsâdhikaranamâlâ*, composée par Bhâratî Tîrtha, le maître de Mâdhavâcârya pour les Vedântasûtras, mais à laquelle Mâdhava n'a pas ajouté de *Vistara*, a été éditée par le même pandit dans la même collection. Elle avait déjà été publiée à la suite des Sûtras dans l'édition, maintenant introuvable, de la *Bibliotheca Indica*.

6) *Journ. Roy. As. Soc. Bengal*, 1896. *Proceedings*, p. 131.

fournit les lieux communs de sa pensée. Plus que tout autre système, celui-ci a du reste été mêlé aux mouvements religieux de l'Hindouisme, si bien que la plupart de ses champions qui ont laissé un nom, Çankara, Madhva, Râmânuja, Râmânanda, Caitanya, Vallabha, d'autres encore, ont été en quelque sorte des apôtres à double face, des maîtres du Vedânta, interprètes de la philosophie des Upanishads et, en cette qualité, ils ont place ici, et des chefs de sectes, de sectes vishnouites surtout, rôle dans lequel nous les retrouverons plus tard. Aussi la production des presses indigènes, activée par l'esprit d'association qui pénètre de plus en plus dans les milieux hindous, commence-t-elle à prendre sur ce domaine des proportions vraiment inquiétantes : peu de traités originaux, mais des commentaires et des gloses sans fin, au deuxième, au troisième, au quatrième degré et au delà, de quoi lasser la bonne volonté la plus robuste. Au point de vue de la doctrine, la plupart de ces écrits hérissés de scolastique sont lettre close pour nous ; ils ne nous intéressent guère que par ce qu'ils fournissent de données à l'histoire littéraire ou, plutôt, à la chronologie de cette histoire, et il faut être particulièrement reconnaissant aux éditeurs indigènes, quand ils veulent bien nous donner le dépouillement des sources de leur auteur, soit sous la forme d'index, soit dans leurs *bhûmikâs* ou préfaces. Je vais les passer rapidement en revue, ceux du moins dont j'ai eu connaissance, en les classant autant que possible suivant les trois grandes divisions du Vedânta : l'*Advaita* ou monisme de Çankara, qui nie la réalité du contingent et qui a fini par prévaloir dans l'école ; le *Dvaita* ou dualisme, qui admet la réalité des choses finies à côté de l'absolu ; le *Viçishṭâdvaita* ou monisme qualifié, qui s'efforce de concilier les deux opinions extrêmes.

M. Thibaut a achevé sa belle traduction des *Vedântasûtras* et du commentaire de Çankara, auquel il oppose toutefois comme correctif les interprétations d'une tradition rivale[1]. Il montre très bien que la doctrine

1) *The Vedânta-Sûtras, with the commentary of Çankarâcârya*; translated by George Thibaut. Part II. Oxford, 1896, forme le t. XXXVIII des *Sacred Books of the East*. Le 1er vol. est de 1890. Cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 264. — Sur l'époque de Çankara (fin du VIIIe et commencement du IXe siècle) et celle de Kumârila, le grand mîmâmsiste (milieu du VIIIe siècle), voir les mémoires de M. K. B. Pathak : *Dharmakîrti and Çankarâcârya*, dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, t. XVIII (1891), p. 88. — *Bhartrihari and Kumârila*, *ibidem* (1892), p. 213. — *Was Bhartrihari a Buddhist? ibidem* (1894), p. 341. — On trouvera de curieuses légendes sur les polémiques de Çankara et d'un docteur plus récent, Udayanâcârya, avec les bouddhistes, dans *Journ. Buddhist Text Society of India*, t. IV (1896), p. 20.

de ce commentaire n'est pas toujours celle des Sûtras, de même que ces derniers ne répondent pas toujours exactement à ce qu'on trouve dans les Upanishads. — A ce commentaire se rattache le *Vedântakalpataru*, composé à Nâsik, au XIII[e] siècle, par Amalânanda, sous les rois Yâdavas de Devagiri Krishnarâja et Mâdhava. C'est un commentaire sur la *Bhâmatî* de Vâcaspati Miçra (XII[e] siècle), qui est elle-même un commentaire du commentaire de Çankara sur les Sûtras. A son tour le *Vedântakalpataru* a été commenté au XVII[e] siècle par Appayadikshita dans le *Vedântakalpataruparimala*, et c'est avec ce commentaire qu'il a été édité dans le *Vizianagram Sanskrit Series*[1]. — Dans la même collection a été publié le *Vivaranaprameyasangraha*[2], une exposition polémique du Vedânta, composée par Mâdhavâcârya en collaboration avec son maître Bhâratîtîrtha, par conséquent avant 1337 A. D., et antérieurement à son *Sarvadarçanasangraha*. — Le colonel Jacob, un vétéran sur ce domaine, a publié la première bonne édition du *Vedântasâra* de Sadânanda, un manuel qui suit en somme la doctrine de Çankara et dont l'éditeur avait déjà donné une excellente traduction, plusieurs fois imprimée[3]. — Ce Sadânanda est probablement le même que le yati kashmirien çivaïte de ce nom, disciple de Brahmânanda Sarasvatî et auteur, probablement dans la deuxième moitié du XV[e] siècle, de l'*Advaitabrahmasiddhi*, une exposition polémique du Vedânta, dont l'édition est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica*[4]. De part et d'autre la doctrine est la même, et Nrisimhasarasvatî, qui a commenté le *Vedântasâra*, est aussi l'auteur d'un *Vedântadindima*, « le tambour du Vedânta », un petit traité en 91 distiques, qui est comme un supplément de l'*Advaitabrahmasiddhi*, à la suite de laquelle il est imprimé dans la présente édition. — Brahmânanda Sarasvatî, le maître de ce Sadânanda Yati, à son tour a commenté les traités de Madhusûdana Sarasvatî, entre autres l'*Advaitasiddhi*, de même titre et de même objet que l'*Advaitabrahmasiddhi* de Sadânanda,

1) *The Vedântakalpataru of Amalânanda*, edited by Râmaçâstri Tailanga, Bénarès, 1895-1897. — *The Vedântakalpataruparimala of Appayadikshita*, edited by Râmaçâstri Tailanga, Bénarès, 1895-1898, forment les t. XI et XII du *Series*.

2) *The Vivaranaprameyasangraha* of (Mâdhavâcârya) Vidyâranya, edited by Râmaçâstri Tailanga, Bénarès, 1893, forme le t. V du *Series*.

3) *The Vedântasâra of Sadânanda, together with the commentaries of Nrisimha Sarasvatî and Râmatîrtha*. Edited with Notes and Indices by Colonel G. A. Jacob. Bénarès, 1894.

4) *Advaitabrahmasiddhi by Kaçmîraka Sadânanda Yati*, edited with critical notes by pandit Vâmana Çâstri Upâdhyaya, Calcutta, 1890.

dont elle diffère nettement quant au reste. Cette *Advaitasiddhi*, ainsi qu'un autre ouvrage de Madhusûdana Sarasvatî, le *Siddhântabindu*, qui est un commentaire sur la *Daçaçlokî* de Çankara, a été publié à Kumbakonam (district de Tanjore, sur la basse Kaveri, un centre de culture brahmanique), dans une collection intitulée *Advaitamanjarî*, « bouquet de (fleurs de) l'Advaita » et, ainsi que l'indique ce titre, uniquement réservée à la publication d'ouvrages de cette branche du Vedânta. L'un et l'autre traité est accompagné du commentaire de Brahmânanda Sarasvatî[1]. Pendant deux années, de septembre 1892 à septembre 1894, la publication a été régulièrement et entièrement alimentée par l'éditeur, le mahâmahopâdhyâya Hariharaçâstrin ; puis, le 24e fascicule une fois livré et tous les ouvrages entrepris étant achevés, je n'en ai plus eu de nouvelles. A-t-elle sombré? Je le regretterais, car elle méritait de vivre. En tout cas, elle aura mieux fini, tous les engagements étant remplis, que d'autres entreprises semblables lancées dans l'Inde et dont la faillite est entachée de banqueroute. Les autres ouvrages publiés dans la collection par Hariharaçâstrin sont : 1° le *Brahmavidyâbharana*, un commentaire sur le commentaire des *Vedântasûtras* (de Çankara?) par Advaitânanda surnommé Yatisarvabhauma, disciple de Bhûmânanda Sarasvatî et de Râmânandatîrtha, un vedântin du pays de Kâñci, que l'éditeur pense avoir vécu à la fin du XIIe siècle[2] ; — 2° une *Sûtravritti*, de courtes gloses anonymes sur les *Vedântasûtras*, que l'éditeur attribue à un disciple de Çankara[3] ; — 3° le *Siddhântaleçasangraha* d'*Appayadîkshita*, avec le commentaire intitulé *Krishnâlankâra*, par Krishnânandatîrtha, disciple de Svayamprakâçânanda Sarasvatî[4] ; — 4° la *Çikharinîmâlâ*, un traité de Vedânta çivaïte, en vers mêlés de prose, du même Appayadîkshita, avec le commentaire de l'auteur intitulé *Çivatattvaviveka*[5].

1) *Advaitasiddhi de Madhusûdana Sarasvatî, disciple de Viçveçvara Sarasvatî*, éditée par le mahâmahopâdhyâya Hariharaçâstrin. Kumbhaghona, 1892-1893. — *Laghucandrikâ, un commentaire de l'Advaitasiddhi, par Brahmânanda Sarasvatî, disciple de Paramânanda Sarasvatî*, édité par le même ; *ibidem*, 1892-1893. — *Siddhântabindu, un commentaire sur la Daçaçlokî de Çankara, par Madhusûdana Sarasvatî, avec le commentaire de Brahmânanda Sarasvatî intitulé Ratnâvalî*, édité par le même ; *ibidem*, 1893.

2) Kumbhaghona, 1893-1894.

3) *Ibidem*, 1894.

4) *Ibidem*, 1893-1894. Sur une autre édition de ce traité et sur l'auteur, cf. *Rev. de l'Hist. d. Relig.*, t. XXVII (1893), p. 268.

5) Kumbhagona, 1894.

A l'Advaita ou monisme intransigeant de Çankara, Râmânuja, au XIe ou XIIe siècle, opposa l'idéalisme plus tempéré du Viçishṭâdvaita, qui enferme dans des limites plus étroites la doctrine de la *mâyâ*, de l'illusion. Pour cela, il pouvait, lui aussi, en appeler à la tradition : Bodhâyana, Dramiḍâcârya, d'autres encore, avaient interprété en ce sens les Vedântasûtras. Mais leurs commentaires sont perdus et ce n'est plus que dans ses écrits et dans ceux de son école, le *Çrîsampradâya*, « la sainte tradition », que s'est conservée l'expression scolastique de cette branche du Vedânta. Des nombreux écrits du maître, deux sont maintenant complètement édités dans le *Pandit* : 1° le *Çrîbhâshya*, qui est le commentaire de Râmânuja sur les Vedântasûtras. Au commentaire du maître, est jointe la plus développée des deux gloses de Sudarçana Sûri (un brahmane du pays de Kâñci, XIIIe siècle : tous ces réformateurs, Kumârila, Çankara, Râmânuja, Madhva sont des hommes du sud), la *Çrutaprakâçikâ*[1] ; 2° le *Vedârthasangraha*, une exposition de sa doctrine avec une forte addition de polémique. Le traité est accompagné du commentaire de ce même Sudarçana Sûri, la *Tâtparyadîpikâ*[2]. — A la même école appartient le *Tattvamuktâkalâpa* de Venkaṭanâtha (surnommé Vedântâcârya et Tarkikasiṁha, encore un Dravidien, du XIIIe siècle), qui est en cours de publication dans le même recueil depuis mai 1896; au traité est joint un commentaire, la *Sarvârthasiddhi*, qui paraît être l'œuvre de l'auteur même[3].

Quand Vallabhâcârya, au commencement du XVIe siècle (mort en 1531), fonda la secte vishnouite des Mahârâjas, il dut, comme tout promoteur d'une communauté nouvelle qui veut trouver de l'écho dans les classes lettrées, composer à son tour un commentaire sur les Vedântasûtras. L'édition de ce commentaire, l'*Anubhâshya*, commencée en 1888 et restée longtemps suspendue, est maintenant achevée dans la *Bibliotheca Indica*[4]. La doctrine, qui est dite *Viçuddhâdvaita* (monisme purifié) ou *Dvai-*

1) Édité par Râma Miçra Çâstrin, *Pandit*, *New Series*, t. VII-XIX, 1885-1897. L'édition commencée dans la *Bibliotheca Indica* est enrayée depuis 1891.

2) Édité par le même, *Ibidem*, t. XV-XVII, 1893-1895. — L'éditeur, qui est professeur au Sanskrit College de Bénarès, a publié à la suite, sous le titre de *Snehapûrti*, la première partie (1 chapitre sur 16) d'un volumineux commentaire sur la *Tâtparyadîpikâ*, dont il est l'auteur, et auquel un de ses collègues, Keçava Çâstrin, a répondu par une vive critique intitulée *Snehapûrtiparîkshâ*. *Pandit*, t. XVII-XVIII, 1895-1896.

3) Édité par le même, *Pandit*, t. XVIII et s.

4) *Anubhâshyam*, edited by Pandit Hemacandra Vidyâratna. Calcutta, 1897.

tâdvaita (dualisme et monisme), diffère à peine de celle de Râmânuja. Il est vrai que ces exercices de pure spéculation se font surtout pour la forme dans ces sectes où l'on ne cultive guère que la littérature de dévotion. Les manuscrits de l'*Anubhâshya* sont, paraît-il, devenus très rares. Le commentaire du maître sur le Bhâgavata Purâna, la *Subodhini*, est resté plus en faveur, mais est tenu, lui aussi, pour trop savant : quand en 1890 un de ses descendants, Giridhara fils de Gopâla, publia une grande et belle édition du Purâna, il y ajouta un commentaire de son cru en place de celui du demi-dieu, son ancêtre[1]. Une tentative de publier les écrits du fondateur et de ces principaux disciples par fascicules périodiques, sous le titre général d'*Aryasamudaya*, commencée à Bombay en 1888, a échoué dès le début.

Moins riches et moins nombreux que les Mahârâjas de Bombay, les sectateurs de Madhvâcârya de la présidence de Madras ont fait preuve de plus de persévérance et de fidélité à leur passé. En peu d'années, une association alimentée par la secte et dont le siège est à Kumbakonam, le *Madhvavilâsa*, a achevé d'imprimer les 37 ouvrages du fondateur ; en 1895 elle passait à la publication de la littérature du second degré, celle des *tippanis* (commentaires) et autres traités des disciples et des principaux docteurs. Malheureusement c'est tout ce que je puis dire de la collection, dont je n'ai pas vu un seul spécimen. En philosophie, Madhva (XII[e] siècle) est le champion du *Dvaita*, du dualisme, la branche du Vedânta qui s'écarte le plus du monisme de Çankara. Il affirme la réalité distincte des êtres individuels, le salut consistant à s'unir à Dieu, non à se reconnaître identique à lui. Des différentes interprétations du Vedânta, c'est évidemment celle qui s'accorde le mieux avec les dévotions sectaires ; aussi est-elle, de fait, répandue bien au delà des limites de l'école de Madhva ; en dépit de leurs déclarations monistes, pratiquement, quand elles prient et adorent, toutes les sectes professent le *Dvaita*[2].

Pour toutes les sectes védantiques, la *Bhagavadgîtâ* est l'une des trois principales sources de la doctrine (les deux autres étant les Sûtras et un

1) *Çrîmad Bhâgavatam Purânam Bâlaprabodhinîtîkâsametam.* 13 vol. fol. oblong. Bombay, Jagadîçvara Press. 1890.

2) Dans le précédent Bulletin (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXIX (1894), p. 43), j'ai signalé des chapitres du *Saura Purâna* dirigés contre Madhva et sa secte. J'ai traduit, depuis, ces chapitres dans les *Mélanges Charles de Harlez* (1896), p. 12. Ce n'est pas, du reste, au philosophe, dont il défigure absolument les doctrines, qu'en veut le Purâna çivaïte, mais au chef de secte vishnouite ; c'est une querelle d'église, non d'école.

choix d'Upanishads), sur lesquelles il faut avoir composé un commentaire original pour être reconnu comme chef d'école. Est-ce pour se conformer à cette ancienne coutume, à laquelle, depuis le temps de Çankara[1], il n'a guère été fait d'exception, qu'un des maitres du Brâhma Samâj (*New Dispensation Church*), le pandit Gour Govind Ray publie un nouveau commentaire sur le célèbre poème[2]? Le titre de ce commentaire implique l'idée de « concordance générale », et il s'inspire en effet d'un très large éclectisme. L'auteur pense que Çankara et les autres interprètes ont trop cherché à imposer au poème leurs vues particulières, et il espère montrer qu'en prenant de toutes mains et en interprétant largement, on arrive à établir entre toutes ces opinions une « harmonieuse unité ». Il s'est particulièrement appliqué à expliquer la Gîtâ par la Gîtâ même et par d'autres morceaux védantiques du Mahâbhârata, l'*Anugîtâ* par exemple : il pense ainsi expliquer la « propre parole de Çrî Krishna » par cette parole même. Je ne lui reprocherai pas sur ce point sa crédulité ; je ne me demanderai pas non plus si, par ses emprunts à l'*Anugîtâ*, il ne fait pas parfois comme un cuisinier qui, pour renforcer un bouillon, y ajouterait le produit d'une seconde décoction ; j'aime mieux constater qu'il a réuni dans ce commentaire une bonne collection de matériaux et que, un peu longuement, un peu péniblement, un peu lourdement, mais assez bien, en somme, il a réussi à philosopher comme l'auteur même du poème. Peut-être eût-il pu y arriver à moins de frais : la *Bhagavadgîtâ* est certainement une œuvre belle et harmonieuse, à la lire simplement ; c'est à vouloir trop préciser qu'on la gâte.

Ceux qui ne connaissent pas le Vedânta en trouveront une bonne exposition dans les trois brillantes « Lectures » qu'y a consacrées M. Max Müller[3] ; les autres y retrouveront, dans toute sa fraîcheur, le charme irrésistible que cette hautaine et très noble philosophie exerce sur tous ceux qui l'approchent dans ses plus anciens monuments, où elle n'est pas encore devenue scolastique. M. Max Müller en parle en effet avec une

1) De tous ces commentaires, celui de Çankara est le plus célèbre et le plus répandu : on ne saurait compter le nombre de fois qu'il a été lithographié et imprimé dans l'Inde. L'*Anandâçrama Series* n'a pas manqué de le joindre, avec la glose d'Anandagiri, à sa collection de textes védantiques. C'est le n° 34 de la *Série*, édité par Kâçinâth Çâstrî Âgâçe.

2) *The Samanvaya Bhâshya of the Çrîmad Bhagavad Gîtâ*, by pandit Gour Govind Ray, *Upâdhyâya of the New Dispensation Church*, fasc. 1-4 (jusqu'à XIII, 23). Calcutta, 1898-1899.

3) *Three Lectures on the Vedânta Philosophy, delivered at the Royal Institution in March* 1894, by F. Max Müller, London, 1894.

grande et sincère sympathie : avec Schopenhauer, il estime qu'elle console de la vie et qu'il n'est pas de meilleure préparation à bien mourir, à l'euthanasia. Et certes, en ceci, il a bien raison. Jeunes, elle nous grise par ses audaces grandioses; mais c'est plus tard surtout, quand nous sommes fatigués, qu'il y a de la douceur à se laisser bercer au scepticisme profond, mais sans amertume, qui est latent sous ses hautaines affirmations. C'est en somme une doctrine de résignation, de renoncement et d'apaisement. M. Max Müller y trouve encore une règle de conduite, une direction et un appui pour qui veut vivre et agir. Mais ici, il me permettra de croire qu'il force un peu sa pensée. Pour M. Deussen, par contre, à n'en pas douter, le Vedânta est bien tout cela et plus encore : il est la philosophie complète et définitive, non seulement pour l'Oriental, qui ne conçoit pas la sagesse autrement que contemplative, mais aussi pour l'homme d'Occident, bien plus profondément immergé dans le *samsâra* et aux prises avec les réalités de la vie et de la science. Ou plutôt, il suffit, pour le rendre tel, de compléter la doctrine de la *Mâyâ*, de l'illusion védantique, par les démonstrations de Kant et de Schopenhauer établissant que le monde n'est qu'une représentation de notre intellect et une projection de notre volonté. Il est vrai que Kant, s'appuyant ensuite sur la conscience, reconstruit en partie ce qu'il vient de démolir, retrouve Dieu et met la main sur l'impératif catégorique. Mais, à ceci aussi, le Vedânta a pourvu : l'*âtman* a des devoirs envers lui-même, et ces devoirs il lui *faut* les remplir envers des êtres et des choses illusoires, à l'aide de pensées, de volitions, d'actes illusoires, au cours d'une existence illusoire, rien de tout cela n'ayant une réalité réelle (*pâramârthika*), mais seulement une réalité pratique (*vyâvahârika*). C'est de ce fragile édifice de la réalité pratique que devront s'accommoder la morale, la science, la religion. M. Deussen pense qu'elles pourront y tenir; je doute qu'elles s'en contentent jamais dans notre Occident[1].

Après le Vedânta, le Sânkhya-Yoga est le système qui a eu le plus d'influence sur la pensée hindoue. Dans sa partie spéculative, c'est aussi celui qui nous paraît le plus sobre, parce que, à n'en considérer que les

1) M. Deussen a développé *ex professo* sa doctrine dans ses *Elemente der Metaphysik*, 2e édition, Leipzig, 1890, que je ne connais pas; il l'a résumée dans une conférence faite à Bombay, le 25 février 1893 : *The Philosophy of the Vedânta in its relations to the Occidental Metaphysics*; dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, t. XVIII (1894), p. 330.

contours généraux, il se rapproche d'idées qui nous sont plus ou moins familières[1] : la vie des êtres résulte de l'union d'un *purusha*, d'un esprit éternel, immuable, impassible, inactif, avec les modifications passagères d'une puissance également éternelle, la *prakriti*, que nous pouvons appeler la matière, sans cesse agissante et féconde. Cette union, à laquelle l'esprit se laisse séduire, est pour lui un esclavage, dont il s'affranchit par la science, en se reconnaissant radicalement distinct de la matière et de ses manifestations. Comme dans le précédent Bulletin, auquel je renvoie pour ce paragraphe[2], c'est encore M. Garbe qui tient ici la corde. Il a traduit dans la *Bibliotheca Indica*, le commentaire d'Aniruddha sur les Sânkhyasûtras, avec les extraits de celui de Vedântin Mahâdeva, dont il avait publié le texte dans la même collection, en 1888[3]. Réciproquement, d'un autre commentaire sur ces mêmes Sûtras, le *Sânkhyapravacanabhâshya*, dont il avait donné la traduction en 1889, il a publié le texte en une édition très supérieure à celle de Hall[4]. Dans un ingénieux mémoire sur Pancaçikha[5], il a essayé de revendiquer pour l'histoire ce vieux maître du Sânkhya et recueilli d'une façon plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les fragments que la littérature postérieure a conservés comme venant de lui. Il le détache de ses prédécesseurs mythiques, Kapila et Âsuri et propose de le placer au Ier siècle avant notre ère, ce qui n'est qu'une façon moins bonne de dire qu'on n'en sait absolument rien. Enfin M. Garbe a condensé et complété les résultats de la longue série de ses travaux sur le Sânkhya, dans deux ouvrages où il traite de l'ensemble du système, de sa doctrine et de son

1) La ressemblance ne va pas bien loin ; car la presque totalité des fonctions et attributs de ce que nous appelons l'âme, appartiennent ici à la prakriti.

2) *Rev. de l'Hist. des Relig.* t. XXVIII (1893), p. 271 et s.

3) *Aniruddha's Commentary and the original parts of Vedantin Mahâdeva's Commentary on the Sânkhyasûtras, translated with an Introduction on the Age and origin of the Sânkhya System*, by Richard Garbe. Calcutta, 1892. Cette *Introduction* est en majeure partie la reproduction de celle qu'il a mise en tête de sa traduction de la *Sânkhyatattvakaumudî* (cf. *Rev. de l'Hist. des Relig.*, *ibidem*, p. 272). — J'ajoute qu'une édition et une traduction passables de ce dernier traité ont été publiées dans l'Inde : *An English Translation with the Sanskrit Text of the Tattva-Kaumudi (Sânkhya) of Vâcaspati Miçra, by Gangânâtha Jhâ*. Bombay, Theosophical Publication Fund, 1896.

4) *The Sânkhyapravacana-bhâshya or Commentary on the Exposition of the Sânkhya Philosophy by Vijnânabhikshu*, edited by Richard Garbe. Cambridge, Mass. U. S. A., Leipzig and London, 1895. Est vol. II de *the Harvard Oriental Series*.

5) *Pancaçikha und seine Fragmente*; dans *Festgruss an Roth* (1893), p. 75.

histoire[1]. Ces deux ouvrages, dont le plus récent est un résumé de l'autre, adapté au plan du *Grundriss* dont il fait partie, sont ce que nous possédons de plus complet sur la matière : toutes les parties du sujet, jusqu'aux accessoires, tels que la bibliographie, y sont traitées avec le même soin ; l'exposé de la doctrine et la discussion des termes techniques sont assez détaillés pour former une sorte de commentaire général de tous les écrits du Sânkhya ; quant à l'histoire du système et à ses rapports avec les autres manifestations de la pensée religieuse et spéculative de l'Inde, j'ai eu l'occasion, dans la *Revue* même[2], d'indiquer les points où je ne crois pas devoir suivre M. Garbe ; je n'y reviendrai pas ici. Quelques autres travaux sur le Sânkhya et ses rapports avec le Bouddhisme seront examinés dans la section de ce Bulletin réservé à cette dernière religion.

Le plus récent des deux ouvrages de M. Garbe qui viennent d'être mentionnés traite non seulement du Sânkhya, mais aussi du Yoga, que la tradition considère en effet comme le prolongement du Sânkhya. De même que la première et la deuxième Mîmâmsâ, ces deux systèmes forment un seul groupe, bien que, sur un point du moins, ils ne s'accordent pas bien ensemble, le Sânkhya étant athée et le Yoga théiste. Il est certain que les pratiques qui avaient pour objet de réaliser le *yoga*, la concentration spirituelle parfaite, et dont l'ensemble constitue le système de ce nom, n'étaient pas particulières à une école : chacune de celles-ci avait sa discipline de la méditation, de l'extase, de l'hypnose. Comment s'est-il fait que cette discipline nous soit parvenue, sous la forme des *Yogasûtras* de Patanjali, associée avec le Sânkhya plutôt qu'avec tel autre système ? Nous n'en savons rien. J'imagine que les religions sectaires, avant leur réconciliation avec le Veda, y ont été pour quelque chose ; mais ce n'est qu'une supposition, sur laquelle je n'insisterai pas ici. Quoi qu'il en soit, l'association est ancienne ; car, dans l'épopée, le composé *sânkhyayoga* est devenu le nom même de la philosophie complète, spéculative et pratique. Seulement cette philosophie n'est plus du tout le Sânkhya ; c'est du Vedânta. Le Sânkhya a fourni la terminologie ; mais celle-ci a été soigneusement vidée de toute sa substance et farcie en quelque sorte de notions vêdantiques. La Bhagavadgîtâ par exemple, qui se donne pour une exposition du Sânkhyayoga, appartient de part

1) *Die Sânkhya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen*, von Richard Garbe, Leipzig, 1894. — *Sânkhya und Yoga*, von Richard Garbe, Strasbourg, 1896. Est vol. III, fasc. 4 du *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*.

en part au Vedânta. C'est pourtant de cette doctrine hybride qui, dans sa forme actuelle, est évidemment le résultat d'un mélange artificiel, que le Rév. Père Dahlmann[1] veut faire l'épanouissement original de la pensée hindoue affranchie du ritualisme, le centre fécond d'où auraient rayonné d'une part les systèmes brahmaniques, d'autre part le Bouddhisme et le Jainisme. Et tout cela, parce qu'il s'imagine avoir prouvé dans un autre ouvrage dont nous aurons à parler plus tard[2], que le Mahâbhârata, où cette doctrine se trouve, est une œuvre prébouddhique, nullement factice, foncièrement native et écrite d'inspiration au VIe ou VIIe siècle avant notre ère. M. Garbe a traité ces mêmes questions avec plus de sang-froid; mais, peut-être, n'a-t-il pas assez fait sentir à quel point elles deviennent obscures quand on y regarde de près. Son exposition de la doctrine des *Yogasûtras* est faite avec le soin et la compétence qu'on devait attendre de lui; on fera bien pourtant de consulter aussi celle qu'a donnée M. Barthélemy Saint-Hilaire dans un de ses derniers travaux[3].

Le Yoga des Sûtras de Patanjali, appelé aussi le *rdjayoga*, « le yoga royal », assidûment pratiqué n'est pas fait précisément pour procurer aux adeptes *mentem sanam in corpore sano*; mais il est la sagesse même en comparaison du *hathayoga* ou « yoga de haute lutte », qui, au moyen d'opérations étranges, pénibles et parfois profondément répugnantes, cherche à provoquer la catalepsie, le vertige chronique et toutes sortes de déformations dangereuses de l'organisme. Dans le précédent Bulletin, j'ai signalé la publication d'un des principaux traités de *hathayoga*[4]. La *Theosophical Society* de Bombay, qui publie ces insanités comme livres de propagande, hélas! y a ajouté depuis un autre opuscule du même genre, la *Gherandasamhitâ*[5]. Je signale le traité, qui est accompagné d'une traduction anglaise, à nos modernes yogins parisiens, et serais curieux de savoir s'ils pousseront la foi jusqu'à le mettre en pratique.

D'une curieuse adaptation du Sânkhya au Çivaïsme kashmirien,

1) *Nirvâna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*, von Joseph Dahlmann, S. J. Berlin, 1896.

2) *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, 1895.

3) *Le Yoga de Patanjali*; dans *Journal des savants*, juillet, septembre, octobre et novembre 1895.

4) *Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. XXIX (1894), p. 63.

5) *The Gheranda Samhitâ, a treatise on Hatha Yoga, translated from the original Sanskrit by Çârî Candra Vasu*, Published for the Bombay Theosophical Publication Fund. Bombay, 1895.

qu'on ne connaissait guère jusqu'ici que par un chapitre du *Sarvadarçanasangraha* de Mâdhavâcârya et par les informations rapportées du Kashmir par Bühler [1], et qui, à partir du milieu du XI[e] siècle, a produit toute une littérature encore inédite et dont la bibliographie même n'est pas fixée, une des œuvres fondamentales, la *Spandakârikâ*, les 53 kârikâs ou vers techniques dans lesquels Bhatta Kallata a résumé la doctrine de son maître Vasugupta, le fondateur de l'école (milieu du IX[e] siècle), a été publiée avec le commentaire d'Utpalâcârya, dans le *Vizianagram Sanskrit Series* [2].

En comparaison des deux Mimâmsâs et du Sânkya-Yoga, le Nyâya et le Vaiçeshika [3] (encore deux systèmes jumeaux) sont des disciplines profanes, bien qu'ils affirment l'un et l'autre que leur objet est le salut et que le *Nyâyakusumânjali* [4] d'un de leurs plus fameux docteurs, Udayanâcârya, soit une des œuvres les plus nettement religieuses et théologiques de toute la littérature sanscrite. Je ne ferai donc qu'énumérer les publications qui s'y rapportent et dont plusieurs ont du reste déjà figuré au précédent Bulletin.

Une nouvelle édition des *Nyâyasûtras* de Gotama, avec le commentaire de Vâtsyâyana a été publiée dans le *Vizianagram Sanskrit Series*; l'éditeur y a joint des extraits du *Nyâyavârtika* et de la *Tâtparyatikâ* [5].

1) *Kashmir Report*, dans *Jour. Roy As. Soc. Bombay*, 1877.

2) *The Spandapradîpikâ of Utpalâcârya, a Commentary on the Spandakârikâ, edited by pandit Vâman Çâstri Islâmpurkar*. Bombay, 1898. Est le vol. XIV du *Series*. — Cet Utpalâcârya se dit fils de Trivikrama ; il serait donc différent de l'homonyme, fils de Udayâkara et auteur de l'*Içvara pratyabhijnâsûtra*. M. Foucher a rapporté du Kashmir pour la Bibliothèque nationale une intéressante collection de manuscrits appartenant à cette première école du Çivaïsme kashmîrien, ainsi qu'à la deuxième, celle d'Abhinavagupta, qui relève du Vedânta.

3) Cf. le précédent Bulletin, *Rev. de l'Hist. des relig.*, t. XXVII (1893), p. 275-277.

4) Maintenant achevé dans la *Bibliotheca Indica* : *The Nyâya-Kusumânjali Prakaranam by Udayanâcârya, with the Commentary of Vardhamâna and the Gloss of Ruciddatta*. Edited by mahâmahopâdhyâya Candrakânta Tarkâlankar. Part I and II. Calcutta, 1888-1895. — Udayana passe pour avoir été un fougueux adversaire des bouddhistes ; cf. une curieuse légende à ce sujet dans *Journ. Buddhist Text Soc. of India*, t. IV, 1 (1896), p. 21.

5) *The Nyâyasûtras with Vâtsyâyana's Bhâshya and Extracts from the Nyâyavârtika and the Tâtparyatîkâ*, edited by mahâmahopâdhyâya Gangâdhara Çâstri Tailanga. Bénarès, 1896. Est le vol. IX du *Series*.

Ces deux derniers traités, dont l'un, le *Nyâyavârtika* d'Uddyotakara, est un commentaire du commentaire de Vâtsyâyana, et dont l'autre, la *Tâtparyatîkâ* de Vâcaspati Miçra est un commentaire du *Nyâyavârtika*, ont été, le premier, commencé dans la *Bibliotheca Indica*[1], l'autre publié dans le *Vizianagram Series*[2]. Dans le même *Series* est en cours de publication la *Nyâyamanjarî*[3], une exposition des Nyâyasûtras par le kashmirien Jayanta Bhatta, postérieur à Vâcaspati Miçra et antérieur à Gangeça Upâdhyâya, l'auteur du *Tattvacintâmani*. De ce dernier traité, commencé depuis 1884 dans la *Bibliotheca Indica*, les trois premiers khandas et la première moitié du quatrième sont maintenant achevés. Au texte est joint tantôt le commentaire de Mathurânâtha, tantôt celui de Jayadeva Miçra, tantôt l'un et l'autre par extraits[4]. M. Pathak, du Deccan college de Poona, si bien versé dans la littérature de l'époque de Kumârila et de Çankara, a restitué un état civil à l'ancien traité de Nyâya bouddhique que nous a rendu M. Peterson, le *Nyâyabindu*. Il a montré que c'est un *vârtika* ou « explication », composé par Dharmakîrti sur un traité de logique de Dignâga[5], auteur fameux, probablement antérieur à Kâlidâsa et à Uddyotakera, mais dont l'œuvre est entièrement perdue, en sanscrit du moins. Dharmakîrti a composé encore des *vârtikas* sur d'autres traités de Dignâga. Son *Nyâyabindu*, que Sureçvara, un disciple immédiat de Çankara, a connu, a été commenté ensuite par Dharmottara en une *tîkâ* également publiée par M. Peterson[6] et sur laquelle Mallavâdin, à son tour, a écrit un commentrire.

A la suite des *Vaiçeshikasûtras* de Kanâda, avait été commencée en

1) *The Nyâyavârtikam*, edited by pandit Vindhyeçvariprasâd Dube, fasc. 1-4. Calcutta, 1887-1897. — Sans attendre la fin de l'édition, qui progresse lentement, l'éditeur a publié un supplément, dans le 4e fascicule, le *Nyâyasûcînibandha* ou « table des matières des Nyâyasûtras » de Vâcaspati Miçra. Si l'auteur du *Nyâyavârtika* est bien l'Uddyotakara mentionné dans la *Vâsavadattâ* (p. 235), il serait antérieur au milieu du VIe siècle.

2) *The Nyâyatâtparyatîkâ of Vâcaspati Miçra*, edited by mahâmahopâdhyâya Gangâdhara Çâstrî Tailanga. Bénarès, 1898. Est le vol. XIII du *Series*. Vâcaspati Miçra est généralement placé au XIe ou au XIIe siècle.

3) *The Nyâyamanjarî of Jayanta Bhatta*, edited by mahâmahopâdhyâya Gangâdhara Çâstrî Tailanga. Part I. Bénarès, 1895. Est le volume VIII du *Series*.

4) *The Tattvacintâmani by Gangeça Upâdhyâya*, edited by pandit Kâmâkhyânâth Tarkavâgîça. Calcutta, 1884-1897.

5) *On the Authorship of the Nyâyabindu*, by K.B. Pathak : dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, vol. XIX (1895), p. 47.

6) Avec le *Nyâyabindu*, en 1890, dans la *Bibliotheca Indica*.

1885, dans le *Benares Sanskrit Series*, la publication du *Padârthadharmasangraha*, « l'exposition générale des catégories (du Vaiçeshika) » de Praçastapâda (appelé communément, mais à tort, le *Praçastapâdabhâshya*; ce n'est pas un *bhâshya*, un commentaire proprement dit, suivant pas à pas le texte des Sûtras), avec la glose d'Udayanâcârya, la *Kiranâvali*, et la *Lakshanâvali* du même. Après un sommeil de douze ans, qu'on pouvait croire définitif, elle a été reprise et augmentée d'un deuxième fascicule[1]. — Dans l'intervalle ce même *Sangraha* de Praçastapâda a été publié par le même éditeur, avec le commentaire de Çrîdhara, la *Nyâyakandalî*, dans le *Vizianagram Sanskrit Series*[2]. — Une autre exposition très courte, plutôt une esquisse du système Vaiçeshika, la *Saptapadârthî*, « les sept catégories », de Çivâditya a été éditée à la fois dans l'Inde, dans la même collection[3] et en Europe, avec une traduction latine, par M. A. Winter[4]. — D'un compendium beaucoup plus moderne (l'auteur, un homme du sud, a dû vivre entre 1625 et 1700 A. D.), déjà plusieurs fois imprimé et même traduit dans l'Inde, le *Tarkasangraha* d'Annambhatta, qui est un résumé de la logique à la fois d'après le Nyâya et d'après le Vaiçeshika, une édition nouvelle, richement documentée, a paru dans le *Bombay Sanskrit Series*[5]. Enfin l'éditeur de ce

1) *The Aphorisms of the Vaiçeshika Philosophy by Kanâda, with the Commentary of Praçastapâda and the Gloss of Udayanâcârya*, edited by pandit Vindhyeçvariprasâda Dube, fasc. 1 et 2, Bénarès, 1885-1897. — Udayanâcârya est postérieur, mais de très peu, à Vâcaspati Miçra qu'il a commenté.

2) *The Bhâshya of Praçastapâda together with the Nyâyakandalî of Çrîdhara*, edited by Vindhyeçvariprasâda Dvivedin. Bénarès, 1895. Est le vol. IV du *Series*. — Çrîdhara doit avoir écrit sa *Nyâyakandalî* au Bengal, en 991 A.D. Mais, d'autre part, il paraît bien avoir été postérieur à Vâcaspati Miçra et à Udayanâcârya, dont le premier ne peut guère avoir écrit avant le commencement du XIe siècle. Toute cette chronologie est encore fort obscure.

3) *The Saptapadârthî (of the Vaiçeshika System) of Çivâditya, together with its Commentary, the Mitabhâshinî of Mâdhava Sarasvatî*, edited by Râmaçâstrî Tailanga. Bénarès, 1893. Est le vol. VI du *Series*. — Çivâditya est probablement de la fin du XIIe siècle. Mâdhava Sarasvatî est antérieur à 1523 A. D., date d'un manuscrit de son commentaire.

4) *Civâdityi Saptapadârthî. Primum edidit, prolegomena interpretationem latinam explanationes et exempla adjecit Augustus Winter*. Leipzig, 1893.

5) *The Tarka-sangraha of Annambhatta, with the Author's Dîpikâ and Govardhana's Nyâya-Bodhinî, and critical and explanatory Notes, by the late Rao Bahadur Yaçavanta Vâsudev Athalye*. Revised and carried through the Press with a Preface and Introduction, by Mahâdev Râjârâm Bodas. Bombay, 1897. Est le n° LV du *Series*.

dernier traité, M. Mahâdev Râjârâm Bodas, a essayé de retracer le développement de la logique hindoue, telle qu'elle est surtout représentée dans les deux systèmes du Nyâya et du Vaiçeshika[1]. Son mémoire est fait avec beaucoup de savoir et de jugement ; il serait irréprochable si, dans le titre donné ci-dessous, on remplaçait, pour toute la période des origines, le mot *historical* par *logical*. Avant le VI[e] ou le VII[e] siècle de notre ère, il n'y a pas ici de chronologie positive et, sans chronologie, il n'y a pas d'histoire.

J'aurais voulu comprendre encore dans cette section du Bulletin l'épopée et les Purânas, mais cet article est déjà bien long. Je les renvoie donc après le Bouddhisme, dans la section qui traitera des religions sectaires et où ils seront tout aussi bien, sinon mieux à leur place qu'ici.

A. Barth.

1) *Historical Survey of Indian Logic*, by Mahadev Rajaram Bodas ; dans *Journ. Roy. As. Soc. Bombay*, vol. XIX (1897), p. 306.

LA DOCTRINE

DE LA RÉINCARNATION DES AMES

ET LES DIEUX DE L'ANCIENNE IRLANDE

D'APRÈS DES TRAVAUX RÉCENTS

1° A. NUTT. — *The voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living, an old Irish Saga, edited and translated by* KUNO MEYER, *with Essays upon the Irish Vision of the Happy Otherworld ; and the Celtic doctrine of Re-birth by* ALFRED NUTT, vol. II. *The Celtic doctrine of Re-birth by* ALFRED NUTT, *with appendices : the Transformations of Tuan Mac Cairill, the Dinnshenchas of Mag Slecht, edited and translated by* KUNO MEYER. — Londres, D. Nutt, 1897, 1 vol. in-18 de XII-352 pages (t. VI de la *Grimm Library*).

2° ELEONOR HULL. — *The Cuchullin Saga in Irish Literature, being a collection of Stories relating to the Hero Cuchullin, translated from the Irish by various Scholars, compiled and edited with Introduction and Notes by* ELEONOR HULL. — Londres, D. Nutt, 1898, 1 vol. in-18 de LXXVII-316 pages (t. VIII de la *Grimm Library*).

3° JESSIE L. WESTON. — *The Legend of Sir Gawain, studies upon its original scope and significance.* — Londres, D. Nutt, 1897, 1 vol. in-18 de XIV-117 pages (t. VII de la *Grimm Library*).

Il y a trois ans, nous rendions compte ici-même (t. XXXV, p. 101-112) du premier volume du bel ouvrage de M. Alfred Nutt : il avait pris occasion de la publication par le professeur Kuno Meyer du *Voyage de Bran*, pour présenter au public savant la meilleure et la plus complète étude qui ait été écrite sur l'Élysée celtique. A ce tableau si nettement tracé des conceptions de l'ancienne Irlande sur le séjour des Bienheureux, il a donné un pendant en l'attachant Essai qu'il a consacré aux pratiques

et aux légendes où se révèlent les croyances des Celtes insulaires et continentaux relatives à la réincarnation des âmes et à l'incarnation en un corps mortel de Puissances surnaturelles. Cet Essai constitue la matière même de son second volume, qui renferme aussi ses vues sur le caractère spécifiquement agraire des anciens dieux de l'Irlande, evhémérisés en héros et en rois mythiques, les *Tuatha De Danann*, et ses conclusions générales sur les relations qui unissent la mythologie et la religion des Celtes insulaires à celles des autres populations de langue aryenne.

I

Dans le *Voyage de Bran* figure un épisode qui semble interpolé dans le texte primitif de la légende : c'est l'histoire de la conception surnaturelle de Mongan, fils de Fiachna et de Caintigern, mais cette interpolation M. Nutt en fait remonter l'origine au poète même qui a donné au VIIe siècle à la vieille saga irlandaise la forme littéraire sous laquelle est elle venue jusqu'à nous.

C'est autour de cet épisode et pour en fournir un ample et exact commentaire que s'est construite chapitre à chapitre la magistrale étude de M. Nutt.

Son objet propre est de montrer qu'il ne faut pas voir dans ce récit un conte merveilleux où apparaîtrait défigurée et presque méconnaissable la tradition chrétienne de l'incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge Marie, mais l'une des multiples manifestations d'un ensemble de croyances, relatives à la fois à la destinée de l'âme et aux Puissances de la végétation, qui trouvait dans un culte orgiaque et sanglant, analogue au primitif culte de Dionysos, son originelle et principale expression.

Le père légal de Mongan, c'est le magicien Fiachna, mais son père véritable, c'est Manannan, fils de Lir, un dieu des mers, sorte de Poseidon celtique; aussi Mongan est-il doué de l'attribut essentiel des dieux, celui de changer de forme à son gré et de revêtir telle apparence d'animal qu'il lui plaît : il est à vrai

dire Manannan lui-même qui pour devenir un homme et se manifester avec tous les caractères de l'humanité a dû consentir à renaître des entrailles d'une femme.

Ce n'est pas dans le seul *Voyage de Bran* qu'apparaît le héros Mongan, roi et chef de guerre des tribus de l'Ulster, mais aussi dans un certain nombre de contes en prose dont le texte se trouve dans le *Leabhar na hUidhre* (Le Livre de la Vache Brune) et qui remontent en leur forme actuelle à la même époque que l'archétype hypothétique de la vieille saga. Dans l'un de ces contes figure l'épisode de sa conception merveilleuse et toujours il est représenté en étroites relations avec les dieux de l'ancienne Irlande ou les fées où ils se sont survécu. Parfois il nous est donné comme le souverain du pays de promission, du lointain Élysée situé au delà des mers. Dans les Annales de Tigernach et celles de Clonmacnaise est mentionnée sa mort : il a été tué pa rArthur, fils de Bicor de Bretagne ; les Annales Irlandaises l'identifient avec un petit souverain de l'Ulster mort vers le VIIe siècle, mais font allusion aux traditions relatives à son origine divine et à ses perpétuelles métamorphoses.

Dans l'histoire de ses amours avec *Dub-Lacha*, qui nous a été conservée dans un mss. du XVe siècle (*Le Livre de Fermoy*), se retrouvent à la fois très au long l'épisode de sa conception merveilleuse (il est né de Manannan, caché sous les traits de Fiachna) et une romantique histoire de ses efforts pour reconquérir sur le roi de Leinster sa femme qu'il avait dû lui céder à la suite d'une imprudente promesse ; c'est grâce à son pouvoir d'assumer telle forme qu'il lui plaît qu'il réussit à reprendre à son rival celle qui n'a pas cessé de l'aimer et lui est demeurée fidèle. Le grand intérêt de ce conte épique, c'est qu'il établit une connexion entre les légendes irlandaises du cycle de Mongan et les traditions galloises, telles qu'elles nous sont parvenues dans les Mabinogion, et en particulier dans le Mabinogi de Pwyll et dans celui de Manawyddan. La comparaison de ces deux groupes de légendes permet de conclure avec quelque assurance à leur provenance d'une commune origine et assez nettement aussi à l'antériorité des légendes irlandaises où apparaît plus clairement la nature

divine et le caractère naturiste du père du héros : le thème qui se retrouve, plus ou moins altéré, en leurs formes diverses serait donc un thème goïdelique et non brythonique, mais le récit du livre de Fermoy, qui a d'exacts parallèles dans les Mabinogion, serait en quelque sorte authentiqué par ces textes gallois, qui remontent au XIe siècle, et acquerrait en raison de cette parenté une valeur plus haute qui le mettrait sur un pied d'égalité avec les contes contenus dans le *Leabhar na hUidhre*.

Il peut être institué de très instructives et utiles comparaisons entre Mongan et deux autres personnages à la fois historiques et mythiques de l'époque celtique : Finn, le héros des sagas du sud de l'Irlande et le roi Arthur. Avec Finn la connexion est étroite, puisque Mongan est souvent représenté non pas comme le fils de Manannan, mais précisément comme la réincarnation de Finn. Or il y a entre la légende de Finn et celle d'Arthur de telles ressemblances que l'on peut considérer Arthur comme la contrepartie brythonique du Finn-Mongan goïdelique ou les deux héros comme la double forme, goïdelique-irlandaise et goïdelique-galloise, d'un seul et même personnage. De ces trois cycles légendaires, le plus ancien est autant qu'il semble celui de Mongan, le plus récent celui d'Arthur.

Les plus anciens témoignages relatifs à la légende de Finn remontent au VIIIe siècle, elle conquiert sa grande popularité en Irlande au XIe siècle et entre en rivalité avec les sagas de Conchobor et de Cuchullin qu'elle finit par supplanter : le Finn mythique semble s'être identifié avec un chef irlandais du IIIe siècle de notre ère. Le cycle arthurien se compose de récits groupés autour de la figure centrale d'un chef romano-breton du Ve et VIe siècle, et où survit sous une forme evhémérisée un dieu du panthéon celtique. La légende de Mongan que devait de très bonne heure faire disparaître devant elle l'épopée fragmentaire dont les héros dominants sont Cuchullin et son oncle Conchobor, chefs comme lui de tribus de l'Ulster, est celle qui nous est connue par les documents les plus anciens, mais c'est celle aussi qui se relie au personnage historique ou pseudo-historique à la fois le plus obscur et le plus récent. Les éléments mythiques y

sont beaucoup plus nombreux et plus importants que dans les autres formes du même type légendaire, parce que l'assimilation du dieu, héros primitif du récit, avec un roi ou un chef de guerre, ne s'est faite qu'à une époque beaucoup plus tardive et parce que ce roi n'avait pas une importance suffisante dans l'imagination populaire pour rejeter au second plan, par une sorte d'envahissement de sa personnalité, les épisodes non pas seulement merveilleux, mais où survivent nettement les fragments d'anciennes conceptions et d'anciennes pratiques religieuses tombées en désuétude, ou frappées à mort par le christianisme vainqueur.

Il ne faudrait pas voir cependant en cette légende de Mongan la légende originelle dont sont nés les autres récits appartenant au même groupe : elle est le type le plus archaïque d'une famille de sagas, dont les autres membres ont subi, sous l'influence de diverses conditions historiques, des rajeunissements auxquels elle a échappé. De là précisément sa très grande importance : elle offre un objet d'étude de la plus haute valeur, parce qu'en elle s'incarne, sous une forme relativement pure, un thème mythique commun à toutes les populations celtiques des îles Britanniques, à toutes les populations goïdeliques tout au moins. Le conte où survit la tradition mythique préexiste à la légende héroïque à laquelle il s'est assimilé en se transformant d'autant plus complètement que cette légende était déjà mieux constituée, plus intéressante et plus riche. Cette assimilation s'est produite sans doute grâce à des traits communs au caractère et à la vie des héros du conte et de la légende. Dans le cas particulier de la légende de Mongan d'autres facteurs encore sont intervenus : la coïncidence par exemple entre la date attribuée à la vie et à la mort du Mongan historique et celle où vivait Columba de Hy, le grand saint irlandais auquel la mission devait être naturellement assignée par l'imagination populaire d'amener au paradis chrétien le souverain de la Terre de Promission, de l'Ile joyeuse des femmes. Si Mongan n'a pas conquis la même place dans l'histoire littéraire que Finn et Arthur, c'est que tant que la prédominance a appartenu aux tribus du Nord, aux populations de l'Ulster, la popularité de sa légende a été perpétuellement obs-

curcie et réduite par la vogue plus grande de la saga de Conchobor et de Cuchullin et que lorsque l'hégémonie a passé aux royaumes du Sud, la personnalité plus éclatante, mais, par tant de côtés, analogue à la sienne, de Finn l'a absorbé tout entier.

De cette étude comparative, on doit retenir que parmi les motifs mythiques et légendaires qui avaient cours aux premiers siècles de l'ère chrétienne en Irlande et en Grande-Bretagne, l'un des plus répandus était l'histoire d'êtres surnaturels et immortels, tels que Manannan, qui s'unissent aux femmes des hommes pour renaître rajeunis de leur sein. Cette histoire se transforme souvent en celle de héros qui se sont réincarnés en un jeune enfant et qui fournissent sous cette apparence nouvelle, une nouvelle carrière encore, tout en gardant la mémoire de leur vie passée, eux-mêmes et autres tout à la fois.

Ce thème, ce n'est pas seulement d'ailleurs dans la légende de Mongan et dans celles qui appartiennent à des cycles apparentés qu'il a trouvé son expression dans le monde celtique, c'est aussi dans tout un groupe de contes, de légendes et de poèmes mythologiques de la vieille Irlande dont il nous faut maintenant parler. Parmi les plus anciens et les plus importants de ces récits figure au premier plan la saga de Cuchullin.

II

On s'est beaucoup occupé ces temps-ci de ce très curieux personnage, où semble survivre, encore très reconnaissable à certains traits, qui ne sauraient guère appartenir à un héros de race humaine, fût-il investi des dons magiques les plus merveilleux, un ancien dieu naturiste, peut-être un dieu thériomorphique, peut-être et plus vraisemblablement, selon l'avis de certains érudits, le soleil humanisé et transmué en un chef d'armée. Mlle Weston s'est attachée à mettre en lumière son étroite parenté avec Gauwain, le plus illustre des chevaliers dont les aventures s'entremêlent à celles d'Arthur et Mlle Éléonor Hull a tenté de reconstituer en groupant adroitement les poèmes et les récits qui

se rapportent à lui et à son oncle Conchobor (qu'elle appelle pour d'étranges raisons d'euphonie du nom « écossais » de Conachar) une sorte d'épopée nationale de l'antique Irlande, d'*Iliade* celtique dont ces sagas et ces contes représentent les membres dispersés[1]. Mais l'épisode de sa vie qui est pour nous le plus intéressant, c'est l'histoire précisément de sa conception merveil-

1) Voici la liste des poèmes et des contes que Mlle Hull a donnés dans son livre (*The Saga of Cuchulinn*) en tout ou en partie : I. La naissance de Conchobor. — II. Comment Conchobor devint roi de l'Ulster. — III. La naissance de Cuchullin. — IV. La mort tragique des fils d'Usnach. — V. Les amours de Cuchullin et d'Emer et l'éducation de Cuchullin par Scathach (*The Wooing of Emer*). — VI. Le siège de Howth. — VII. La faiblesse des guerriers de l'Ulster. — VIII. L'apparition de la Morrigu à Cuchullin avant le Táin bó Cuailgne. — IX. *Le Táin bó Cuailgne* (analyse et extraits). — X. L'instruction donnée par Cuchullin à un prince (extrait du Sieck Bed of Cuchullin). — XI. La grande défaite de la plaine de Muirthemne, subie avant la mort de Cuchullin. — XII. La mort tragique de Cuchullin. — XIII. La mort tragique du roi Conchobor. — XIV. Le char fantôme de Cuchullin. — Les légendes héroïques, qui figurent en anglais dans ce volume, ont été traduites de l'ancien irlandais par MM. Kuno Meyer, E. O'Curry, L. Duvau, Whitley Stokes, O'Flanagan, E. Windisch, Standish Hayes O'Grady, d'Arbois de Jubainville et O'Beirne Crowe. Les versions allemandes et françaises ont été retraduites en anglais par Mlle Hull. Chaque morceau est précédé d'une note indiquant les mss. où sont conservés les originaux et donnant une courte bibliographie (éditions, traductions, travaux critiques, commentaires, etc.). En tête du livre se trouve une carte d'Irlande où l'on peut suivre les aventures du héros. En appendice sont donnés : 1° un tableau des divers contes, légendes et poèmes relatifs à Cuchullin et à Conchobor, à Fergus, à Conall et aux autres héros du même cycle et qui comprend ceux qui nous sont parvenus et ceux qui ont été perdus ; 2° une sorte de journal de marche de l'armée de Meave, reine de Connaught, lors de l'expédition du *Táin bó Cuailgne* ; 3° un tableau des forces de l'Ulster réunies à la montagne de Slane. Dans la longue introduction dont elle a fait précéder son ouvrage, elle a successivement étudié la composition littéraire de cette grande saga fragmentaire et les précieuses qualités de l'art fier, noble et naïf qui s'y révèle, les rares éléments historiques qui y ont trouvé place et surtout les conceptions mythologiques qui y ont survécu, plus ou moins altérées et déformées sous le déguisement dont le christianisme, la vaillance héroïque et l'âme romanesque, tendre et passionnée des bardes et des moines copistes l'ont affublée. Sur cette introduction où Cuchullin, réincarnation de Lug dans le sein d'une femme, est nettement et affirmativement présenté comme le soleil personnifié et où il n'est pas tenu compte des nombreux traits qui tendent à faire voir en lui un dieu thériomorphique de clan ou de confrérie, une sorte de totem, protecteur d'un groupe de parents ou d'alliés, nous aurons à revenir au cours même de cet article.

leuse. Le plus ancien texte que nous en possédions nous a été conservé dans le *Leabhar na hUidhre* : il remonte donc en sa forme matérielle à la fin du xi[e] siècle. Il en existe deux versions : l'une, la version A, ne figure que dans un mss. du xv[e] siècle, Egerton 1782; l'autre, la version B, se retrouve à la fois dans ce mss. et dans le Livre de la Vache Brune. Il semble qu'en dépit de la date relativement récente de Eg. 1782, le texte qu'il donne doive, en raison de son meilleur état de conservation, être dans l'ensemble préféré; la version A, d'ailleurs, qu'il est seul à renfermer, est supposée et impliquée partiellement par la version B. Dans les deux versions la même mère est donnée à Cuchulin; c'est celle, du reste, que lui assignent tous les textes où il apparaît : Dechtire, sœur du roi Conchobor. Les divergences ne se manifestent que sur la personnalité de son père. Dans la version B, il est représenté comme une réincarnation du dieu Lug, qui a entraîné Dechtire au pays des Fées, l'a rendue enceinte, est né d'elle, est mort, et de nouveau a pénétré en elle sous la forme d'un petit insecte qu'elle a avalé en buvant une coupe d'eau : en une vision, il apparaît à celle qui est à la fois son épouse et sa mère et il lui révèle sa véritable nature et sa véritable qualité. Dans la version A, son père, c'est un des maîtres du pays des Fées, qui a enlevé Dechtire, l'a transformée en oiseau et au bout de trois ans, alors qu'elle est sur le point d'accoucher, l'envoie avec ses compagnes dévaster les champs de l'Ulster, cachée sous les plumes de l'animal ailé qu'elle est devenue, pour qu'elle attire à sa suite dans la contrée merveilleuse son père et ses guerriers auxquels sera, dès sa naisance, confié l'enfant. Un passage de la version B établit l'existence d'une troisième tradition qui faisait de Cuchullin le fils incestueux de Conchobor et de Dechtire. Cette dernière tradition n'est pas nécessairement la plus récente, mais odieuse évidemment aux moines, peu en honneur auprès des bardes à qui elle ne fournissait pas de beaux thèmes de développements poétiques, elle ne pouvait guère être conservée que par ces annalistes ou historiens qui apparaissent à des périodes déjà anciennes de l'évolution des sociétés irlandaises, et chez lesquels se manifestent des tendances très marquées à evhémériser tous

les récits mythologiques, et parmi eux elle ne devait pas tarder à être supplantée et effacée par la tradition d'un caractère plus historique encore en apparence qui faisait de Cuchullin le fils de l'un des chefs vassaux de Conchobor, Sualtann.

Il semble probable que « l'enlèvement » et « la réincarnation » étaient primitivement deux versions entièrement indépendantes et distinctes du même événement qui ne se sont qu'ultérieurement combinées et contaminées l'une l'autre. La réincarnation et la conception merveilleuse nous paraissent appartenir à un stade plus reculé de l'évolution mythique que l'idée du rapt par un être surnaturel d'une fille des hommes, et la version où apparaît la réincarnation porte aussi un caractère plus archaïque en raison de ce fait que le rôle essentiel y est dévolu au dieu Lug, tandis que dans la version A, il est remplacé par un habitant du pays des Fées que l'on ne nomme pas. Il convient de remarquer que Lug est le traditionnel souverain qui règne sur l'Élysée celtique, et qu'il n'a été qu'à une date ultérieure supplanté dans ces fonctions par Manannan, fils de Lir, le père surnaturel de Mongan.

Il est intéressant de constater qu'une histoire analogue à celle qui se disait de Cuchullin se racontait aussi de son oncle Conchobor. Conchobor était le fils de Ness, qui semble bien être une fée, venue du pays merveilleux, et dont le mariage avec le druide Cathbad se présente avec des caractères qui permettent d'en rattacher la tradition au cycle des *swan-maidens*. Le père qui est attribué au héros n'est pas toujours son père légal, c'est parfois le roi Fachtna-Fathach, c'est aussi, et là est le point qui nous intéresse, un être surnaturel que Ness a avalé sous forme d'un vers. Ce dieu qu'on ne nomme pas, c'est peut-être Lug. Mais le père véritable demeure en quelque indétermination et la preuve en est que le héros est désigné de coutume par son nom « matronymique » de Conchobor mac Nessa. Comme Cuchullin Conchobor se rattache par sa lignée aux Tuatha De Danann ; c'est à eux d'ailleurs que viennent se relier les premières générations des familles illustres de l'Irlande héroïque, ils sont les ancêtres déjà de ceux en qui ils revivent d'une manière plus immédiate et plus directe par une sorte de réincarnation. Angus

de Brugh et Dagda sont les pères de toute cette race de héros, directement apparentée au clan de la déesse Danu.

Conchobor et Dechtire sont parfois expressément désignés comme revêtus d'une qualité divine et on ne saurait avoir de doute sur le caractère divin de Cuchullin en qui revit le dieu Lug. Malgré l'evhémérisation qu'il a subie, les traits abondent en lui qui manifestent son essence surnaturelle ; M[lle] Hull les a soigneusement recueillis et ingénieusement groupés (p. LVII et sq.); peut-être même a-t-elle parfois sollicité d'une manière un peu pressante les textes pour leur faire signifier ce qu'elle désire. A ses yeux, Cuchullin n'est point seulement le fils du Soleil, il est le soleil même, un soleil « humanisé » sans doute, un héros solaire plutôt qu'un dieu solaire, si l'on veut, mais qui a gardé, après tout, quelques-uns des attributs essentiels qui ne permettent pas de se méprendre sur sa véritable nature. Son habileté dans tous les métiers, son excellence dans tous les arts, son ingéniosité, sa puissance d'invention, le mettent au nombre des *Culture-heroes*, qui initient à la civilisation le peuple ou la tribu dont ils sont les protecteurs naturels ou choisis, et les héros de ce type sont fréquemment le soleil sous l'une des multiples formes où il lui plaît de se cacher et de se manifester à la fois. Dans les transformations ou plutôt les déformations étranges qu'il subit au moment où est il saisi de leur fureur guerrière, dans la prodigieuse expansion de son corps au moment du combat et du triomphe, M[lle] Hull voit un nouvel indice de la véritable nature du défenseur et du chef des hommes de l'Ulster, une description, transposée en récit historique, des grands phénomènes célestes dont le soleil est l'agent, de ses luttes contre les nuages, de sa gloire rayonnante en plein ciel. Il faut cependant faire observer que cette distorsion du corps qui lui retourne les jambes et le fait marcher les talons et les mollets en avant se retrouve chez d'autres héros irlandais et semble seulement, d'après E. Hull, être symbolique de leur agilité et de leur vigueur corporelle (p. LXI). Cette inversion des pieds n'est pas d'ailleurs un trait fort rare, il se retrouve chez un certain nombre d'être surnaturels en Grèce et dans l'Inde comme en Irlande, M. Gaidoz l'a montré au cours de l'enquête qu'il avait

instituée dans *Mélusine* sur cette question. Mais il est difficile de méconnaître dans le jeune héros à la chevelure dorée et cramoisie, aux ornements d'or, à la face éclatante, qui éblouit ceux qui le regardent et les femmes surtout qui sont amoureuses de lui, que vient à l'heure de l'extrême péril assister et secourir le soleil-dieu Lug, fils d'Ethlenn, les traces de son origine et de sa primitive nature. Si lorsqu'il combat, il se transforme en un être étincelant et immense, c'est qu'alors, semble-t-il, réapparaît et se réincarne en lui le dieu qui l'a engendré. L'immobilité et la torpeur où il tombe lorsqu'à un moment de sa lutte contre les forces coalisées de l'Irlande, son père vient prendre sa place, semblent à Mlle Hull résulter d'adaptations à un épisode historique de descriptions métaphoriques d'une éclipse de soleil (p. LXIV); il s'agit là, à notre sens, précisément de l'une de ces interprétations forcées que rien ne contraint, ni même n'incline à accepter, et il ne nous paraît pas beaucoup plus probable qu'il faille voir dans les fils de Calatin, qui voyagent dans le vent, créent des armées imaginaires avec des feuilles et des fétus et bataillent contre le le héros, les nuages qui cherchent à éteindre le soleil. C'est une interprétation possible, mais possible seulement et il se pourrait fort bien faire que ces êtres rapides, illusoires et malfaisants soient tout simplement des sorciers auxquels fasse défaut tout caractère naturiste. Ce qui a plus de signification réelle, c'est l'extraordinaire chaleur qui s'exhale de Cuchullin quand il a subi cette transformation merveilleuse dont nous avons parlé plus haut, chaleur qu'on ne peut apaiser qu'en le plongeant dans la neige ou dans l'eau fraîche qui bout à son contact. On peut enfin faire remarquer que l'un des *gessa* (tabous, interdictions personnelles) de Cuchullin, c'était de voir les chevaux de Manannan, fils de Lir, c'est-à-dire, les vagues écumeuses de la mer où s'enfonce et s'anéantit le soleil (p. LXVI). Mlle Hull trouve d'ailleurs dans la mythologie irlandaise d'autres personnages dont le caractère solaire ou du moins céleste lui semble indéniable; ce sont par exemple les deux Taureaux, le Donn de Cuailgne et le Finnbennach (le Taureau aux blanches cornes) dont la lutte constitue l'épisode final du *Tain bó Cuailgne*, et symbolise à ses yeux

la lutte du jour et de la nuit ou plutôt celle de l'hiver et de l'été où le vainqueur s'ensevelit dans son propre triomphe. Des comparaisons un peu rapides peut-être et un peu superficielles avec les mythes qui se groupent autour de la figure d'Indra achèvent de dégager pour Mlle Hull la vieille signification de ces vieilles légendes héroïques et pastorales, où survivent encore bien des dieux de l'ancienne Irlande, et au premier rang Morrigu, déesse de la mort, en dépit des tentatives, un peu incohérentes et inconsistantes, il est vrai, faites pour adapter à la nouvelle religion venue de Rome ces vénérables traditions[1].

1) Le nom de Cuchullin est interprété dans le *Táin bó Cuailgne* (E. Hull, *loc. cit.*, p. 141) en *Cú Chulainn*, c'est-à-dire le chien de Culann et toute une petite histoire légendaire, fort intéressante et animée d'ailleurs, est contée qui justifie ou semble justifier cette signification qui lui est attribuée. Mais il paraît à peu près assuré que quelle que soit la valeur qu'il convienne d'accorder aux caractères qui manifestent la nature essentiellement solaire et astrale du héros de l'Ulster, ses origines ont une complexité plus grande qu'il ne semble tout d'abord et qu'en lui viennent à se combiner et à se fondre un dieu naturiste et le protecteur thériomorphique d'un clan : peut-être pourrait-on dire la même chose ou à peu près des deux taureaux. Certains traits qui apparaissent dans la saga de Cuchullin méritent par eux-même d'être relevés : le pont redoutable qui conduit au royaume de Scathach, au pays de la nuit, qui est peut-être le pays des morts et où le héros achève son éducation virile (peut-être est-ce là, d'après Mlle Hull, une conception d'origine norse, elle reparaît dans les légendes chrétiennes d'Irlande, elle existe dans l'*Avesta*, et sous une forme un peu différente dans la plupart des mythologies américaines. V. E. Hull, *loc. laud.*, p. 291) ; les tabous périodiques qui interdisent à certains moments toute activité aux guerriers de l'Ulster et où certains ethnographes et mythologues veulent voir une sorte de description de pratiques de couvade dont le sens s'était perdu pour les conteurs ; les épreuves auxquelles se soumet Cuchullin pour obtenir d'être déclaré le plus brave guerrier du pays (elles consistent en ceci qu'il accepte d'avoir la tête coupée par un géant auquel il a commencé par couper la sienne, sans que cela ait semblé l'incommoder beaucoup) et qui ont leur parallèle dans les aventures de Sir Gawain et du Chevalier Vert ; sa mise en relation avec les apôtres et les saints de l'Irlande ; ses rapports avec la déesse de la bataille et de la mort, Morrigu ; les divers tabous (funéraires, personnels communs à toute une tribu) dont il est fait à plusieurs reprises mention, etc., l'épisode de la délivrance de Dervirgol, fille de Ruad, qui rappelle de très près l'histoire de la délivrance d'Andromède, la fraternisation par le sang (p. 82), (on ne peut épouser une fille dont on a bu une goutte de sang, parce qu'elle est devenue de votre race), son combat contre son propre fils, qu'il a eu d'une reine guerrière et qu'un gessa oblige à ne pas se faire connaître, etc. Mlle Hull a consacré à

III

Le personnage le plus important peut-être, avec Arthur, du cycle arthurien, Gawain, semble correspondre assez exactement à Cuchullin et jouer dans les légendes galloises un rôle très analogue à celui que joue en Irlande le neveu de Conchobor, le fils de Lug à la blonde chevelure. Mlle L. Weston l'a pris pour objet du premier spécimen d'une série d'études où elle semble se proposer comme fin essentielle de débrouiller l'un de l'autre les traditions et les contes héroïques qui s'entrecroisent et s'emmêlent dans l'épopée courtoise qui a en la personne d'Arthur son centre et son aboutissement naturel. Déjà M. Nutt a réussi à reconstituer en partie la légende originale de Perceval et le professeur Zimmer celle de Tristan, mais pour Kay, pour Galahad, pour Lancelot, pour Gawain, l'œuvre est encore à faire tout entière ou peu s'en faut. Il convient d'avouer cependant que la signification du personnage de Gawain est rendue singulièrement plus facile à pénétrer maintenant, grâce aux matériaux accumulés par sir Frederick Madden et aux études critiques publiées par M. Gaston Paris sur les épisodes où il apparaît. C'est dans William de Malmesbury que se trouve la première mention de ce *Walwein*, Gauvain, Gawain ou Gwalchmai dont le nom se rencontre en Italie, sous la forme *Galvanus*, dès les premières années du XIIe siècle. Il apparaît d'abord sous les traits d'un héros invincible, idéal de toute sagesse et de toute vertu, mais son type s'al-

l'histoire littéraire de cette saga et de la poésie ancienne de l'Irlande en général une très intéressante étude : elle s'est attachée à marquer les différences et les analogies qui existent entre ce cycle épique et les poèmes héroïques des autres peuples aryens et à en faire ressortir les frappantes et neuves beautés. Elle a étudié les altérations volontaires et involontaires qu'avaient subies ces fragments d'épopée dans leur passage aux mains des moines et des copistes, les tentatives faites pour harmoniser les aventures de ces personnages merveilleux avec celles des personnages de la mythologie classique, de l'histoire profane et sacrée. Mme Hull a écrit un livre de lecture aimable et qui rendra service en répandant la connaissance des choses d'Irlande.

tère et dans les derniers poèmes du cycle arthurien, dans les formes « cléricalisées » de la légende du Graal, il est dépeint comme un libertin, cruel et perfide; son courage même est mis en question. Mais il ne faut pas se laisser égarer par ces formes déviées, dont M[lle] Weston explique heureusement la genèse. Sous sa forme originelle, il a les mêmes vertus et les mêmes dons merveilleux que Cuchullin. Il appartient, de l'avis de M. Paris, à la tradition celtique la plus ancienne et certains des traits que lui attribuent les textes les plus anciens où il apparaît et qui lui sont communs avec les héros mythiques de l'Irlande permettent de dégager assez nettement son caractère primitif. Il semble qu'on le doive considérer comme un héros solaire : ses forces qui s'accroissent ou diminuent régulièrement suivant l'heure du jour, son cheval Gringalet ou Keincaled, dont les singulières vertus font penser au fameux *Grani* de Siegfried, son épée qui étincelle comme une torche, l'Escalibur ou Caledvwlch qui rappelle de si près la *Caladbolg* de l'Ulster, aussi grande que « l'arc-en-ciel » et qui fut forgée au pays des fées, l'ensemble même de ses aventures, tout tend à le faire regarder comme de même souche mythique que Cuchullin, dont il n'est cependant ni une transformation ni une volontaire copie. La quête du Graal qui tient dans sa légende une place importante ne semble pas en avoir fait partie originellement et sa « saga » débarrassée des éléments étrangers qui proviennent de l'histoire merveilleuse des autres chevaliers de la cour d'Arthur présente un très curieux parallélisme avec la légende des amours d'Emer et de Cuchullin. C'est sans doute en une large mesure par les poèmes de Chrétien de Troyes et de Wolfram d'Eschenbach que s'est répandue la renommée de Gawain à travers l'Europe, mais ce serait une grave erreur que d'attribuer seulement à la vogue dont ils ont joui la diffusion de sa légende; il y avait à n'en pas douter en pays celtique une tradition préexistante et très forte et c'est à leur conformité avec cette tradition que certains épisodes du poème de Chrétien ont dû leur popularité, les épisodes merveilleux et encore chargés à demi d'une signification mythique plutôt que les épisodes chevaleresques : le vol du cheval du héros, l'obligation où il se trouve de

franchir un fleuve ou un lac, qui lui opposent un obstacle surnaturel pour mener à bien l'entreprise où il est engagé, ses relations avec une dame d'origine surhumaine, reine ou maîtresse d'une île ou d'un château magique, sa mort supposée. Ce château ou cette île ne sont peut-être autre chose que le pays des morts, que les légendes celtiques et germaniques représentent souvent sous cet aspect. Le château Merveil est habité par de belles dames, une reine y demeure qui sera aimée de Gawain, et l'une des provinces du vieil Élysée irlandais, c'est l'*Ile des femmes*, que des femmes habitent exclusivement, que gouverne une reine douée d'une beauté supraterrestre et qui invite le héros qu'a choisi son amour à retourner avec elle en son royaume. Du pays des morts comme du château merveilleux, nul impunément ne peut revenir et même en règle très habituelle nul ne peut du tout sortir.

Et c'est encore ce voyage dans l'Hadès qui explique les traditions relatives à la mort de Gawain, à cette mort prétendue et démentie, à cette mort incertaine et douteuse. Quelques-unes des plus anciennes formes de la légende le représentent comme toujours vivant, mais vivant au pays des Fées. Du voyage qu'avait fait le chevalier, on ne revient point, à moins qu'on ne l'ait entrepris sans y être sollicité par la reine du pays merveilleux et pour délivrer ceux et celles qui y sont retenus captifs ; les deux « motifs » s'entremêlent dans la légende de Gawain : tantôt il est allé au château de féerie pour affranchir les belles prisonnières qui y étaient enfermées, tantôt il a cédé aux séductions de la magicienne qui règne sur le royaume vain des âmes, et suivant que l'une des deux traditions prédomine, il doit logiquement revenir ou ne revenir pas de son lointain voyage, mais en fait elles coexistent, elles se côtoient et se fondent presque ; de là des hésitations, des confusions, des flottements nouveaux. C'est encore à cette partie de la légende de Gawain qu'il faut se reporter pour trouver l'explication de cette profonde modification qu'a subie la conception que l'on se faisait de son caractère : sa dame, c'est en réalité la souveraine de l'autre monde. Et il en rejaillissait sur lui un doux éclat, alors que s'était effacé déjà à demi son caractère original de héros solaire, mais à mesure que les idées chrétien-

nes prenaient plus d'ascendant, l'Élysée celtique en venait à être considéré comme une terre de perdition, une terre de luxure et de coupables joies, et une réputation s'en devait suivre pour Gawain, semblable à celle qui s'était attachée à Tannhäuser.

Dans les amours du hardi chevalier avec la maîtresse du château Merveil, nous trouverons un parallèle encore aux légendes de la vieille Irlande : elle est souvent représentée comme étroitement apparentée à un magicien puissant, qui a enlevé la mère du roi Arthur, comme le dieu Lug a enlevé Dechtire, la sœur de Conchobor, la mère de Cuchullin. D'autre part, le professeur Rhys a essayé d'établir l'identité de Lot, le père de Gawain, avec Lug, le soleil-dieu, et de montrer qu'il était comme lui un roi des morts.

En certaines versions, le magicien est donné comme le père de la femme divine qui séduit Gawain. Nous nous demandons si à l'origine, Gawain et l' « Orgueilleuse » ne seraient pas frère et sœur et s'il n'y aurait pas dans la déconsidération, qui s'attache plus tard au héros, une ressouvenance de ce divin inceste. Et cela paraît d'autant plus vraisemblable que dans le poème de Wolfram apparait à côté de la hideuse Kondrie, une Kondrie la Belle qui est donnée comme la *sœur de Gawain*, mais qui pourrait bien être en même temps une survivance de cet autre personnage de la légende, « l'Affreuse Messagère, qui se transforme en un être aux nobles formes et que MM. Nutt et Whitley Stokes mettent en étroite connexion avec la femme horrible à laquelle Gawain rend en l'épousant la beauté qu'un enchantement lui avait fait perdre. Et à cette tradition galloise, l'histoire irlandaise de Lugard Laigde offre un exact parallèle. Gawain achève de désenchanter la dame de beauté qu'il a épousée, en lui laissant le soin de décider elle-même lorsqu'elle lui donne le choix entre les deux alternatives d'être belle la nuit et hideuse le jour ou *vice-versa* : le charme est brisé par sa courtoisie et elle demeure belle à jamais. Il fallait pour qu'il se brisât que le chevalier courageux et courtois qui consentirait à faire d'elle sa compagne, lui laissât sa pleine liberté et le nom de l'affreuse vieille de la légende irlandaise est Souveraineté.

La tradition n'attribue guère à Gawain qu'un fils et les circon-

stances de sa naissance sont mystérieuses : elles rappellent d'assez près celles de la naissance du fils de Cuchullin, qui s'en va chercher son père par le monde, sous la double interdiction de dire à personne qui il est et de refuser le défi de qui que ce soit. Il semble bien qu'il soit une sorte de réincarnation de son père, car leurs aventures sont pareilles en bien des points et l'épisode du *fier baiser* qu'il se doit laisser donner par un horrible serpent, qui se change aussitôt en une belle jeune fille, reproduit avec une exactitude étrange l'aventure de Gawain que nous venons de mentionner, et le secret en lequel il est conçu et élevé, l'histoire de sa prime jeunesse le rattachent très naturellement aux héros des légendes du cycle de Persée qui ont été si profondément étudiées par M. Sidney Hartland. Mlle Weston tend à identifier Libeaus Desconus avec Perceval : l'analogie de leurs aventures est singulière, et le combat entre Gawain et Perceval rappelle de très près le combat entre Cuchullin et Connla, ou celui entre Hildebrand et Hadebrand. Et ce qui achève de rendre vraisemblable cette hypothèse, c'est que le héros qui tend à effacer devant sa gloire celle de Gawain, et à prendre en tous les poèmes sa place, Lancelot, a un fils, Galahad, qui lui aussi en arrive à se substituer dans la quête du Graal à Perceval. Lancelot semble d'autant plus avoir usurpé un rôle qui, à l'origine, appartenait à Gawain que son principal exploit, la délivrance de la reine Guinevere, apparait avec une extrême netteté comme un épisode de la saga du père du Bel Inconnu, si l'on réfléchit à la vraie nature de l'être mystérieux qui est venu l'enlever à la cour du roi, Meleagaunt, et au pays sur lequel il règne : ce pays, on ne saurait guère douter, comme en conviennent MM. Rhys et Gaston Paris, que ce ne soit le pays des morts.

Nous avons déjà parlé de la plus intéressante peut-être, de la plus curieuse à coup sûr des prouesses de sir Gawain, sa tranquille acceptation du défi du Chevalier Vert, qui consent à recevoir d'un chevalier tel coup qu'il voudra, à la condition qu'il viendra à un terme convenu le frapper du même coup à son tour : Mlle Weston a fait de cet épisode une très minutieuse étude dont quelques points présentent pour nos recherches une certaine im-

portance. Voici sous la forme qui paraît la plus archaïque, telle qu'elle nous est conservée dans un manuscrit de la fin du XIVe siècle, l'histoire du Chevalier Vert, réduite à ses éléments essentiels. A la cour d'Arthur, un premier de l'an, apparaît devant les pairs assemblés dans le grand hall un chevalier de taille gigantesque, tout de vert vêtu, monté sur un cheval vert, tenant d'une main une branche de houx et de l'autre une hache danoise. Il porte aux chevaliers bretons son défi : celui qui le relèvera doit s'engager à l'aller trouver douze mois plus tard et à recevoir sans résistance le même coup qu'il lui aura donné. Ce défi seul Gawain le relève. Il coupe la tête d'un coup de hache au Chevalier Vert, qui se remet debout, prend sa tête en ses mains et s'en va, l'assignant à l'année suivante en la Chapelle Verte.

Fidèle à sa parole, Gawain se met en route lorsqu'arrive la fin de l'année. La veille de Noël, il arrive à un château où on lui fait accueil, et son hôte lui dit qu'il est près du terme du voyage et l'engage à passer avec lui les fêtes. Mais les trois derniers jours de l'année, il s'en va chasser, laissant Gawain aux soins de sa femme : ils conviennent d'échanger tout ce qu'ils auront gagné ou conquis l'un et l'autre chaque jour. La dame du château fait mille avances à Gawain et l'entoure de séductions, mais il ne cède pas et tout se borne à un baiser qu'il rend au mari lorsqu'il revient de la chasse. Le second jour, il en est de même, sinon que la dame et le hardi chevalier échangent deux baisers au lieu d'un, et le troisième jour, c'est même chose encore, mais la dame, en outre de trois baisers, donne à Gawain un ruban vert qui doit le préserver de tout mal : Gawain rend bien à son hôte les baisers, mais il ne se décide pas à se séparer du ruban. Le lendemain, il se rend à la Chapelle Verte, qui semble être une sorte de caverne en une solitude. Le Chevalier Vert lui apparaît et le fait s'agenouiller pour recevoir le coup : il détourne d'abord involontairement la tête, mais les sarcasmes du Chevalier Vert lui rendent sa fermeté et il attend le second coup sans faiblesse, la hache ne l'effleure pas : au troisième coup enfin, elle lui fait une légère coupure. Le Chevalier Vert, c'était son hôte lui-même, et Gawain se serait tiré de l'épreuve sans nulle

blessure, s'il avait été fidèle jusqu'au bout au pacte et n'avait gardé le ruban. Le nom du Chevalier Vert est Bernlak de Hautdesert : il avait soumis le courage de Gawain à cette épreuve sur les instances et avec l'aide de la fée Morgane, qui voulait humilier Guinevere en jetant ce discrédit sur la valeur des chevaliers de la Table Ronde.

Dans une autre version, qui se trouve dans la continuation, due à Gautier de Doulens, du *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes, ce rôle de Gawain est assigné à un certain Carados, neveu du roi Arthur; le caractère surnaturel du Chevalier Vert est, dès l'abord indiqué, puisque dans le défi qu'il porte il est explicitement dit qu'il coupera la tête au bout d'un an à celui qui aura relevé la provocation et par lequel il se sera lui-même laissé décapiter. Il se trouve que Carados est le propre fils de l'enchanteur : son père, qui revient au bout d'un an pour réclamer l'exécution du pacte, l'épargne à la prière de la reine et de ses dames et révèle les liens de parenté qui les unissent. Dans deux autres versions, dont l'une se trouve dans les *Diu Krône* de Heinrich von dem Turlin et l'autre dans la *Mule sans frein*, c'est à Gawain directement et non pas à tous les chevaliers de la cour d'Arthur que s'applique cette épreuve de la valeur, c'est en son propre château que Gawain rencontre pour la première fois le géant magicien et non à la cour du roi, et un intervalle d'un jour, et non d'un an, sépare la conclusion du pacte de son exécution. Le château du géant, est représenté par Heinrich comme un château tournant, dont les murs sont surmontés de têtes coupées et dans la *Mule sans frein* réapparaissent ces têtes fichées sur des perches. Dans le *Perceval* en prose, c'est Lancelot qui devient le héros de l'aventure. Le prototype ou du moins la forme la plus ancienne de toutes ces légendes paraît se retrouver dans l'histoire de Cuchullin et du géant Uath Mac Denomain que nous avons déjà mentionné et qui est apparentée, semble-t-il, à la fois aux deux groupes de versions. Ce même épisode de la saga de Cuchullin nous est donné sous une autre forme en plus immédiate relation avec la version contenue dans le poème du XIVe siècle, dans une sorte de réplique ou de doublet qui figure à la fin du même récit

(*La fête de Bricriu*), tel qu'il nous a été conservé dans le *Leabhar na hUidhre*. Il semble que d'une façon générale le magicien soit conçu comme le père ou l'oncle de la dame qu'aime Gawain plutôt que comme son père à lui et que l'épreuve qu'il subit soit, à l'origine destinée à montrer qu'il est digne d'elle, comme l'épreuve acceptée ou plutôt recherchée par Cuchullin doit, s'il la traverse victorieusement, lui donner droit à « la part de champion », le faire le premier entre les guerriers de l'Ulster.

Dans le poème de *Sir Gawaine and the Green Knight*, ces deux versions se combinent, celle que représente l'épisode se passant à la cour du roi et celle qui le représente se passant au château du géant, version qui toutes deux se retrouvent dans la légende irlandaise et qui ont donné naissance, l'une aux histoires dont les *Diu Krône* et la *Mule sans frein* nous fournissent des variantes, l'autre à celles dont le thème nous est conservé dans les auteurs de Carados.

Mais il semble que malgré l'ancienneté plus grande de la légende irlandaise, les légendes anglaises et allemandes sont plus fidèles à l'inspiration originelle de ces sagas ; c'est la reine de l'autre monde, c'est la domination sur le pays des morts qu'il s'agissait d'abord de conquérir plutôt que la « part de champion ». Il nous semble même que l'on pourrait aller plus loin et sans trop forcer les choses donner peut-être de cet épisode de la saga de Cuchullin et de celle de Gawain une interprétation naturiste à laquelle miss Weston paraît n'avoir pas songé et que les travaux de M. Nutt, qui mettent en lumière le caractère nettement agraire des anciens cultes celtiques, rendraient en quelque mesure vraisemblable. A nos yeux, la conquête de la Dame du pays de féerie, confondu plus ou moins avec le pays des morts, (et l'on sait les expresses réserves que nous avons souvent exprimées sur leur commune origine), comme aussi la conquête de la primauté entre les héros, sont des motifs assignés, à une époque relativement basse, par la conscience populaire à une épreuve ou plutôt à un meurtre rituel dont le sens s'était obscurci, et qui subsistait comme un débris isolé d'un mythe plus complexe. Peut-être pourrait-on soutenir que le Chevalier *Vert*

qui ressuscite un an après lorsqu'il a été frappé par la hache et qui accorde des bienfaits à celui qui l'a frappé, qui demeure au sein des forêts, en une verdoyante caverne, c'est le génie de la végétation qu'il faut revivifier par un meurtre annuel, c'est la terre qui ne donne ses richesses qu'à celui qui la frappe avec le fer et la dame que l'on conquiert, c'est peut-être la reine des arbres et des blés, déesse chtonienne qui règne aussi bien souvent sur les morts comme Perséphone. Peut-être aussi, cette interprétation ne s'applique-t-elle qu'à l'histoire de Sir Gawain et point du tout à celle de Cuchullin où n'apparaît pas le Chevalier Vert, et la parenté indéniable qui existe entre Cuchullin et Gawain aura-t-elle imprimé à l'histoire mythique du Chevalier Vert, son tour particulier. Les coups reçus par Cuchullin ne seraient alors qu'une épreuve, une ordalie destinée à déterminer s'il peut être admis aux rangs des immortels, à la lignée desquels il appartient, mais, grâce à la ressemblance des deux héros et à leur commune connexion avec le monde des fées et celui des morts, le défi et l'épreuve peuvent avoir trouvé place dans le vieux mythe naturiste dont le meurtre du Chevalier Vert subsiste, est-il peut-être légitime de le conjecturer, comme un dernier et lointain écho.

IV

Revenons-en maintenant, après cette longue digression, aux héros dont la conception et la naissance ont été marqués de l'intervention merveilleuse de quelque personnage surnaturel. L'une des plus frappantes entre ces histoires de réincarnation est celle d'Etain [1] Echraïde, fille d'Ailill. Elle était originairement

1) Cette légende est contenue dans le *Tochmarc Etaine*, qui est au nombre des histoires que renferme le *Leabhar na hUidhre*. Elle remonte sous sa forme actuelle au VIIIe et peut-être au VIIe siècle, d'après MM. Kuno Meyer et A. Nutt. Il en a déjà été question au t. 1, du *Voyage de Bran*, p. 175. Nous saisissons l'occasion qui nous est offerte de corriger une faute d'impression qui s'est glissée dans l'article que nous avons consacré en 1896 au premier volume du livre de M. Nutt; t. XXXIV, p. 102, l. 19, au lieu de *Tochmare Etaine*, lire *Tochmarc Etaine*.

l'épouse de Mider, l'un des Tuatha De Danann, mais non pas sa seule épouse, et sa rivale Fuamnach réussit par des charmes magiques à la chasser loin de son mari. Elle trouva un refuge auprès du fils adoptif de Mider, Mac Oc (ou Angus, fils de Dagda, le souverain de l'Élysée souterrain). Irritée, Fuamnach écarte de son palais Mac Oc, sous prétexte d'une entrevue avec Mider et en son absence chasse Etain de la « grianan » de verre (boudoir, chambre secrète et peut-être cage) où elle habitait en faisant se lever un vent violent qui la lance à travers toute l'Irlande dans la coupe de la femme de l'un des chefs de l'Ulster, Etar, qui l'avale et devient enceinte; au bout des neuf mois, Etain renaît de son sein et elle reçoit le nom même qui lui appartenait dans sa première existence. Le professeur Zimmer conjecture que les incantations qu'avait faites le druide Bresal Etarlaim sur la demande de Fuamnach avaient dû avoir pour effet de changer Etain en quelque espèce d'insecte; on comprend très bien alors qu'en soufflant sur elle, on ait pu la chasser du palais de Mider, puis de celui de Mac Oc et que le vent que le souffle de Fuamnach avait fait se lever l'ait entraînée en la demeure d'Etar. L'affirmation que Mac Oc portait partout avec lui la « grianan » deviendrait dès lors beaucoup plus claire. Le professeur Rhys voit en Mac Oc un Zeus celtique et en Etain une déesse de l'amour, ce qui ne semble guère, à notre sens, résulter du récit même; Etain rappelle d'autre part singulièrement la *Schneewitchen* dans son cercueil de verre sur lequel veillent les nains, et toute l'histoire est apparentée au conte gaélique de la « Reine d'or et de la Reine d'argent », que M. Nutt a étudié dans le t. III de *Folklore*, et à la tradition connexe qui a servi de thème au *Lai d'Eliduc* de Marie de France. Etain, sous sa forme nouvelle, épouse le roi et chef suprême de l'Irlande, Eochaid Airem, mais Mider, qui n'a pas cessé de l'aimer, la lui gagne au jeu et, comme le roi refuse d'exécuter le pacte, il se tranforme avec elle en un couple de cygnes et s'enfuit à travers le toit du palais.

Je relève ce dernier trait parce qu'il semble exister un lien étroit entre l'aptitude aux multiples réincarnations et celle à revêtir des formes diverses. Ce don de se changer à son gré en

tel animal que l'on souhaite n'est nulle part mieux illustré que dans le conte des deux Porchers qui a été conservé à la fois dans le mss. Eg. 1782 qui date du xve siècle et dans le Livre de Leinster[1] qui remonte au xiie; ce conte fait partie des *remscéla* ou Introductions, qui sont placées en tête de la grande épopée de l'Ulster, *le Táin bó Cuailgne*. Les deux Porchers de Bobd et d'Ochall, souverains tous deux de régions de l'autre monde, le *sid* (fairy mound) de Femun et le *sid* de Conachar, qui sont les héros du conte et se trouvent en rivalité, revêtent successivement la forme de corbeaux, de bêtes de mer, de reptiles ou de vers et enfin de taureaux. Ces taureaux, ce sont précisément le Donn et le Finnbennach que nous avons trouvés, investis d'un rôle essentiel, dans la saga de Cuchullin. Il ne s'agit plus en ce dernier avatar d'une simple transformation, mais bien d'une réincarnation : les deux rivaux et camarades se font avaler sous leur forme de vers par deux vaches et c'est de ces vaches que naissent les deux taureaux merveilleux. Il semble que ce soit par un lien artificiel que l'on ait rattaché au *Táin*, à la grande saga écrite à la glorification de l'Ulster, ce *märchen* qui doit originairement provenir du sud de l'Irlande; pris en lui-même, c'est un conte qui appartient au cycle des Tuatha De Dannan, c'est à leur connexion avec ce clan divin que les deux porchers doivent le don magique de transformation dont ils sont investis.

L'histoire de Conall Cernach, le compagnon et l'ami de Cuchullin, fournit, elle aussi, à la légende de la conception merveilleuse de Mongan un parallèle, et un parallèle plus exact encore au conte des Deux Porchers ou du moins à son épisode final; c'est en avalant dans l'eau qu'elle buvait un ver que Findchoem, fille du « druide » Cathbad et épouse d'Amergen devient enceinte. Conall est conçu comme le Donn ou le Finnbennach et c'est un

1) Le texte donné par M. Nutt est pour la première partie du texte celui du livre de Leinster (la traduction a été faite par K. Meyer). La fin du récit ne se trouve que sous la forme d'un résumé succinct et presque de notes dans ce mss. : pour cette seconde partie il a eu recours au texte de Eg. 1782, qui a été publié déjà avec la traduction allemande par E. Windisch (*Irische Texte*, III, 1).

charme, une incantation prononcée par un druide qui a fait naître le ver dans la source où va boire Findchoem, qui se lamente de n'avoir pas d'enfants (A. Nutt, *loc. cit.*, II., p. 74-75).

Apparentée par un autre côté au conte des Deux Porchers se présente à nous la légende de Tuan Mac Cairill et de ses transformations[1]. Elle est destinée à expliquer comment a survécu la mémoire de ces races mythiques, qui successivement ont occupé l'Irlande dont chacune a disparu et s'est anéantie pour faire place à celle qui lui a succédé et qu'une chronologie habile fait reculer jusqu'au déluge. C'est à saint Finnen, le maître et le rival de saint Columba, que Tuan Mac Cairill raconte sa longue histoire; il était au commencement, fils de Starn, le frère de Partholon, le premier guerrier qui débarqua en Irlande et sous la forme d'homme, de cerf, de sanglier, d'aigle et enfin de saumon, il a assisté à toutes les invasions dont l'Irlande a été le théâtre, au progrès et au déclin de toutes les races. Enfin, lorsqu'il était un saumon, il a été pris au filet et porté à la femme de Cairill, qui l'a fait griller et a mangé de sa chair; elle a conçu de lui et il est rené de ses entrailles sous forme humaine. Il semble bien que ce soit une composition de la fin du IX[e] ou du commencement du X[e] siècle, où l'on aura utilisé, pour exposer en les harmonisant avec les croyances chrétiennes et la chronologie biblique les traditions mythiques de la vieille Irlande, un thème familier à tous ceux qui gardaient en leur mémoire les sagas où étaient glorifiés les héros du passé. Il faut noter ici l'attitude conciliante adoptée d'ordinaire par les saints et les moines irlandais envers des légendes qu'en dépit de leur ardente foi chrétienne, ils n'avaient pas cessé d'aimer.

La légende de la naissance d'Aed Slane, roi suprême de l'Irlande de 594 à 600, porte, elle aussi, la marque de ces tentatives

1) Le plus ancien texte en est conservé dans le Livre de la Vache Brune. Cette légende constitue une sorte de préface à la section du mss. intitulée *Lebor Gabála* (Livre des Invasions). Une traduction en a été donnée par M. d'Arbois de Jubainville (*Cycle mythologique*, p. 47 et seq.). M. Nutt a inséré à l'Appendice A (p. 285-301) le texte et la traduction de la version la plus ancienne; l'édition du texte et sa traduction sont dues au professeur Kuno Meyer.

pour mettre l'accord entre les deux ensembles de traditions et les deux systèmes de croyances; mais il ne s'agit point ici d'une composition artificielle : il semble que l'on ait affaire tout simplement à une sorte de christianisation d'une légende du type de celle de Conall Cernach. Saint Finnen prend la place du druide et de l'eau qu'il a bénite, Mugain, l'épouse de Diarmaid, conçoit Aed Slane, mais avant lui sortent de son sein un agneau, puis une truite d'argent et dans ce trait survit le ressouvenir des métamorphoses qui se trouvent liées en Irlande aux réincarnations.

A tous ces faits puisés dans le légendaire de l'Irlande, M. Nutt indique un parallèle d'une extrême exactitude dans l'histoire bien connue du prophète gallois Taliessin, réincarnation de ce Gwion Bach, qui à la suite de toute une série de transformations qu'il a subies pour échapper à la colère de Caridwen, finit par se changer en un grain de blé et est avalé par son ennemie qui a pris, pour le découvrir, la forme d'une poule. Le récit, tel que nous le possédons, ne saurait guère remonter plus haut que la fin du XVI[e] siècle, mais des allusions aux deux incidents de la légende se retrouvent dans le « Livre de Taliessin », recueil de poèmes traditionnellement attribués pour la plupart au barde du VI[e] siècle, que nous possédons en un mss. du XIII[e] siècle. Quant à la substance même du conte, elle est de date beaucoup plus ancienne et l'hypothèse la plus vraisemblable, d'après M. Nutt, c'est qu'elle appartient au fond de traditions mythiques commun aux goïdels de Bretagne et d'Irlande. Si l'on admet l'équation philologique établie par le professeur Rhys entre *Telyessin*, fils de Gwion, et Ossin, fils de Finn, et si l'on se souvient qu'Ossin naquit de sa mère alors qu'elle avait revêtu une forme animale et que Finn, s'il ne s'est pas réincarné en Ossin, a eu lui aussi sa réincarnation en la personne de Mongan, on sera porté à accepter l'étroite parenté des deux traditions, et cependant les différences entre les récits qui appartiennent au cycle de Finn et l'histoire de Taliessin sont telles qu'on ne peut songer à expliquer les ressemblances par un emprunt.

Il convient de remarquer que le séjour de Caridwen est situé sous les eaux, que c'est là une des plus habituelles localisations

de l'autre monde chez les Celtes et que Mongan, réincarnation de Finn, est considéré comme le fils de Manannan, le souverain de l'Elysée, situé au delà de la mer occidentale. Taliessin d'ailleurs comme Mongan lui-même est en étroites relations avec cet autre monde, monde des fées ou des morts, que cherchent en leurs voyages de découvertes les héros des *imrama*, et dans un des poèmes du livre, qui porte son nom, une expédition est décrite où il prend part avec Arthur et qui a pour objet de se rendre dans l'Hadès (*Annwfn*). Il est doué comme son pendant irlandais, de la capacité de revêtir telle forme qu'il lui plaît et il semble même avoir une plasticité et une souplesse supérieure, comme en témoigne le poème intitulé *Kat Godeu* (La bataille de Godeu) : il a été tour à tour épée, larme, étoile, livre, aigle, oracle, goutte d'eau, harpe, serpent tacheté, lance, etc. ; il semble qu'il y ait là une sorte de panthéisme pareil à celui qui s'exprime dans les vers attribués au poète mythique, Amairgen, fils de Mil[1]. Poète principal de la race qui triomphe des Tuatha De Danann, les maîtres du pays de féerie, Amairgen ressemble sous plus d'un aspect à Taliessin, le principal des bardes gallois, la réincarnation de l'ennemi de Caridwen, déesse de même ordre que les membres du clan de Danu.

La caractéristique la plus nette et la plus générale des légendes de cette famille, c'est du reste le rôle essentiel qu'y jouent les dieux de la vieille Irlande ou les êtres surnaturels qui leur correspondent dans le pays de Galles : ils apparaissent dans toutes celles qui semblent avoir servi aux autres de prototypes et comme de modèles, et leurs adversaires ne triomphent d'eux que s'ils réussissent à conquérir la même aptitude aux transformations multi-

1) Ces vers semblent avoir fait partie du *Lebor Gabála* sous sa forme la plus ancienne, ils remonteraient donc au moins au VIIIe siècle, mais il est probable qu'ils sont en leur fond beaucoup plus anciens. En voici quelques-uns : Je suis le vent qui souffle sur la mer ; je suis la vague de l'abîme ; je suis le taureau des sept batailles ; je suis l'aigle sur le roc ; je suis une larme du soleil ; je suis la plus belle des plantes ; je suis un sanglier pour le courage ; je suis un saumon dans l'eau ; je suis un lac dans la plaine ; je suis le mot du savoir ; je suis la pointe de la lance du combat, etc.

ples qui est leur marque distinctive, et à se modeler en quelque sorte à leur image. Luttes d'êtres mythiques, métamorphoses à la signification magique ou naturiste, il ne faut point chercher ici autre chose; nulle idée de rétribution ne préside à ces réincarnations, à ces incessants changements de formes que subissent certains êtres. L'eschatologie irlandaise est dénuée de toute signification éthique.

M. Nutt va plus loin : il semble dénier qu'il y ait nulle relation entre la croyance à la réincarnation, en Irlande du moins, et la croyance à la survivance des âmes. Il est indéniable qu'il n'y a pas de lien logique, pas de connexion de fait non plus, entre les légendes relatives aux conceptions et aux naissances merveilleuses, aux dieux qui revêtent un nouveau corps dans le sein d'une femme et la conception d'une âme qui survit au corps ou peut durant la vie s'en séparer : il suffit pour en être assuré de parcourir le premier volume de la *Legend of Perseus* de M. Hartland et on pourrait même dire que c'est là une vérité que M. Nutt, qui la proclame, aurait dû ne jamais perdre de vue dans toute l'étendue de son livre. Mais de là à croire que chez les anciens Irlandais faisait défaut la notion de l'âme et de sa survie en ce monde des vivants ou en un autre séjour, comme il paraît l'insinuer parfois assez clairement, il y a fort loin, et en dépit de la pauvreté des textes sur ce point et de l'influence modificatrice que peut avoir exercée le christianisme sur ceux qui nous sont parvenus, nous ne saurions à notre sens douter qu'à côté de la mythologie naturiste et des cultes agraires, une religion des morts n'ait existé en ces tribus celtiques, pareille, en sa grossièreté, à celle qui tient encore une si large place dans les institutions et la pensée des noirs d'Afrique ou d'Océanie et des Peaux-Rouges d'Amérique.

V

M. A. Nutt a pris grand'peine, et sans une bien urgente nécessité à notre avis, à établir que les légendes de réincarnation qu'il a exposées et étudiées avec tant de conscience, de soin et

de pénétrante ingéniosité ne sont pas de source chrétienne. Il a prouvé, et sans contestation possible à mon sens, que les histoires où apparaissent des personnages chrétiens ne sont que des répliques des sagas des héros « païens » ou des mythes de l'antique Irlande; mais on estimera que cette thèse avait à peine besoin d'être prouvée, tant surabondent dans ces récits les traits dont l'origine pré-chrétienne est évidente, si l'on songe que cette théorie de la réincarnation et ces légendes de conception merveilleuse se retrouvent dans le monde entier, de la Finlande à l'Afrique centrale, de l'Égypte au Mexique.

On a prétendu que c'était dans les écrits de Jean Scot Erigène qu'il fallait aller chercher la source de certains aphorismes à demi panthéistiques qui figurent dans ces textes gallois et irlandais du haut moyen âge dont nous parlions plus haut; c'est là une opinion insoutenable. La métaphysique subtile du grand philosophe irlandais n'aurait pas pu créer les étranges histoires du livre de Taliessin, toutes empreintes encore du grossier naturalisme des non civilisés, et d'ailleurs les dates ne s'y prêtent pas. Mais il ne semble guère plus acceptable de faire dériver des balbutiantes et confuses conceptions qui s'expriment dans les vers que la tradition met en la bouche d'Amairgen ou du fils de Caridwen les hautes et complexes spéculations de l'Erigène. On en connaît la véritable source; ce sont les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite et de son commentateur, Maxime le Confesseur. La filiation n'est point douteuse et le plus que l'on puisse dire, c'est que le tour d'esprit qu'avaient créé chez Jean Scot les traditions de sa race, qu'à n'en pas douter il connaissait, lui rendait plus facile l'acceptation de cette philosophie mystique. Et cependant, il y a entre ces poèmes et cette métaphysique comme un air de famille. Mais cela ne résulterait-il pas, se demande M. Nutt, d'une parenté réelle, encore que lointaine et cachée, entre les doctrines qui s'y expriment? Le mysticisme panthéistique du pseudo-Denys, ce n'est point autre chose qu'une adaptation chrétienne du néo-platonisme, et dans le néo-platonisme entrent comme éléments intégrants bon nombre de conceptions qui proviennent de l'orphisme et du pythagorisme; or, et c'est ici sa thèse essentielle, il se propose d'é-

tablir que d'exacts parallèles aux doctrines orphiques et pythagoriciennes se retrouvent dans la mythologie et la religion des Celtes et que cette coïncidence résulte du fait que ces idées, ces sentiments et ces rites appartiennent aux fonds religieux et mythique commun à tous les Aryens avant leur dispersion; cette hypothèse encore est en effet à réfuter que les Celtes ont emprunté aux Orphiques leurs croyances relatives à la réincarnation des âmes.

M. Nutt tout d'abord a recueilli et groupé tous les textes d'auteurs classiques, grecs et latins, qui établissent la réalité des croyances de ce type chez les populations celtiques, insulaires ou continentales, quitte à en discuter plus tard la provenance. Alexandre Polyhistor, César, Diodore de Sicile, Timagènes, Strabon, Valère Maxime, Pomponius Mela, Lucain, nous donnent sur ce point un ensemble de témoignages dont il importe de peser la valeur et de déterminer soigneusement la signification. Deux conceptions de l'autre vie apparaissent dans ces textes, qui sont l'une et l'autre attribuées aux Celtes et qui toutes deux se retrouvent chez la plupart des peuples non civilisés ou peu civilisés : la première, c'est qu'après la mort les hommes continuent de mener en un Hadès une vie assez semblable à celle de la terre; la seconde que les âmes se réincarnent en d'autres corps, en des corps d'hommes ou d'animaux qui habitent notre monde. Bien que plusieurs de ces témoignages n'aient pas peut être une valeur indépendante et qu'on puisse hypothétiquement les faire remonter comme à une source commune, à l'ouvrage du Grec Posidonius qui voyagea dans la Gaule méridionale au commencement du Ier siècle av. J.-C., que l'on soit à la rigueur en droit de supposer que l'organisation druidique a rappelé à Posidonius l'organisation pythagoricienne et que par une association naturelle d'idées, il en a inféré une communauté de doctrines entre les Celtes de la Gaule et les disciples de Pythagore, que de la phrase de César [*druidæ*] *hoc volunt persuadere*, on puisse en sollicitant doucement le texte tirer cette conclusion que la croyance à la transmigration des âmes appartenait aux druides seuls et non pas aux Celtes en général, il semble néanmoins légitime, lorsqu'on a soumis ces diverses conjectures à un examen critique, d'affir-

mer qu'à une époque antérieure à l'avènement du christianisme, il se retrouvait chez les races celtiques du continent des marques évidentes de l'existence de croyances et sans doute d'un corps de doctrines relatives à la réincarnation et à la métempsychose. Le témoignage précis de César nous autorise à admettre que les Celtes insulaires partageaient en quelque mesure les manières de penser et de croire de leurs frères de race et usaient des mêmes pratiques, et cela *à priori* est du reste infiniment vraisemblable.

Par une autre voie, et directement cette fois, voilà donc établi le caractère authentique des légendes irlandaises de réincarnation où il faudrait une singulière obstination pour ne voir que des adaptations du dogme chrétien à de vieilles sagas dont les héros sont les dieux de l'antique Erin evhémérisés. A vrai dire, il nous semble qu'ici encore M. Nutt se donne plus de peine qu'il n'était peut-être strictement nécessaire : à coup sûr, il n'est pas de meilleure habitude que de lire de près les textes et d'en soumettre la valeur à une exacte critique, mais lorsqu'il s'agit d'une croyance aussi répandue, aussi générale que l'idée de la réincarnation, la vraisemblance est qu'elle a existé bien réellement chez le peuple ou dans le groupe ethnique que l'on étudie et c'est de son absence qu'il faudrait rechercher les présomptions ou les preuves pour peu qu'il subsistât des traces, si légères fussent-elles dont on pourrait inférer sa présence. Il faut reconnaître cependant que l'idée de la métempsychose n'a pas l'universelle diffusion de la croyance à la survivance de l'âme, qu'elle n'est que l'une des formes qu'elle peut revêtir et non la plus fréquente, mais elle ne peut manquer d'apparaître là où existent à la fois la notion de l'âme qui subsiste alors que le corps se dissout et la croyance à ces conceptions merveilleuses dont l'agent n'est pas nécessairement un esprit, mais tend en tous les groupes ethniques à être normalement considéré comme tel. Cette croyance, les légendes celtiques insulaires la mettent en évidence, la notion de l'âme distincte du corps et lui survivant nous ne pouvons guère en contester de bonne foi la possession aux Celtes ; dès lors les éléments de l'idée même de la réincarnation sont présents et les témoignages qui viennent directement établir sa réelle exis-

tence, doivent être acceptés, à moins qu'ils ne portent des caractères externes d'inauthenticité. La critique interne non seulement ne peut les faire rejeter, mais tend nettement à les faire admettre.

Ceci étant posé, nous n'aurons pas grand'peine à accepter le bien fondé de la thèse soutenue par M. Nutt. Ce qu'il veut établir, c'est qu'il ne s'agit pas plus en Gaule d'un emprunt au pythagorisme qu'en Irlande d'un emprunt au christianisme, et à vrai dire le second nous paraîtrait plus vraisemblable encore que le premier. Une doctrine philosophique, fût-elle même aux mains de confréries et de congrégations spéciales, ne détermine guère la naissance, dans une population encore placée à un niveau inférieur de civilisation, d'institutions sacerdotales et de pratiques sacrificielles, surtout d'institutions et de pratiques ayant un caractère officiel et public. Il est fort naturel que les Grecs et les Romains aient été frappés des analogies qui unissent les doctrines pythagoriciennes aux croyances celtiques, mais conclure de là à un emprunt, c'est aller vraiment trop vite en besogne ; en bonne critique il faut l'avouer, un abîme reste ouvert ici qu'on ne saurait aisément combler. — Ajoutons d'ailleurs que la ressemblance entre ces deux groupes de conceptions est beaucoup moins étroite qu'il ne paraît au premier abord : la renaissance est représentée par les Pythagoriciens comme un châtiment ou une épreuve ; elle est, d'après les druides, la récompense réservée au brave. Et le contraste est plus frappant encore, lorsqu'on compare à la doctrine pythagoricienne les croyances qui se peuvent dégager de l'étude des légendes héroïques de l'Irlande et du pays de Galles. Tout élément éthique manque dans les traditions des Celtes insulaires relatives à la réincarnation et une sorte de grossier et rudimentaire panthéisme s'y trouve exprimé que l'on chercherait en vain soit chez les Celtes méridionaux, soit dans le pythagorisme, bien qu'il soit un trait caractéristique de l'ancien orphisme qui semble bien avoir été la source originelle des spéculations pythagoriciennes. Il semble donc, à vrai dire, impossible de faire dériver les croyances celtiques des doctrines philosophiques grecques et tout ce que l'on pourrait admettre, c'est que les antiques conceptions des habitants

de la Gaule se sont altérées au contact des idées qui ont été importées de Grèce par Marseille et d'Italie, et ont revêtu une signification morale qu'originairement elles ne possédaient pas. Encore n'est-il pas certain que les croyances qui s'expriment dans les légendes mythiques et héroïques de l'Irlande ne représentent pas purement et simplement un état plus ancien de ces mêmes conceptions eschatologiques que nous retrouvons chez les habitants de la Gaule méridionale. La mythologie, c'est bien souvent la religion de l'âge antérieur immobilisée et cristallisée en un ensemble de récits ; or des Celtes méridionaux c'est une sorte de dogmatique religieuse qui nous a été conservée et ce que nous possédons de la vieille Irlande, ce sont des mythes naturistes et funéraires, à demi méconnaissables bien souvent, sous le déguisement historique dont on les a revêtus.

VI

Les ressemblances cependant sont, par certains côtés, indéniables sinon, entre le pythagorisme et les traditions irlandaises relatives à l'autre monde et la réincarnation, du moins entre ces traditions et l'ancien orphisme, d'où proviennent bon nombre des éléments qui sont entrés dans la constitution de la doctrine pythagoricienne. Ces ressemblances plus étroites peut-être qu'aucune de celles qui existent entre l'eschatologie celtique et telle ou telle autre eschatologie aryenne et les dissemblances aussi qui coexistent avec elles, M. A. Nutt croit nécessaire de les expliquer, et le but essentiel de son livre c'est de proposer une hypothèse qui, sans faire aux textes nulle violence et en demeurant d'accord avec les lois connues de l'évolution religieuse, permette de s'en rendre un compte aussi exact que possible. La conjecture qui lui paraît la plus acceptable, c'est que les légendes irlandaises correspondent à un stade de développement intellectuel et social, moins avancé que celui où se trouvaient les Celtes méridionaux au temps de César et les Grecs de l'âge classique, mais que ce stade les Grecs l'avaient traversé et à une époque

où sans doute ne s'étaient point encore faites ces grandes migrations celtiques vers l'Occident. Et de cette hypothèse une double vérification doit être cherchée : il faut d'une part déterminer si l'on retrouve dans la civilisation grecque, et spécialement à sa période la plus archaïque, des coutumes, des rites, des croyances aussi et des mythes dont la connexion avec les croyances qui se reflètent dans les sagas irlandaises soit plus étroite que la parenté qui existe entre le pythagorisme et la doctrine professée par les druides de la Gaule méridionale, et d'autre part il convient de rechercher si l'examen critique de sources d'information entièrement distinctes des poèmes héroïques ne nous fournirait pas sur l'état religieux et social de l'ancienne Irlande des renseignements concordant avec ceux que nous pouvons puiser dans l'étude de ces sagas à demi mythiques. S'il en était bien ainsi, il faudrait renoncer à expliquer l'existence des doctrines, qui y sont renfermées, par l'importation sur la terre d'Erin, à une période récente, de conceptions étrangères et empruntées à une civilisation plus haute et à voir dans ces poèmes l'œuvre artificielle de littérateurs ingénieux et bien doués, développant en des formules symboliques et mythiques des thèmes qui leur auraient été fournis d'ailleurs. Si dès lors nous sommes en droit d'assigner la formation des légendes irlandaises, ou du moins des éléments traditionnels dont la combinaison a servi à les constituer, à un stade particulier de l'évolution religieuse où ont demeuré longtemps les Grecs, l'interprétation de toute cette obscure mythologie en sera singulièrement facilitée, car on pourra en ce cas compléter le peu que nous savons de la religion et des mythes irlandais par les renseignements infiniment plus abondants que nous fournissent les monuments figurés et les documents littéraires de la Grèce, monuments et documents qui sont souvent, il le faut avouer, d'assez basse époque, mais en lesquels se survivent des croyances et des rites qui remontent, leur caractère archaïque et barbare en fait foi, à un lointain passé.

Ces rites et ces croyances, c'est dans l'ancien orphisme, dans cet orphisme, qui au sentiment de Rohde, de Zeller et de Maass, a fourni au pythagorisme la matière même de ses doctrines,

ou du moins de ses doctrines eschatologiques que, nous les devons aller chercher. Mais nous éprouverons tout d'abord une déception : les conceptions relatives à la destinée de l'âme, les théories orphiques de la métempsychose et de la réincarnation sont si semblables aux conceptions et aux théories de même ordre que nous trouvons dans les écrits des divers philosophes qui nous ont conservé la tradition de l'enseignement pythagoricien que la difficulté n'est pas amoindrie de découvrir le lien qui unit aux croyances grecques les traditions celtiques, où nul élément moral n'intervient, nul élément mystique non plus ni à vrai dire proprement religieux. C'est le désir d'être affranchi des liens de la chair et de la servitude des sens, le désir de ne point renaître, l'idée que le corps est un tombeau où l'âme est ensevelie (σῶμα-σῆμα), l'appel aux dieux, protecteurs et amis des initiés, qui les délivrent de l'humiliation de la renaissance et des terreurs de l'Hadès et leur donnent les gages de la vie heureuse dans l'au delà, par la réabsorption dans le sein de la divinité qui constituent là comme ici le fond religieux de cet ensemble de doctrines. Rien de pareil ne nous est donné par les documents qui se rapportent aux Celtes des Iles Britanniques et l'on ne voit guère comment ce serait précisément cette doctrine secrète et sans grande influence à cette date que les Gaulois et les autres populations celtiques du Midi seraient, par une sorte de pacte tacite, allés emprunter aux colons et aux trafiquants grecs. Et quant à un emprunt effectué à une période antéhistorique, c'est là une hypothèse à laquelle on ne peut guère sérieusement recourir ou proposer de recourir lorsqu'on songe à la nature et la complexité des théories et des conceptions en cause.

Mais il faut ne point oublier que dans l'ancien orphisme figure à côté des doctrines eschatologiques une sorte de panthéisme grossier ou plutôt de panmagisme qui trouve dans les légendes celtiques et surtout en certains poèmes d'allure mystique de très exactes contreparties. Ce panthéisme s'exprime naturellement en des symboles, des pratiques rituelles, des cérémonies dont la signification à la fois naturiste et morale n'est pas douteuse et auxquels un cadre général est donné par le mythe de

Zagreus. Dans ce mythe interviennent à la fois la conception de la métamorphose et celle de la réincarnation : Zagreus revêt successivement les formes les plus variées et comme lui son père Zeus dans ses amours avec les deux mères qui l'engendrent tour à tour, Perséphone et Sémélé, et c'est de la réincarnation de Zagreus dans le sein de Sémélé que naît le jeune dieu Dionysos, qui est, en réalité, Zagreus lui-même sous une apparence nouvelle. Lorsque le taureau Zagreus fut déchiré en mille pièces par les couteaux des Titans, Athéné réussit à s'emparer de son cœur et le donna à Zeus qui, suivant une version l'avala, et suivant l'autre, le fit avaler à Sémélé, dans un breuvage qu'il lui offrit. Des deux manières, c'est ce même Zagreus qui naît de leurs amours, réincarné en une forme humaine, que jadis avait conçu Perséphone de son père Zeus, le serpent divin.

VII

La ressemblance entre ces mythes étranges et les légendes irlandaises est assez étroite et elle ne peut guère s'expliquer, d'après M. Nutt, que par un contact plus ou moins prolongé entre les Celtes et les Grecs à une époque historique ou entre leurs lointains ancêtres aux temps préhistoriques. Il ne nous semble pas à nous que l'indéniable analogie qui existe entre les deux groupes de traditions soit, à elle seule, la preuve soit d'un emprunt fait par l'une des deux races à l'autre, soit d'une communauté de conceptions et de pratiques religieuses qui eût existé à l'origine entre elles. Sans doute l'hypothèse de l'emprunt est l'une de celles sur lesquelles on doit toujours avoir l'attention en éveil : il est telle légende de l'intérieur de l'Afrique dont l'air de famille avec les récits merveilleux de la Perse ou de l'Inde nous frappe dès l'abord et nous intrigue ; une analyse plus exacte, une information plus complète ne tardent pas à nous apprendre qu'il ne s'agit que d'un conte arabe, importé par des marchands, et auquel les Bantus, à qui on l'a conté, ont donné, en le répétant, une allure et un tour particuliers. Mais si les cir-

constances de la cause rendent la supposition de l'emprunt invraisemblable ou impossible, je ne crois pas que l'on puisse s'appuyer sur une ressemblance entre deux légendes, surtout s'il s'agit d'une ressemblance non pas de « scenario » et d'intrigue, mais d'une ressemblance d'épisodes, de conceptions et de symbolisme mythique, pour inférer une communauté de traditions, qui impliquerait une communauté d'origine, entre les deux peuples chez lesquels on les retrouve. Et si nous concluons ainsi, c'est que des récits merveilleux d'une surprenante affinité se retrouvent en des populations qui, au témoignage de l'anthropologie, de la linguistique et de l'histoire semblent appartenir à des souches parfaitement distinctes : tels par exemple les Ibères et les Aryens de l'Europe occidentale d'une part et les Huarochiris du Pérou, de l'autre. Sans doute, on peut invoquer la possibilité de contacts aux temps préhistoriques entre deux populations ethniquement étrangères l'une à l'autre, mais ces contacts, on n'a nulle raison valable d'en affirmer l'existence ; on s'engage dès lors sur le terrain des hypothèses invérifiables et il n'existe pas à vrai dire de motif qui puisse faire préférer la théorie de l'emprunt préhistorique à celle de l'origine indépendante de deux rituels ou de deux mythes semblables. Et j'ajoute que lorsqu'il s'agit d'idées qui, comme celle de la conception surnaturelle ou de la réincarnation des âmes, se trouvent diffusées d'un bout du monde à l'autre, l'hypothèse de l'emprunt perd beaucoup de sa vraisemblance, à moins que l'on admette qu'au cours des âges tous les peuples ont été plus ou moins en relation et en contact les uns avec les autres et ont fait échange mutuel de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses, ce qui enlèverait toute signification précise et toute valeur historique déterminée à des rapprochements de l'ordre de ceux que s'est attaché à établir M. Nutt avec tant de conscience et de soin.

Il faut néanmoins reconnaître que lorsqu'il s'agit de populations dont la langue, la structure physique, tout l'ensemble des coutumes, des institutions et des rites proclament l'affinité, les rapprochements que l'on peut faire entre leurs mythes et leurs traditions ont une signification quelque peu différente de celle qu'ils

auraient dans le cas de peuplades sans nul lien de parenté; ils ne permettent plus seulement de dégager la véritable interprétation qu'il convient de donner de ces légendes et de ces contes, mais aussi de les rattacher les uns aux autres, de les situer chacun à leur place dans une même évolution dont ils marquent les phases successives. Cela dit, et toutes réserves faites sur l'importance exagérée d'après nous, que M. Nutt attache aux ressemblances qu'il a mises en évidence des mythes grecs et des mythes irlandais, importance qui eût sans doute diminué à ses yeux, s'il avait étendu quelque peu, selon son premier dessein, le cercle de ses comparaisons, examinons plus en détail la marche de son argumentation.

Tout d'abord, il constate que si les mythes orphiques ont *pu* être empruntés aux Grecs par leurs voisins celtiques de la Gaule et passer par leur intermédiaire aux Celtes d'Irlande, si Zeus et Dionysos ont *pu* fournir les modèles des héros et des dieux qui apparaissent dans les sagas de Manannan et de Mongan, de Lug et de Cuchullin, de Caridwen et de Taliessin, cet emprunt cependant demeure improbable et cette renaissance sous les cieux brumeux d'Occident des dieux lumineux de la Hellade. Et tout d'abord, il convient de faire remarquer que si on a dû pour des raisons de méthode étudier isolément les conceptions relatives à la réincarnation des âmes et celles qui se rapportent à l'Élysée, au séjour des Bienheureux, il y a cependant entre elles d'étroites connexions et les conclusions qui valent pour les unes valent aussi pour les autres. Or si, grâce à leur incarnation en des formes rituelles, les mythes orphiques de métamorphoses et de renaissance avaient subsisté inaltérés dans la conscience hellénique bien au delà du IIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire jusqu'à une époque postérieure à celle où s'établirent plus fréquents des rapports entre les Celtes de la Gaule et les marchands et les colons venus de Grèce, il n'en allait pas de même du vieil Élysée grec dont jusqu'au souvenir s'était obscurci et auquel cependant les descriptions du séjour merveilleux, situé au delà des mers, que renferment le *Voyage de Bran* et les autres légendes de même famille, offrent de si exacts et si curieux parallèles. C'est à une commu-

nauté d'existence, remontant aux âges préhistoriques, qu'il faut attribuer cette communauté de traditions sur la destinée des âmes, de certaines âmes du moins, c'est à cette même communauté d'existence qu'il faut attribuer la présence commune dans les deux races de ces idées sur la réincarnation et la renaissance qui font l'objet de cette étude.

D'autre part, longtemps avant l'époque où le contact a été vraisemblablement le plus intime et le plus étroit entre le monde celtique et l'hellénisme, et dès le VI[e] siècle même, le panthéisme orphique avait déjà revêtu une forme philosophique et mystique, que semblent ignorer les sagas irlandaises. On pourrait soutenir, il est vrai, que les Celtes n'ont pris dans cet ensemble de mythes archaïques et grossiers et d'interprétations pieuses et subtiles de date plus récente que les éléments qui leur étaient assimilables et ont rejeté tout ce que leur civilisation moins développée et leur moindre culture intellectuelle ne leur permettaient ni de bien comprendre ni d'accepter, mais il est plus vraisemblable encore que c'est à une époque antérieure à celle où l'orphisme est devenu une sorte de doctrine métaphysique et religieuse qu'il faut chercher le point de contact entre la mythologie celtique et la mythologie grecque, et la raison en est que des traits se retrouvent communs aux cultes archaïques grecs et aux superstitions irlandaises, qui étaient dans l'antique Grèce en étroite connexion avec le mythe de Zagreus, mais qu'au IV[e] siècle avant notre ère, il eût été invraisemblable de voir emprunter par les Gaulois à leurs voisins helléniques, en même temps que les légendes orphiques, et dont la transmission aux Celtes insulaires eût été plus invraisemblable encore.

IX

C'est dans les mystères de Dionysos que le culte et la doctrine orphiques ont pour ainsi dire leur centre, c'est autour d'eux qu'ils se sont organisés et constitués. Or si le rituel et la mythologie de l'orphisme, nous ne pouvons les faire remonter, sous

leur forme la plus archaïque, très au delà du VIe siècle, par le culte de Dionysos, auquel Homère fait allusion, qui est familier à Hésiode, que les données archéologiques de toute espèce nous font connaître aux époques les plus anciennes de la civilisation hellénique, nous pouvons atteindre le VIIIe siècle et très probablement le IXe.

Mais en quoi consiste essentiellement ce culte dionysiaque et quelle est sa véritable et originelle signification? A la suite d'Erwin Rohde[1], M. Nutt, et avec quelque hardiesse d'affirmation, à notre sens, fait de la croyance à une sorte d'affinité entre l'âme humaine et les dieux la condition même de la croyance à son immortalité, croyance, qui, d'après lui, ne pouvait dériver de la notion homérique de l'Hadès; les ombres qui le peuplent ne pouvaient se transformer en âmes actives et vivantes. Mais, s'il s'agit d'une sorte de communion mystique entre l'homme et la divinité, il faut bien reconnaître que la notion en fait défaut en bien des groupes ethniques où est répandue au contraire la croyance en la puissance et l'activité des morts, et d'autre part il n'est pas douteux que toute âme désincarnée est toujours considérée comme un dieu au petit pied, un vivant, investi de dons magiques, et qui peut exercer une efficace intervention dans les phénomènes naturels, soit pour le bien, soit pour le mal. En fait, c'est aux mystères dionysiaques que remontent les croyances eschatologiques des Grecs, mais il n'y a pas là l'expression d'une loi générale et qui résulte de la nature même des sentiments religieux et des conceptions animistes; il ne s'agit que d'un cas spécial qui trouve son explication dans des conditions historiques déterminées.

Il faut enfin remarquer que si l'on peut admettre que cette notion de la parenté de l'âme avec les grands dieux auxquels est rendu un culte mystique semble en bien des cas partie intégrante de la croyance à l'immortalité, c'est seulement lorsqu'il entre dans cette croyance comme éléments composants des idées et des sentiments moraux et au sens étroit du mot, religieux, ou plus exactement pieux. Or, à l'origine, c'est à sa vigueur propre que l'âme

1) *Psyché*, p. 319 sq.

doit sa survie ; l'eschatologie des peuples les moins civilisés ne fait point entrer en ligne de compte la conduite des individus durant leur vie terrestre et elle semble poser en principe que la destinée des âmes ne dépend point tant de leur possession par un dieu que de leur énergie, de leur habileté et de leur courage, qui leur permet de traverser, saines et sauves, les embûches dressées par les méchants esprits et les morts envieux.

En Grèce cependant, si les cultes funéraires et héroïques tinrent dans la famille et la cité la place prépondérante aux premiers stades de l'évolution sociale et religieuse, l'eschatologie demeura peu développée jusqu'au moment de la grande expansion des cultes dionysiaques. Ces cultes sont avant tout des cultes orgiaques, c'est-à-dire des cultes où les sectateurs du dieu s'efforcent, d'une manière à demi consciente, de se placer dans un état extatique, où l'âme se trouvera délivrée des liens charnels qui l'unissent au corps et en étroite communion avec l'Immortel dont la présence en elle lui sera un gage d'immortalité. En cet état d' « enthousiasme », de possession divine disparaissaient pour l'adorateur de Dionysos toute limitation et toute barrière : participant à la nature divine, il participait aux privilèges des dieux, à leur privilège surtout le plus caractéristique, au don de revêtir toutes les formes, de devenir tous les êtres successivement et il se sentait emporté vers ce lointain Elysée, ce monde de joie où les mortels pouvaient goûter à la félicité des dieux. Dans les cultes dionysiaques de Thrace apparaît cette même conception de la libération des âmes par l'extase orgiaque, cette même croyance aux métamorphoses et aux réincarnations des esprits sous les formes les plus variées, le même mépris de la mort, qui ouvre toute large aux sectateurs du dieu la porte de l'immortalité qui s'est durant leur vie entr'ouverte pour eux. Au temps d'Homère, le culte de Dionysos n'était encore qu'un culte local et secondaire, mais le dieu thrace ne devait pas tarder à acquérir, peut-être à la faveur des invasions doriennes une place prépondérante dans la religion et même dans la mythologie helléniques, s'associant chaque jour plus étroitement au plus nettement Grec de tous les Olympiens, à Apollon. Peu à peu d'ailleurs une transformation

profonde se faisait dans les moyens d'obtenir l'union avec le dieu et c'était à la mortification ascétique autant qu'à l'enthousiasme orgiaque que l'on avait recours pour libérer l'âme des liens charnels. C'est ainsi que par une série de transitions insensibles, on passa de la notion de l'immortalité assurée par une série de réincarnations et de métamorphoses de l'âme, possédée du dieu, à celle d'une immortalité purement spirituelle, mais dont l'active présence du dieu était encore l'instrument.

Cette signification qu'a revêtue indéniablement à une époque très ancienne le culte dionysiaque et qui met clairement en évidence la relation mystérieuse tout d'abord qui unit la notion de l'Élysée à celle des métamorphoses merveilleuses, est-elle donc celle qu'il a possédée dès l'origine? M. Rohde ne s'en est pas autrement occupé et son sujet ne l'y obligeait point ; mais très justement, à notre sens, M. Alf. Nutt ne l'a point pensé et il a repris à son compte l'interprétation qu'avaient donnée des rites orgiaques Mannhardt et Frazer, interprétation qui s'accorde dans les grandes lignes avec celle de Voigt (v. dans le *Lexicon* de Roscher son article sur Dionysos). Pour lui comme pour eux, ce sont essentiellement et primitivement des rites agraires, dont le rôle est d'assurer la fécondité de la terre et l'abondance des récoltes par l'immolation à lui-même du dieu de la végétation en son incarnation animale ou humaine. Il n'est sacrifié que pour se manifester sous des formes nouvelles et avec une énergie accrue et agrandie. La chair de la victime est distribuée entre les fidèles et par là ils deviennent les possédés du dieu et la même vie divine, qui pénètre la terre avec le sang fécondateur, les pénètre eux aussi et les fait immortels. Le sens du rite est double ; c'est à la fois un perpétuel rajeunissement du dieu et une union toujours plus assurée et plus étroite entre ses adorateurs et lui.

Dans ces faits qu'il considère comme acquis, et peut-être là encore y aurait-il des réserves à faire et serait-il plus exact de dire, comme M. Jevons, que toute idée eschatologique était absente de l'ancien rituel dionysiaque, mais que ces vieux rites agraires, analogues aux rites sacrificiels des clans totémiques, entourés de la vénération de tous, sont devenus au VIe siècle ou

peut-être au VIIe, le véhicule de conceptions nouvelles et leur expression à la fois sacramentaire et symbolique, dans ces faits, dis-je, M. Nutt trouve le point de départ de sa nouvelle argumentation.

Chez une population essentiellement guerrière, dit-il, qui vit surtout du lourd tribut qu'elle prélève sur les peuples dont elle a su faire ses sujets, ces pratiques rituelles doivent subir une transformation. Ce n'est plus l'énergie fécondante de la terre qu'il s'agit d'accroître, c'est l'énergie belliqueuse et la force physique des hommes qui sont à la fois la sécurité et la richesse de chacun des clans. Les sacrifices, dès lors, doivent perdre leur régularité saisonnière et être accomplis pour fournir aux guerriers une réserve d'énergie vitale, où ils puissent puiser quand et comme il convient, et assurer leur survie au delà de la tombe et leurs réincarnations successives. Comme la vie de la nature, la vie humaine se fortifie et se renouvelle par les immolations sanglantes. De là ces effrayantes hécatombes, dont le spectacle et même le récit émouvaient jusqu'aux Romains, et qui étaient en honneur chez les Celtes. Peut-être pourrait-on soutenir qu'une interprétation moins subtile serait aisément donnée de ces pratiques cruelles, qu'elles n'avaient d'autre but que d'assurer aux guerriers morts une suite convenable de serviteurs et d'esclaves dans l'autre vie ou, comme le pensent, au témoignage de miss Kingsley, les noirs du delta du Niger, de déterminer leur renaissance en un rang social supérieur. Mais prenons cependant les choses comme il agrée à M. Nutt de nous les présenter, d'autant qu'il n'y a pas de contradiction essentielle entre ces deux façons de les envisager. Sa théorie implique un postulat, c'est qu'à une certaine époque a existé chez les Celtes un rituel agraire, analogue au rituel dionysiaque, et dont les transformations ont donné naissance, au cours des temps, à la pratique des copieux sacrifices humains, destinés à procurer aux fidèles, qui les accomplissaient la vie immortelle et à la doctrine de la réincarnation des âmes. Si ce rituel agraire a existé, il doit en subsister des traces, et chez les Celtes de Gaule, comme chez les Celtes d'Irlande, ces traces, M. Nutt croit les avoir retrouvées.

Les cérémonies célébrées par les prêtresses des Namnètes, telles que nous les décrit Strabon, IV, 4, ressemblent de très près aux rites dionysiaques, et certains traits que rapporte Pomponius Mela (III, 6) des Gallizenœ de l'île de Sena, leur aptitude par exemple à revêtir telle forme animale qu'il leur plaît, viennent achever le tableau[1]. Pour l'Irlande, d'autre part, subsistent des preuves plus indiscutables encore de l'existence de ces sacrifices fécondateurs : la meilleure peut-être se trouve contenue dans le *dinnshenchas* de Mag Slecht[2]. Voici, d'après la traduction de M. Whitley Stokes (*Revue celtique*, XVI, p. 35-36), la version du manuscrit de Rennes : « Là se trouvait l'Idole royale d'Érin, qu'on appelait le Crom Croich, et autour d'elle étaient douze idoles faites de pierre, mais elle, elle était en or. Jusqu'à l'arrivée de Patrick, ce fut le dieu de tous les peuples qui colonisèrent l'Irlande. On avait coutume de lui offrir les premiers nés de chaque couple et les principaux rejetons de chaque clan. C'est vers lui que le roi d'Érin, Tigernmas, fils de Follach, allait au temps de la Toussaint, avec les hommes et les femmes d'Irlande, afin de l'adorer. Et ils se prosternèrent tous devant lui et de telle façon que le haut de leurs fronts et le cartilage de leurs nez et leurs genoux et leurs coudes se brisèrent ; et les trois quarts des hommes d'Érin périrent dans ces prosternements ; de là le nom de Mag Slecht « la Plaine de Prosternement ». La forme versifiée de ce *dinnshenchas*, qui est contenue dans le Livre de Leinster, ajoute que c'était pour obtenir du dieu du lait et du blé que les hommes d'Irlande lui offraient en sacrifice un tiers de leurs enfants. Bien que, même en cette version, le texte ne puisse remonter au delà du IXe siècle, la tradition qu'il rapporte est à coup sûr d'origine pré-chrétienne. On voit mal un moine inven-

1) M. Nutt (p. 148) dit que Sena est la *Seine* moderne ; c'est sans doute une faute d'impression, et c'est de l'île de *Sein* qu'il veut parler.

2) M. Nutt donne à l'Appendice B (p. 301-305) le texte irlandais et la traduction anglaise de la forme versifiée de ce dinnshenchas, telle qu'elle est contenue dans le Livre de Leinster. Un appareil critique a été constitué avec le Livre de Ballymote, le Livre de Lecan et le manuscrit de Rennes, qui donnent d'autres versions. L'établissement du texte et sa traduction sont dus au professeur Kuno Meyer.

tant de toutes pièces pareille histoire. M. Nutt va même jusqu'à croire que nous avons là, sur les rites réellement pratiqués dans l'ancienne Irlande, un témoignage authentique et digne de foi.

X

A cette argumentation cependant une objection fort grave pourrait être faite, au devant de laquelle M. Nutt s'est empressé d'aller, c'est que le culte de Dionysos n'est pas un culte hellénique, mais un culte d'origine étrangère, une importation de l'Orient. Les Grecs du v[e] siècle et des siècles suivants ne croyaient point que les rites en usage dans les Dionysies et dans les mystères orphiques fussent nés du sol même et ils racontaient des légendes où s'exprimait, sous une forme mythique, cette conviction que cette religion nouvelle, ouverte à tous, et si différente des cultes fermés des familles et des cités, avait été apportée du dehors dans la Hellade. Les érudits et les historiens de notre temps les ont tout d'abord suivis dans la voie où ils s'étaient engagés, et ce n'est que dans ces toutes dernières années qu'un emploi plus méthodique et plus étendu de la méthode comparative, en révélant le sens originel des rites, est venu du même coup donner la réelle signification des légendes qui s'étaient formées autour d'eux et qui semblaient exprimer la lutte des cultes étrangers contre les antiques cultes nationaux. Pour sa part, M. Nutt ne croit pas à l'importation du culte de Dionysos en Grèce aux temps historiques : il ne le revendique pas comme un culte spécifiquement aryen, il admet que les Aryens ont pu en emprunter les éléments essentiels, soit aux populations sémitiques et kouschites de l'Orient, soit aux peuples qui occupaient, lorsqu'ils l'ont envahi, le sol de l'Europe, mais ce qu'il soutient, c'est que l'emprunt, si emprunt il y a eu, n'a pas été fait à une date relativement récente et qu'il remonte à une période antérieure à la séparation les unes des autres des diverses branches de la race aryenne, qui sont venues coloniser les pays d'Occident. On interprétait autrefois les histoires où il était question d'un

roi qui, parce qu'il s'opposait à l'introduction du nouveau culte, avait été mis en pièces par sa famille, rendue folle par le dieu, comme des symboles de la lutte que ce culte avait eu à soutenir avant d'obtenir droit de cité dans le monde hellénique. Mais aujourd'hui, il semble qu'il faille les expliquer autrement et y voir seulement des tentatives pour donner des raisons à demi historiques, à demi mythiques de l'accomplissement de pratiques rituelles dont le véritable sens s'était perdu. Le rituel des Dionysies comportait le dépècement d'une victime vivante et le partage de ses lambeaux palpitants entre les fidèles ; cette pratique nous est redevenue intelligible, elle ne l'était plus pour les Grecs du ve siècle. Peut-on croire que les Hellènes l'eussent empruntée à une religion étrangère, sans en comprendre le sens, révoltante, comme elle devait leur apparaître au degré de civilisation où ils étaient parvenus au vi^e^ ou au viie siècle? Et n'y faut-il pas voir, au contraire, une survivance d'un ancien rituel, si ancien que ceux-là mêmes qui y restaient partiellement fidèles ne le comprenaient plus? Ce n'était pas un animal seulement, c'était aussi un homme, c'était le roi même qui, à l'origine, était ainsi mis en pièces pour renouveler et fortifier la vie de la nature, et la légende conservait un ressouvenir de cette pratique tombée en désuétude, qui subsistait en une forme modifiée dans des rites auxquels on n'attribuait plus guère qu'une valeur commémorative. Il y a, d'après M. Nutt, et nous ne sommes pas éloignés d'être de son avis, une réelle inconséquence à accepter à la fois, comme le professeur Rohde, l'interprétation « anthropologique » du mythe du roi Lycurgue et des autres mythes apparentés et la théorie de l'importation récente en Grèce des cultes dionysiaques. L. Maass, auquel on doit l'étude la plus complète peut-être qui ait été faite de l'orphisme[1], a imaginé un expédient ingénieux pour sortir d'embarras et concilier ces vues contradictoires : il admet l'existence de deux mythes et de deux rituels distincts où apparaît de même un dieu immolé et mangé, d'une part un rituel et un mythe purement helléniques où Orphée est considéré comme

1) *Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion* (1895), v. surtout p. 169 et sq.

la victime divine dont le sacrifice diffuse l'essence à travers l'univers, de l'autre un mythe et un rituel d'origine thrace où le même rôle est imparti à Dionysos-Zagreus. La fusion des deux cultes se serait opérée en Thrace au vi^e siècle, et le dieu barbare aurait supplanté son rival grec. C'est cet afflux d'énergie primitive et sauvage qui aurait donné à l'orphisme, en ces temps troublés et assombris par la menace des invasions persiques, sa puissance d'expansion et de conquête dans la race hellénique. Mais c'est une hypothèse qui exige l'acceptation d'affirmations singulièrement paradoxales, telles que le remplacement d'Orphée par un dieu thrace au vi^e siècle, et qui sont en contradiction avec ce que nous savons de l'orphisme de cette période. Elle n'est d'ailleurs pas nécessaire. Il est beaucoup plus simple de considérer l'ensemble des conceptions relatives à Orphée et à Dionysos comme d'origine grecque, et d'attribuer le caractère « étranger » qu'elles ont revêtu aux yeux des Grecs eux-mêmes, au fait qu'elles sont tombées en partielle désuétude en raison des conditions historiques qui ont engagé en d'autres voies l'esprit hellénique (A. Nutt, *loc. laud.*, p. 155). En raison du conservatisme religieux, elles ont subsisté cependant, et elles ont dû subir, en quelque mesure, le contre-coup des transformations dont l'âme grecque était le siège, mais elles ont évolué plus lentement. Peu à peu la théorie ascétique, qui trouve son expression dans le pythagorisme, se substitua à la théorie orgiaque ; mais déjà, en son développement général, la Grèce avait franchi le stade où cette théorie eût pu avoir une influence profonde sur son état religieux et social. Bien que M. Nutt considère le culte de Dionysos comme hellénique en ses formes même les plus anciennes, il ne nie pas qu'une influence des cultes thraces, où s'étaient conservées plus longtemps des pratiques rituelles archaïques, ne se soit exercée sur les conceptions et les cérémonies du grand dieu agraire de la Grèce et n'ait contribué à les préserver d'une plus rapide décadence. Il se pourrait faire que, comme l'a conjecturé Rohde, cette influence ait été spécialement marquée au temps des invasions doriennes, ce qui expliquerait le caractère plus sauvage du rituel de Dionysos à Sparte.

En résumé, d'après M. Nutt, les Aryens-Grecs et les Aryens-Celtes ont traversé les uns et les autres, à un certain stade de leur évolution, un état religieux dont la caractéristique dominante a été la pratique habituelle des sacrifices fécondateurs, des immolations de victimes sacrées, animales et humaines, destinées à assurer la prospérité des troupeaux et l'abondance des récoltes, actes rituels qui trouvent dans le culte de Dionysos leur manifestation la plus célèbre et la plus complète. De ce rituel une mythologie est née qui lui a survécu, qui a survécu du moins à son institution officielle et publique. Cette mythologie est demeurée toute concrète et imaginative chez les Celtes; elle a revêtu chez les Grecs une forme à demi métaphysique et s'est doublée d'une morale ascétique et d'une eschatologie où les éléments éthiques jouent un rôle essentiel.

Nous répéterons ici ce que nous avons déjà dit plus haut, que le grand intérêt du travail de M. Nutt est, pour nous, d'avoir établi que les sagas irlandaises n'étaient point un « démarquage » de légendes pieuses dont les éléments auraient été puisés dans les apocryphes chrétiens et que les Celtes de Gaule n'avaient point emprunté aux philosophes grecs une métaphysique et aux prêtres un rituel pour les transmuer en une mythologie enfantine, que leurs frères d'Irlande leur auraient empruntée ; c'étaient choses évidentes, d'après nous, mais il y a des évidences qu'il faut démontrer. Il est très vraisemblable que l'on peut assigner aux croyances, aux personnages et aux pratiques que nous font connaître les récits merveilleux de la vieille Irlande la signification qu'y a découverte M. Nutt, et il est indéniable que la comparaison qu'il a instituée entre les coutumes et les traditions celtiques et le culte agraire de Dionysos les éclaire d'une vive lumière. Mais j'avoue que je ne m'aventurerais pas beaucoup plus loin. Y a-t-il une parenté réelle, ou seulement une ressemblance, entre les deux groupes de mythes et de cérémonies, c'est ce qu'il me paraît très difficile d'affirmer, étant donnée la prodigieuse diffusion des rites agraires et des sacrifices fécondateurs, et chez les races les plus différentes et ethniquement les plus éloignées les unes des autres. Faut-il faire remonter à une époque antérieure à leur dis-

persion l'adoption par les Aryens de ces coutumes rituelles ou admettre qu'ils les ont empruntées, dans les divers pays où ils se sont établis, des anciens occupants du sol? Et existe-t-il, d'une manière générale, entre ces pratiques cérémonielles et les croyances relatives à la réincarnation et au séjour des bienheureux une connexion aussi étroite et aussi intime que celle qui les unit dans le rituel et la dogmatique de l'orphisme, ou faut-il y voir simplement des produits simultanés, mais non point organiquement unis, d'un même état mental et social, de conditions économiques et politiques déterminées, c'est là encore ce qui ne me semble point aisé à discerner. J'ajoute que lorsqu'on sait le prodigieux développement des cultes funéraires et ancestraux, développement à ce point considérable que des hommes comme Herbert Spencer et Grant Allen ont pris à tâche d'établir que toutes les autres formes religieuses en procédaient par des différenciations successives, on est saisi de quelque surprise en voyant que M. Alf. Nutt semble n'en tenir nul compte et aller rechercher dans le seul rituel agraire l'origine de toutes les conceptions eschatologiques et de toutes les légendes relatives à l'autre vie. La religion de la mort existait, semble-t-il, dès l'origine, côte à côte avec la vivante religion de la nature et toute tentative pour les ramener l'une à l'autre nous paraît vaine.

XI

M. Nutt s'est peut-être lui-même rendu compte de la fragilité qu'offrait en certaines de ses parties le merveilleux édifice qu'il a construit avec tant d'ingéniosité et de science. Et pour le consolider, ou asseoir du moins ses conclusions essentielles sur des bases plus fortes et plus étendues, il lui est apparu nécessaire de s'efforcer de déterminer avec plus de précision la nature de ces êtres mystérieux, les Tuatha De Danann, que nous avons rencontrés dans la saga de Bran et les autres légendes apparentées. Peut-être de cette analyse pourra-t-on dégager une conception du monde et des puissances surnaturelles qui l'animent, qui vien-

dra, indépendamment de tout rapprochement avec les cultes dionysiaques et les mythes orphiques, fournir une confirmation à l'interprétation naturiste que M. Nutt a cru devoir offrir des légendes eschatologiques irlandaises en leur forme originelle. Et cette intelligence plus profonde de la véritable nature des dieux de l'antique Irlande, l'auteur a cherché à l'atteindre par deux voies distinctes : l'examen des renseignements, malheureusement épars et peu nombreux, que contient sur les Tuatha De Danann l'ancienne littérature irlandaise, l'étude des survivances dans les traditions et les coutumes populaires de l'Irlande actuelle de ces vieux cultes dès longtemps abolis.

Et tout d'abord, on ne saurait, en dépit de l'evhémérisation que leur ont fait subir les annalistes et les auteurs des sagas héroïques, méconnaître le caractère mythique de cette lignée de héros fabuleux; ce ne sont pas des hommes, investis de dons merveilleux, mais des forces naturelles et ce que l'on raconte d'eux n'est pas histoire légendaire, mais pure mythologie. L'une des preuves que l'on en peut fournir, c'est que les annalistes, tels que Keating ou les Quatre Maîtres s'accordent à placer tous les événements où ils interviennent le plus activement à une période antérieure au règne de Tigheranmas, qui apparaît cependant avec tous les caractères d'un héros civilisateur, inventeur des arts utiles, créateur de la religion et des institutions sociales et encore à demi divin lui-même. L'histoire de l'arrivée en Irlande des Tuatha De Danann, qui sont apportés par un brouillard qui les protège et les enveloppe, de leurs luttes avec les Firbolgs et les Fomoriens et de leur dépossession par les fils de Mil, les ancêtres des Goïdels actuels, est dans son ensemble, et abstraction faite de quelques ressouvenirs, qui peuvent avoir subsisté, de conflits entre les Goïdels envahisseurs et les anciens occupants de la terre d'Érin, purement mythique. Ce caractère fabuleux des anciennes traditions de l'Irlande, Tighernach, le plus instruit et le mieux pourvu de pénétration et de critique des chroniqueurs du XI[e] siècle, l'avait déjà relevé : pour lui l'histoire positive ne commençait qu'au III[e] siècle avant notre ère. A une époque comparativement ancienne, dès le VII[e] siècle, on commença à transformer toute

cette épopée mythique et naturiste en une histoire dont on s'efforçait d'harmoniser la chronologie avec la chronologie biblique traditionnelle, et cependant les Annalistes, dont les écrits reproduits par les compilateurs du xviie siècle, remontent à la période qui va du viiie au xie siècle et ont été rédigés à l'aide de documents plus anciens, ont conservé certains traits où se révèle encore ce primitif caractère des Tuatha De Danann : ils les représentent comme doués de pouvoirs magiques, capables en particulier de gouverner les vents et les nuages et de redonner aux morts une vie nouvelle. Les sagas où la grande épopée mythique s'était déjà humanisée à demi et qui ont fourni aux annalistes les matériaux de leurs récits ne nous ont point pour la plupart été conservées sous leurs formes les plus anciennes : un fragment considérable et d'une importance primordiale a cependant subsisté, *La Bataille de Moytura*[1], qui nous permet de nous faire des documents de cet ordre une idée assez précise. Il ne nous a été conservé que dans un ms. du xve siècle et on ne peut le faire remonter, sous sa forme actuelle, à une période antérieure au xie siècle, mais de la date de la rédaction, il serait absurde de conclure à la date du fond même du récit. Les Tuatha De Danann y apparaissent doués de pouvoirs magiques plus variés encore et qui jouent dans ce conte épique un rôle plus important : il semble en outre que leurs actes soient en rapport étroit avec la prospérité agricole de l'Irlande, l'abondance des récoltes et la fécondité des troupeaux, et ce sont là des traits qui font entièrement défaut dans les récits des annalistes. Des épisodes d'allure rabelaisienne figurent dans ce conte comme dans les mythes dionysiaques, et ils paraissent à leurs places dans ces récits dont les héros sont les Pouvoirs surnaturels qui accordent aux hommes de manger à leur faim. L'hypothèse qui fait des Tuatha De Danann des dieux de la fertilité et de la croissance des plantes et des animaux, des manifestations de l'esprit vivant qui anime l'univers entier en ses transformations incessantes, trouve une force nouvelle que dans la description du règne fabuleux de Ti-

1) M. Nutt en donne une analyse étendue (pp. 172-178), d'après la traduction qui en a paru au t. XII de la *Revue critique*.

ghernmas, le héros fondateur et civilisateur, la religion se soit identifiée avec le culte de Crom Cruaich, culte célébré par des rites sanglants qui semblent apparentés aux rites mêmes de Dionysos.

Mais c'est dans cette topographie mythico-héroïque qu'on appelle le *Dinnshenchas*, et qui sur les 161 légendes qu'elle comprend en contient 48 qui se rapportent aux Tuatha De Danann, que se peuvent relever les épisodes et les traits où se révèle le plus clairement le caractère véritable de ces dieux des Celtes de l'Irlande. Certaines légendes, comme celle de Carman ou celle de Tailtin, ont pour objet d'expliquer l'origine de fêtes, qui primitivement étaient à coup sûr des fêtes agraires, où l'on célébrait la victoire des Puissances protectrices des récoltes et fécondatrices de la terre sur les Pouvoirs hostiles à la végétation (cf. Whitley Stokes, *Rennes Dinnshenchas*, in *Revue celtique*, t. XV et XVI, n° 18 et n° 99). L'accomplissement régulier des rites est donné comme la condition même de la prospérité du pays et surtout de l'abondance des aliments et de la santé des familles. Les cérémonies prescrites portent d'ordinaire le nom de Lugnasad et la fête de Carman devait se célébrer le 1er août, jour consacré à Lug, le maître de tous les arts, le vainqueur de Balor, le père de Cuchullin, le plus ancien souverain sans doute de l'Élysée, et très probablement le Soleil Dieu. Peut-être faut-il voir dans ce rituel, si l'on accepte l'explication que donne du terme Lugnasad le professeur Rhys (il le traduit par mariage de Lug), une représentation du mariage du soleil et de la terre, mariage dont naissent les plantes. Et, en ce cas, le fait que la fête de Tailtin et celle de Carman commémoraient la mort d'une femme s'expliquerait par un ressouvenir de ces immolations rituelles où non seulement le prêtre roi, mais sa compagne, étaient sacrifiés.

Quoi qu'il en soit de ces dernières hypothèses, un peu hasardées peut-être à notre sens, il n'est pas douteux que dans toute l'étendue du recueil les allusions abondent aux fonctions agraires et pastorales des Tuatha De Danann. Elles n'y sont cependant exprimées nulle part d'une manière aussi expresse et aussi nette que dans un passage de la Conquête du *Sid*, l'un des *remscelá* du *Táin*

bó Cuailgne[1]. Le voici : « Grand était le pouvoir du Dagda sur les fils de Mil, même après leur conquête de l'Irlande, car les Tuatha De Danann ses sujets détruisaient le blé et le lait des fils de Mil, de telle sorte qu'ils furent contraints de faire un traité de paix avec les Dagda. Ce n'est qu'à partir de ce moment, et grâce à sa bonne volonté, qu'ils purent récolter du blé et boire le lait de leurs vaches. »

Dans les sagas héroïques disparaissent naturellement ces marques du caractère primitif des Tuatha De Danann; et leur double aspect amoureux et guerrier vient en pleine lumière. Mais encore faut-il noter qu'ils nous sont représentés comme des êtres excellant en tous les arts magiques, capables de revêtir à leur gré toutes les formes, « maîtres du mystère de vie, et par qui le flux et la transformation perpétuelle de la force animatrice des choses (force qui en ce monde ne peut être maintenue intacte que par le sacrifice sanglant et l'inévitable mort) est si bien ordonnée et gouvernée que ni le déclin, ni la mort ne les peuvent atteindre », souverains d'un pays d'idéale abondance où toutes les formes de jouissances sensuelles et matérielles sont à profusion. Immortels, pleins de libérale générosité et amoureux, en perpétuelles métamorphoses, ils apparaissent là comme partout, comme des dieux fécondateurs et vivifiants. Et leur vraie signification n'a pas échappé toujours aux vieux scribes irlandais, témoin en est cette note d'un écrivain inconnu dans le Livre d'Armagh (il remonte au moins au x[e] siècle), où la qualification leur est donnée de *dei terreni*.

XII

Les résultats auxquels il est arrivé par l'étude des documents anciens, M. Nutt croit pouvoir les confirmer en les rapprochant des renseignements sur la nature de ces êtres surnaturels que

1) M. d'Arbois de Jubainville en a donné un résumé, *Cycle mythologique*, p. 270 sq. — Le texte s'en trouve dans le Livre de Leinster. V. A. Nutt, *The Voyage of Bran*, I, p. 211 sq.

fournit l'examen des traditions et des coutumes des paysans de l'Irlande actuelle. Les anciennes sagas, les anciens chants bardiques ont survécu dans la conscience populaire, altérés quelque peu, il est vrai, fragmentés en courts épisodes, transformés en *märchen*, mais tels quels ils ont contribué à maintenir aux êtres surnaturels dont la vie se mêle à la vie de chaque jour du laboureur et du berger une personnalité mieux définie que dans la plupart des pays d'Europe et en bien des cas des noms qui les individualisent et les relient à une légende particulière.

Mais le folk-lore, en Irlande comme ailleurs, ne consiste pas seulement en histoires que l'on conte à la veillée et qui donnent un aliment à cet appétit du merveilleux et de la beauté si puissant encore dans les âmes simples des paysans ; il consiste aussi en pratiques que l'on accomplit pour assurer la prospérité de la terre où l'on sème le blé, la fécondité des troupeaux, pour éloigner de soi et des siens les maladies et se protéger de tout mal ; en ces pratiques subsiste, semble-t-il, presque intacte la plus ancienne religion des peuples qui ont habité sur notre sol. L'appareil sacerdotal et royal dont s'enveloppait la religion des Celtes, la dogmatique mythologique où elle trouvait une complexe et multiple expression, les cultes officiels et les rites sacrificiaux qui l'incarnaient ont péri dans le conflit qui s'est produit entre elle et la foi nouvelle apportée d'Orient par les missionnaires du Christ, mais les croyances élémentaires et les humbles cérémonies qui étaient à sa base, ont persisté, parce que le paysan est obstinément conservateur, passionnément attaché aux vieux usages dont dépend à ses yeux le succès de son travail, et que conquérir son pain en élevant du bétail et en labourant la terre est, en dépit des apparences et de toutes les belles légendes où les aventures de guerre et d'amour tiennent la première place, demeuré la préoccupation essentielle et l'idée presque exclusive de la grande majorité des hommes et des femmes, dont les générations se sont succédé sur le sol de l'Irlande depuis que l'agriculture est née et que des troupeaux paissent les prairies. Légendes et pratiques se sont modifiées au contact du christianisme, mais moins profondément, moins complètement qu'ailleurs. L'hostilité des moi-

nes et des prêtres n'a jamais été très vive contre l'antique poésie mythique d'Érin et c'est à eux que nous en devons la conservation : le ressouvenir s'est donc maintenu, et grâce aussi à la persistance de l'organisation bardique et des grandes réunions annuelles, telles que celles de Carman et de Tailtin, analogues aux jeux olympiques de la Grèce, plus fidèle qu'en d'autres pays, des êtres auxquels s'adressent les rites tutélaires qui sont acceptés pour la fertilité des champs. D'autre part, ces rites mêmes ont été tolérés par l'Église d'Irlande, non pas approuvés sans doute, mais acceptés cependant ou du moins volontairement ignorés. Parfois le saint a pris la place de la fée et le rite a subsisté, plus intact encore, protégé par un nom sacré; parfois il s'est modifié quelque peu, mais la fée, qui n'est que l'ancien dieu sous une apparence plus modeste et moins officielle, est demeurée en possession de ses prérogatives d'autrefois et souvent a gardé jusqu'au nom qu'elle portait au temps de sa gloire de jadis. Et de ce rapprochement des pratiques et des légendes se dégage nettement le caractère primitif de ces êtres surnaturels et mystérieux, qui traversent enveloppés d'un lumineux brouillard, l'épopée fabuleuse d'Érin.

Il est cependant des rites et des pratiques qui n'ont pas bénéficié de cette sorte d'indulgence que le clergé d'Irlande a su ne refuser pas aux traditions de son pays : ce sont précisément ceux qui ont le plus d'efficacité, les rites sanglants et ceux qui, pour nos esprits de civilisés et de chrétiens, revêtent un caractère obscène. L'Église les a combattus non pas seulement en raison de leur nature intrinsèque, mais en raison aussi de la puissance qui leur était attribuée et qui y faisait recourir, lorsque ni les saints, ni les fées dont on avait cherché à se concilier la bonne volonté par les moyens habituels n'avaient voulu ou pu répondre aux appels que leur adressait le paysan dont le bétail mourait ou se flétrissaient les récoltes. Cette violente réprobation de l'Église a contribué à accroître le naturel effroi qu'ils inspiraient et peut-être aussi la foi que l'on avait en leur efficacité. De là encore cette conséquence qu'ils en sont arrivés en bien des cas à être considérés comme faisant appel à l'assistance des mauvais esprits, des démons, tandis que les fées s'identifiaient dans la

conscience populaire avec ces anges qui demeurèrent neutres lors de la révolte de Lucifer contre Dieu, et qui gardant leurs pouvoirs surhumains, se virent refuser l'accès de la félicité éternelle. Les grands dieux pour le clergé qui avait été en conflit et en lutte avec leurs ministres, apparaissaient comme des diables qu'il fallait exorciser, mais sous l'humble forme qu'ils revêtaient dans les rites agraires, célébrés par les paysans, ils lui semblaient ne pas mériter une aussi lourde, une aussi grave réprobation.

Un grand nombre de légendes mettent en lumière cet aspect particulier des fées et des autres menues divinités rurales, monnaie des Grandes Forces naturelles divinisées d'autrefois. En 1879, une vieille femme d'Askeaton (aux environs de Limerick) raconta à M. D. Fitzgerald que Crom Dubh, le serviteur de saint Patrick, fut prié par les fées de demander à son maître à quel moment les « Slánagh Sidhe » iraient en Paradis. « — Pas avant le Dernier jugement, à coup sûr, répondit le saint. » Jusque-là les « Bonnes Gens » avaient coutume de mettre les faucilles dans le blé et les bêches dans la terre, et elles travaillaient toutes seules pour les hommes ou tout au moins nul ne voyait qui les tenait, mais à partir de ce jour, les Sidhfir ne firent plus rien. La question avait été posée à saint Patrick le dernier dimanche de juillet, et depuis lors ce dimanche (ou parfois le premier dimanche d'août) s'appelle le dimanche de « Crom Dubh ». Ce Crom Dubh est identique à Cromm Cruaich, l'idole sacrée de l'Irlande, dont l'apôtre avait brisé le pouvoir et qui s'était faite son serviteur : c'est là ce qui achève de donner à l'histoire tout son intérêt comme aussi la date du jour où la question a été posée. Dans certaines variantes, c'est Manannann, fils de Lir, qui tient la place des Fées et c'est Colum Cille qu'il interroge directement : « Nulle part plus nettement que dans ce bref récit n'apparaît le caractère de divinités agraires des anciens dieux de l'Irlande, qui se retirent devant le prêtre vainqueur et lui laissent le soin de veiller à la fécondité de la terre[1] ». Il est cependant une jolie légende recueillie par M. Duncan dans le comté de Leitrim et où se montre, d'après M. Nutt, avec une si évidente

1) A. Nutt, *loc. laud.*, II, p. 212-214, citant la *Revue celtique*, t. IV.

clarté, l'aspect « naturiste » des habitants du pays de Féerie, qu'il importe de la citer : « Les fées défièrent les géants au combat dans le temps de la moisson et choisirent pour champ de bataille, un champ de blé. Quand arrivèrent les géants les fées se rendirent invisibles et engagèrent le combat en se servant des racines des blés comme de massues. Les géants tinrent bon quelque temps, puis voyant qu'ils ne pouvaient rendre à leurs assaillants les coups qu'ils en recevaient, ils tournèrent le dos et s'enfuirent[1] ». Pour M. Nutt, il n'y a nul doute que les géants incarnent et symbolisent les forces destructives des récoltes, la tempête, la sécheresse et l'inondation que vainquent obstinés les frêles épis de blé où sont blottis les menus habitants des moissons, les fées, âmes vivifiantes des plantes. J'avoue que je ferais ici quelques réserves : il ne m'est pas très solidement démontré qu'il y ait en cette petite histoire un mythe naturiste, et que les géants y soient autre chose que des géants, et qu'il faille voir dans cet amusant combat autre chose qu'un spirituel épisode d'un conte de veillée. Mais il est pour moi certain que les fées y apparaissent en connexion étroite avec les plantes et comme protectrices des blés : et après tout, c'est là, pour la thèse que soutient M. Nutt, l'essentiel.

Dans les fêtes saisonnières, où un rituel agraire a survécu, les fées jouent parfois en Irlande un rôle et rien ne saurait être plus significatif : c'est à ces moments solennels de l'année qu'elles ont toute leur activité et leur énergie et qu'il importe de se les rendre favorables. Près du Loch Guir, sur la colline de Knockainy, se fait la nuit de la saint Jean une procession avec des torches de foin et de paille, autour du tertre où habite Ainè, la surnaturelle aïeule de la famille Gérald, et, invisible, elle se mêle parfois avec les autres fées aux paysans qui lui rendent ce culte pieux, dont la célébration assure la fertilité de leur champs. Cette Ainè dont le nom n'apparaît pas dans la littérature héroïque de l'Irlande semble être une divinité locale ou plutôt une « tribal deity ». Dans le goût des fées pour l'ordre et la propreté, M. Nutt découvre avec quelque subtilité d'interprétation, à notre sens, un ressouvenir de la rigoureuse exactitude avec laquelle

1) *Folk-Lore*, V, p. 178.

devront être accomplis, pour être efficaces, les rites minutieux en usage dans les cérémonies agraires; elles sont les gardiennes jalouses des pratiques traditionnelles, les ennemies de tout ce qui dérange l'ordre accoutumé. En leurs danses sous la lune a survécu, à ses yeux, la tradition des fêtes orgiaques de la végétation et si ceux qui se laissent entraîner dans leurs rondes perdent toute notion du temps et s'imaginent avoir été transportés en un pays merveilleux, en une terre de richesse et de joie, c'est que tel était l'état des fidèles en proie à l'extase, qui bondissaient en l'honneur des dieux de la fertilité et de la croissance.

A ces danses constituent une sorte de contrepartie diabolique les sabbats des sorcières, qui exercent elles aussi sur le monde animal et végétal une redoutable souveraineté, et que M. Nutt voudrait rattacher à ces mêmes divinités agraires, à ces mêmes *dei terreni*. Les rites des sorcières, ce sont d'après lui, les rites mêmes des dieux païens, rites sanglants et obscènes, condamnés par l'Église en raison de leur puissance même, et qui ont revêtu le caractère de pratiques illicites et damnables, qu'on tient soigneusement secrètes. La magie, expression du pouvoir direct de l'homme investi de dons surnaturels, sur la nature entière et parfois sur les dieux qui la peuplent, ne nous paraît pas justiciable, en son ensemble, de cette interprétation, et moins peut-être que toute autre la magie agraire, encore que des pratiques rituelles, provenant des cultes officiels, chrétiens et pré-chrétiens, et détournées de leur véritable objet, s'y soient fréquemment fait une large place.

En ces histoires de changelins si abondantes dans le folk-lore des pays celtiques, M. Nutt s'attache à découvrir une survivance de la tradition des anciens rites sacrificiaux, dont le sens se serait, à la longue, oblitéré et qui auraient apparu à la conscience populaire comme des tributs prélevés par des êtres surnaturels sur les hommes, comme des rapts d'enfants commis par les dieux. Il se peut aussi que ces histoires d'enlèvements remontent en leur origine à une période plus ancienne encore, et qu'au temps même où florissait la religion sanglante des Celtes, régnât la croyance que si les dieux n'étaient pas rassasiés par les victimes

humaines qu'on leur offrait dans les banquets rituels, il leur arrivait de se servir de leurs propres mains.

Nous ferons remarquer que cette double interprétation expliquerait bien les enlèvements d'hommes, de femmes et d'enfants, mais nullement les substitutions, et que d'après toutes les traditions (v. par ex. E. Owen, *Welsh Folk-Lore*, p. 51-63, et Sidney Hartland, *The Science of Fairy Tales*, ch. v), les enfants enlevés par les fées sont fort bien traités par elles. Ajoutons en ce qui concerne la seconde explication qu'elle implique l'hypothèse que les sacrifices celtiques ont un caractère anthropophagique, un caractère alimentaire, ce qui semble au moins douteux. M. Nutt paraît s'être rendu compte lui-même du caractère médiocrement satisfaisant de ses interprétations, car il en a proposé une troisième. La voici : les victimes exigées par les dieux devaient être vigoureuses, sans infirmités et sans tare d'aucune sorte. Les chétifs, les maladifs et les difformes survivaient donc, tandis que des enfants sains et robustes étaient immolés aux dieux. De ce ressouvenir confus a pu naître l'idée que les fées enlevaient les enfants des hommes au corps fort et pur et laissaient en leur place leur malingres rejetons. Cette explication hautement conjecturale et que nous ne prendrons pas à notre compte, a du moins le mérite d'être une explication et de n'impliquer rien qui soit en contradiction ouverte avec les faits de la cause.

Il est enfin un dernier aspect des Tuatha De Danann et du peuple des fées qu'examine M. Alfred Nutt, c'est leur aspect funéraire. Il rejette tout d'abord, elle est en contradiction évidente avec tout l'ensemble de son argumentation, la théorie evhémériste qui les veut transformer en ancêtres divinisés et qui n'apporte à l'appui de ses dires nul commencement de preuves, mais il admet qu'il y a entre ces dieux de la fécondité et de la vie et les habitants du pays des morts d'intimes et étroites relations. Le seul fait que leur puissance et leur efficace intervention dans la croissance des plantes et la prospérité des hommes dépend de la fréquente et régulière répétition des sacrifices établit un lien entre eux et les âmes des victimes immolées. Ces âmes, on les conçoit comme se groupant autour de ces maîtres de la vie, et partici-

pant à leur pouvoir, et les cultes funéraires viennent ainsi se greffer sur les cultes naturistes.

XIII

Nous voici arrivés avec M. Nutt au bout de la longue route qu'il s'était à lui-même tracée. Il est temps de jeter un regard en arrière pour estimer le chemin parcouru et se rendre un compte plus exact du terme où l'on est parvenu. L'analyse d'une saga irlandaise, du VII[e] ou du VIII[e] siècle, le *Voyage de Bran*, a mis en évidence l'existence dans le monde celtique de deux conceptions singulièrement intéressantes auxquelles on trouve dans les documents littéraires de même provenance et de même ordre de multiples parallèles : celle d'une terre d'éternelle joie où les mortels peuvent aborder sans mourir, mais d'où ils ne peuvent revenir sans se condamner eux-mêmes à la mort, et celle d'êtres extra-humains qui peuvent s'unir à des mortelles et engendrer des enfants, auxquels ils transmettent quelques-unes de leurs capacités et de leurs attributs merveilleux. Tantôt, le dieu subsiste à côté de son incarnation humaine en une personnalité indépendante, tantôt il n'existe pour un temps que sous cette forme particulière. Ces êtres surnaturels apparaissent à un stade ultérieur et à une époque déjà très ancienne, en des poèmes héroïques, où tout en restant en possession de leurs dons magiques, ils sont ramenés au niveau de l'humanité : ce sont des hommes magnifiés, des hommes investis de pouvoirs qui font défaut au commun des hommes, mais des hommes cependant. La date de ces légendes oblige de situer à une période reculée les contes mythiques où des personnages apparaissent qui ont conservé les marques encore visibles de leur qualité divine. Il ne saurait être question par conséquent d'attribuer à l'influence du christianisme la formation de cette double tradition de l'Élysée et des réincarnations d'un être divin dans le sein d'une femme, mais il est certain d'autre part que les parallèles chrétiens aux antiques croyances irlandaises présentent avec elles de frappantes analogies. Ces

analogies, M. Nutt les explique, en ce qui concerne du moins le Paradis chrétien et l'Élysée celtique, par un emprunt fait par le christianisme aux croyances helléniques, contemporaines de l'âge homérique et de l'âge précédent, qui ont survécu dans les traditions populaires et les mystères. En leur forme la plus ancienne, elles offrent une étroite ressemblance avec les mythes irlandais et sont, comme eux, dénués de toute signification morale. Les deux ordres de conceptions qui font l'objet du livre de M. Nutt apparaissent au premier abord disconnexes entre elles ; elles sont d'autre part constamment associées. Il y a là un fait qui nécessite une explication. C'est encore en Grèce que M. Nutt est allé chercher le fil conducteur. Dans la religion hellénique, la doctrine de la réincarnation est l'un des facteurs essentiels du même système dogmatique et rituel où apparaît comme trait caractéristique la croyance à un Élysée. Et c'est dans le culte de Dionysos que trouvent place à la fois cette notion de la renaissance et celle d'un séjour d'éternelle félicité où vivent, côte à côte avec les dieux, des mortels élus entre tous. En Irlande, un même clan d'êtres surnaturels, les Tuatha De Danann, joue un rôle essentiel dans les deux familles de légendes. Or ces Tuatha De Danann ont avec Dionysos d'étroites ressemblances : comme le dieu grec, ainsi que le montrent les renseignements épars qui subsistent encore sur leur rituel et leur mythologie, ce sont des Puissances de Vie et d'Accroissement, des divinités agraires et fécondatrices. Et cette conclusion l'étude des superstitions actuelles relatives aux fées la vient confirmer. C'est donc en un culte naturiste et magique des esprits de la terre et de la végétation que par voie de dérivation lointaine les premières croyances eschatologiques de la Grèce et de l'Irlande auraient leur lointaine origine.

Il semble qu'en cette construction la part soit faite singulièrement petite aux cultes funéraires et aux croyances qui y sont intimement unies, et cependant, sans se laisser entraîner aux évidentes exagérations de Spencer ou de Grant Allen, on ne saurait se dissimuler qu'en un très grand nombre de groupes ethniques, ces cultes tiennent aux premiers stades de l'évolution religieuse la place prépondérante, qu'en Grèce en particulier, ils

paraissent avoir joué un rôle spécialement important, et enfin qu'il n'est nul rituel, nulle dogmatique spontanée ou réfléchie où la considération de la destinée de l'être humain après la mort n'entre comme facteur essentiel. Dans cette étude où la destinée des âmes tient une si large place, M. Nutt à procédé un peu, comme si c'était accidentellement et par hasard, à propos d'autre chose que nos ancêtres aryens en seraient venus à s'occuper de la condition des morts et des moyens de se concilier leur bon vouloir ou d'écarter leurs menaces de sa maison. Il semble aussi et c'est la plus grave critique peut-être que nous aurions à adresser à son œuvre, qu'il y soit fait une perpétuelle confusion entre deux notions qui, en dépit des étroites relations qui les unissent demeurent cependant distinctes, la notion de la conception merveilleuse par l'incarnation d'un dieu dans le sein d'une mortelle et celle de la réincarnation normale et habituelle des âmes des morts dans des corps d'hommes ou d'animaux. Or chez les Celtes d'Irlande, c'est de la première seule que les légendes portent témoignage authentique, c'est la réincarnation des âmes que nous trouvons chez les Celtes de Gaule et les autres Celtes continentaux, et elle apparaît en leur rituel comme désirable, comme la fin même à laquelle tendent les pratiques sacrificielles ; en Grèce, les deux idées coexistent dans les mystères orphiques, mais leur connexion organique n'est pas manifeste et la réincarnation revêt le caractère d'un malheur, d'une sorte de châtiment, duquel précisément les initiés réussirent à se libérer, affranchis seuls entre tous de l'obligation douloureuse de la renaissance charnelle. Cette obligation jugée fâcheuse et pénible, de se réincarner en un corps mortel, qui incombe aux êtres humains, ne nous paraît avoir qu'un lien bien factice avec ces mythes et ces légendes partout répandues où une femme devient enceinte des œuvres d'un dieu ou donne asile en son sein à quelque être surnaturel qui y pénètre sous la forme d'une plume, d'une fleur, d'un fruit ou d'un breuvage. Ce qui établirait seul un lien entre les deux groupes d'idées, c'est la notion à laquelle M. Nutt ne fait nulle allusion, de l'identité partielle des êtres divins avec des hommes magnifiés, avec les âmes des héros morts ;

si quelques-uns des dieux ont été des hommes, il y a une liaison naturelle entre ces deux aspects du thème de la réincarnation, autrement non.

Il est d'autre part assez malaisé de se faire une idée exacte de la nature du culte que M. Nutt met au point de départ de toute cette évolution et du type précis de sacrifice auquel se ramènent les immolations par lesquelles nos lointains ancêtres tentaient de se concilier la bienveillance de ces dieux de la fécondité, de ces maîtres de la végétation et de la vie. S'agit-il de sacrifices alimentaires ou de sacrifices expiatoires, ou de sacrifices magiques, ou de rites complexes qui ont simultanément toutes ces fonctions diverses, on ne le sait pas bien. A en juger par sa polémique contre M. F. B. Jevons, on serait porté à croire qu'il en est revenu à la théorie du sacrifice - offrande, du sacrifice - tribut, et qu'il rejette celle du sacrifice sacramentaire, sous sa double forme, de sacrifice d'union (Robertson Smith, Jevons, etc.), et de sacrifice fécondateur (Frazer). Mais il se déclare le partisan, en ce qui concerne les rites agraires précisément, de la manière de voir de Frazer et de Mannhardt. La formule où il condense et résume sa doctrine (p. 244) sur ce point peut recevoir des interprétations très variées et elle implique d'autre part une savante et subtile métaphysique qui ne paraît guère avoir été à la portée des rudes et grossiers pasteurs qui balbutiaient les premiers rudiments des langues aryennes : « Le culte, dit-il, des Puissances d'Accroissement et de Vie consistait principalement en fêtes rituelles périodiques dont l'objet était de déterminer ces Pouvoirs à se manifester pour le bonheur et le bien-être de l'homme et de les fortifier dans l'accomplissement de la tâche dont dépendait sa prospérité ; le sacrifice était le moyen qui permettait d'atteindre à cette fin. Le fondement philosophique du culte était fourni par la conception que l'essence vitale est à la fois d'une absolue perpétuité et d'une variabilité infinie et par le principe que l'on n'a rien pour rien et que pour acquérir de la vie, il faut donner de la vie. L'affranchissement du déclin et de la mort, ou plutôt, l'inférieure capacité de revêtir des formes nouvelles et d'instaurer des modes nouveaux de vivre, est aussi un attribut inhérent à ces mai-

tres de la croissance et de la vie ». S'agit-il ici de la vie du dieu, renforcée et rajeunie par l'immolation même de la victime divine, des dieux, nourris par les offrandes des fidèles, du marché passé entre le dieu et ses adorateurs (suivant la formule de l'*Euthyphron*), ou de tout cela à la fois, on ne sait. Et cette notion abstraite de la vie, quoi de plus étranger aux consciences, obscures et avides de réalités matérielles et tangibles, des sauvages, à demi errants, qui, les premiers, ont fait appel à l'aide et à la collaboration des dieux pour rendre féconde la terre où ils jetaient les précieuses semences du blé?

Faire de la croyance à l'immortalité ou du moins à la survivance de l'âme, non pas réduite à n'être qu'une ombre vaine, mais demeurant investie de sa puissance et de sa force, un résultat secondaire et à demi accidentel de l'état extatique où les cultes orgiaques de la nature plaçaient les fidèles, c'est là un parodoxe qui étonnera, sans doute, mais ne convaincra qu'à demi. Dire que les Mystères ont introduit dans la notion grecque de l'immortalité des éléments moraux et, au sens étroit du mot, religieux ou si l'on veut mystiques, qui y faisaient défaut, nous en demeurons d'accord. Mais de là à la théorie de M. Nutt, il y a fort loin.

Le livre de M. Nutt se termine par une double polémique, dirigée contre M. Gomme et contre M. Jevons. Contre M. Gomme, il s'efforce de montrer, d'une part tout ce qu'il y a de conjectural et d'artificiel à rattacher à des populations pré-aryennes les rites agraires que nous voyons survivre encore parmi nos paysans et dont les textes classiques nous font connaître l'existence, et d'autre part d'établir que la thèse de son adversaire fût-elle démontrée, sa théorie n'en serait pas atteinte pour peu que l'on admette que les Aryens avaient accepté et assimilé en quelque sorte les pratiques rituelles des populations qui occupaient avant eux le sol de l'Europe. Il nous paraît que dans l'ensemble il a raison, nous n'avons, du reste, rien à ajouter sur ce point à ce que nous disions ici même en rendant compte du bel ouvrage de M. Gomme : *Ethnology in Folk-lore*[1]. Contre MM. Jevons et Foucart, il tente de

(1) *Rev. de l'Hist. des Rel.*, LXXVIII, p. 76-83.

démontrer le caractère originairement grec des conceptions eschatologiques qu'il relie au culte orgiaque de Dionysos, et dont ces deux historiens attribuent, à des degrés divers, la genèse et le développement en Grèce à des influences égyptiennes. La présence de ces conceptions et dans l'Inde et chez les Celtes lui paraît à l'appui de la thèse qu'il soutient un argument presque décisif. Il faut ajouter qu'il ne conteste pas l'action de l'Égypte sur la Grèce, mais qu'il ne la considère comme certaine qu'à partir du VI[e] siècle, c'est-à-dire, à une période de beaucoup postérieure à celle où se sont formées d'après lui les mythes et les pratiques rituelles qui forment l'objet essentiel de ses recherches.

Tel est en ses grandes lignes le livre de M. Nutt. Nous ne lui avons pas ménagé les critiques. Mais c'est un devoir d'équité que de rendre hommage à l'ingénieuse et pénétrante érudition de l'auteur, à sa subtile sagacité qui lui fait découvrir entre les faits les plus étrangers en apparence les uns aux autres des liens imprévus et cependant naturels, à son merveilleux talent de construction, de synthèse et d'exposition. On n'est pas toujours convaincu par son argumentation, mais on est au regret de ne l'être pas et on s'en fait presque à soi-même des reproches.

L. Marillier.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

George St-Clair. — *Creations Records discovered in Egypt, Studies in the Book of the Dead.* — Londres, Nutt, 1898, in-8, xii-492 p.

Je ne puis mieux faire que de transcrire ici le texte même des thèses que M. George St-Clair a essayé de démontrer au cours de son ouvrage :

« 1° Les mythes de l'Égypte sont tous apparentés l'un à l'autre et ils ne représentent ni des fables séparées ni de vaines imaginations.

« 2° Ils révèlent un système astro-religieux, et racontent l'histoire vraie du progrès de l'astronomie, des corrections successives du Calendrier, des changements de la théologie, avant le temps de l'histoire écrite.

« 3° Une ère, qui n'est point trop éloignée de la date traditionnelle de la Création, marque une phase importante dans cette histoire, mais n'en est pas le commencement. Les récits de la Création, de la Chute des Anges, de la Chute de l'homme, du Serpent tentateur, du Déluge de Babel, etc., nous apparaissent dans les souvenirs de l'Égypte sous leur première forme et avec leur valeur réelle, et l'on y voit quels motifs les Égyptiens avaient de croire à une vie future.

« Le système employé à enseigner ces doctrines existait, il y a six mille ans, et le peuple qui l'élabora n'était pas un peuple de sauvages. Il possédait des connaissances étendues en astronomie, il avait découvert que la terre est un globe, et il connaissait la précession des équinoxes, bien qu'il n'en sût pas la cause. La magnificence de ses temples témoigne de sa ferveur pieuse, et l'histoire ultérieure du monde montre combien furent profondes sur lui les impressions produites de si bonne heure. »

M. St-Clair a traité un sujet trop négligé par la plupart des égyptologues, les relations du Calendrier avec la religion égyptienne et l'origine

sidérale d'une partie au moins des mythes qu'elle contient. Je crains qu'il ne se soit laissé entraîner trop loin en ramenant à cette source unique tous les mythes qu'on découvre sur les monuments. Plus j'étudie les textes des Pyramides, les plus anciens que nous connaissions jusqu'à présent, plus j'y trouve des éléments irréductibles l'un à l'autre, mythes et dieux de la terre, mythes et dieux du soleil, mythes et dieux des astres : la plupart d'entre eux n'ont aucun lien de parenté, et s'ils ne sont pas de vaines imaginations, ils tiennent à une conception du monde qui, n'étant plus la nôtre, nous paraît nécessairement enfantine et vaine. Toutefois, même alors, à six mille ans de nous, ils ne sont plus isolés, mais de véritables écoles de théologie, s'étant emparées d'eux, ont essayé de les concilier et de grouper tous ceux qui s'y prêtaient autour d'une idée unique : l'école d'Héliopolis en a construit avant l'histoire une religion adaptée à son dieu local, le Soleil, et qui tend déjà à supplanter les autres systèmes. Cette unité factice explique comment, non seulement M. St-Clair, mais beaucoup d'autres ont pu se laisser entraîner à voir une idée unique au fond de toute la religion égyptienne. Comme les livres sacrés de l'Égypte ou sortent de l'école héliopolitaine ou ont été écrits sous l'influence de cette école, le système y a été sensible sitôt qu'on a réussi à les déchiffrer : l'erreur a été et est encore de considérer comme primitif un état secondaire de la pensée égyptienne et de ne pas vouloir admettre qu'il y ait eu, au-delà de l'œuvre des théologiens, une immense matière religieuse dont nous retrouvons une partie sous leurs arrangements.

Je crains aussi que M. St-Clair n'ait attribué aux Égyptiens préhistoriques des connaissances en astronomie que même les Égyptiens de l'histoire n'ont jamais possédées : je n'ai jamais rencontré, pour ma part, aucun texte qui prouvât qu'ils eussent découvert la précession des équinoxes. On en est réduit pour le croire à recueillir des passages qui, interprétés d'une certaine façon, peuvent paraître à un moderne renfermer des allusions à ce phénomène, mais on sait combien cette recherche des allusions ou cette interprétation des faits peut mener loin. Un de nos romans de chevalerie contient quelque part la description d'un navire qui marche sans voiles, ni rames, en vomissant de la fumée et de la flamme : ce serait l'image poétique d'un bateau à hélice, si nous ne savions que le roman a été écrit plusieurs siècles avant l'invention de la vapeur. Tous les faits qu'on a apportés jusqu'à présent pour prouver que les Égyptiens avaient observé la précession des équinoxes rentrent dans la même catégorie que la description de notre romancier, encore ne sont-ils pas aussi frappants, et il en a été de même pour bien d'autres notions

qu'on leur a attribuées généreusement, telles que celles du mouvement de la terre ou de sa sphéricité : on a considéré une métaphore littéraire comme étant l'indication d'une vérité scientifique. A trop vouloir prêter aux Égyptiens, M. St-Clair s'est abusé lui-même et il a manqué à discerner la nature de certains de leurs mythes ou le caractère de certains de leurs dieux. Il a pris trop au sérieux tout ce que des générations de commentateurs ont pensé de la sagesse des Égyptiens, et l'idée qu'il s'est faite s'en est ressentie.

Il ne faudrait pas conclure de ce jugement rapide que son livre ne mérite pas d'être étudié, loin de là. M. St-Clair n'est pas égyptologue et cela ce voit aisément en plus d'un passage, mais il a lu avec attention tout ce que les égyptologues et d'autres ont écrit sur son sujet, et il a su dans plus d'un endroit éclaircir le sens d'un passage obscur par des rapprochements ingénieux. S'il n'a pas réussi à montrer que tout dans la religion égyptienne a l'origine qu'il croit, il a prouvé que bien des textes auxquels on donnait un autre sens ont une signification astronomique et se rattachent à des phénomènes sidéraux : déduction faite de ce qu'il y a d'exagéré dans son système, il y a bon parti à tirer des parties ingénieuses et solides qu'il contient.

G. Maspero.

Prof. D. Edmund Hardy. — **Indische Religionsgeschichte** (*Sammlung Göschen*). — Leipzig, 1898, G. I. Göschen, pet. in-8, 152 pages.

Bien qu'elle fasse partie d'une bibliothèque de vulgarisation, l'*Histoire de la Religion dans l'Inde* de M. E. Hardy mérite d'attirer l'attention des lecteurs de la *Revue* par des qualités très personnelles de forme et de fond. Depuis près de dix ans, l'auteur s'est fait avantageusement connaître à la fois comme spécialiste, par ses monographies sur le bouddhisme (1890) et sur la religion védique (1893), et tout particulièrement par les publications que lui doit la *Pali text Society*, — et comme théoricien de la science des religions, par ses articles de l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Ajoutons que chez lui le savant se double d'un écrivain au style plein de couleurs et d'images. Ce n'est donc point à un simple précis que nous avons affaire. Parmi les livres destinés à orienter rapidement le public sur les religions de l'Inde, ce petit volume occupe

une place à part; il y a intérêt à connaître le point de vue de l'auteur, et à savoir ce que valent les thèses qu'il soutient.

Disons tout de suite que M. Hardy a en 143 pages accumulé une quantité prodigieuse d'idées et de faits. Non seulement il a trouvé moyen de renseigner ses lecteurs sur les littératures sacrées, sur les diverses phases d'une histoire religieuse extrêmement longue et mouvementée, sur les personnalités qui y ont joué un rôle prépondérant; mais il a même enrichi son exposé de spécimens empruntés au Rig-Veda, à l'Atharva-Veda, aux écrits brahmaniques et bouddhiques. Certains morceaux sont de vrais chefs-d'œuvre de condensation scientifique.

En présence d'un contenu aussi riche, on est sans doute mal venu à parler de lacunes. Il est certain que l'auteur, en un si étroit espace, ne pouvait tout dire. Il lui a fallu faire des sacrifices. Pour sacrifier telle partie plutôt que telle autre, il a eu probablement de bonnes raisons; il est permis de regretter qu'il ne nous les ait pas fait connaître. Pourquoi, par exemple, n'a-t-il rien dit du système de la caste, de la vie des brahmanes telle qu'elle a été réglée par les codes de lois? M. Hardy ne contestera pas que ce ne soient là des choses indissolublement liées à l'histoire des religions de l'Inde; et si même les classifications et les prescriptions des çâstras n'ont eu à l'origine qu'une valeur purement théorique, on ne saurait nier pourtant qu'à la longue la théorie n'ait exercé quelque influence sur les faits concrets eux-mêmes. — Pas une ligne non plus sur les controverses relatives aux rapports de la religion védique avec les religions des autres peuples indo-européens. Est-ce de la part de l'auteur dédain ou excès de prudence? Les fugitives allusions à Ymir (p. 47), aux Amschaspands (p. 50), au Haoma (p. 53) sont plus propres à troubler qu'à éclairer un lecteur qui n'a pas été averti que les Hindous ne sont pas des isolés en ce monde, mais qu'ils ont des relations de parenté avec certains peuples de l'Asie et de l'Europe. — Sur Bouddha, M. Hardy se montre un pâlisant de la plus stricte observance; s'il ne tenait qu'à lui, ses lecteurs ne se douteraient pas que des savants de premier ordre ont, non sans de bonnes raisons, vu des mythes dans ce qu'il présente comme des faits historiques. Ou bien, parce qu'on vient de reconnaître le site de Kapilavastu, est-on obligé de croire à l'existence de Mâyâ et de Râhula, du cousin Devadatta et du généreux Anâthapindika? — Il était également nécessaire de faire ressortir la dépendance doctrinale où le bouddhisme se trouve à l'égard des enseignements brahmaniques. M. Jacobi a prouvé d'une manière qui semble irréfutable que la théorie des 12 Nidânas ne s'explique que si on remonte à la philoso-

phie sâmkhyâ, où elle a ses racines naturelles. M. Hardy en fait honneur au bouddhisme, bien qu'elle ne se rattache que d'une manière factice à ses dogmes fondamentaux. La chose a son importance, car elle montre que l'originalité du bouddhisme, comme d'ailleurs de bien d'autres religions, c'est d'avoir prêché non pas une nouvelle manière de penser, mais une nouvelle manière de sentir et de vivre. — Le lecteur n'apprend rien sur les causes qui ont amené la lente agonie du bouddhisme dans l'Inde. Il est vrai que, dans son premier paragraphe, l'auteur a dit que l'esprit du peuple hindou s'est montré supérieur à cette religion, la seule, de toutes celles auxquelles il a donné naissance, qui ait fait preuve de quelque puissance d'adaptation. Mais comme p. 66 on lit que le Bouddha a dû ses triomphes à la circonstance qu'il adapta mieux que tout autre ses réformes à l'âme populaire hindoue, et qu'il fut lui-même la plus fidèle incarnation de cette âme, quelques mots d'explication n'eussent pas été de trop pour résoudre cette apparente contradiction.

M. Hardy objectera sans doute que la place dont il disposait ne lui permettait pas tant de développements. C'est possible. Mais sacrifice pour sacrifice, il semble qu'il eût mieux valu faire la part plus congrue à Çankara (4 pages), à l'histoire des Sikhs (6 pages), à Keshub Cunder Sen (2 pages). Car, n'étant point le premier qui entretienne des religions de l'Inde un public un peu étendu, M. Hardy ne peut pas faire que les questions dont je parle ne soient depuis longtemps sorties du cercle des spécialistes; ses lecteurs seront peut-être déçus de voir qu'il les a passées sous silence.

En revanche, ils trouveront dans ce volume toute une théorie sur les origines de la religion védique. M. Oldenberg, dans sa *Religion du Véda*, avait relevé un certain nombre d'analogies intéressantes entre les pratiques et les croyances brahmaniques, d'une part, et les usages, les conceptions animistes d'autre part. Qu'il y ait, en effet, dans la religion védique bien des survivances animistes, c'est ce dont il n'est plus permis de douter. Si sacerdotale et artificielle qu'elle soit par bien des côtés, cette religion a conservé une foule d'éléments traditionnels et populaires. Il fallait que la constatation en fût faite pour l'Inde védique, comme on commence à la faire pour les cultes officiels de la Grèce. Mais combien le disciple va plus loin que le maître. Il ne s'agit plus d'analogies, de faits parallèles, c'est toute la religion védique qui a ses racines dans les croyances animistes primitives. On dirait que M. Hardy n'a coupé les liens qui rattachent historiquement la civilisation védique à ses congénères de Perse et d'Europe que pour pouvoir plus facilement recon-

stituer l'évolution qui du culte des morts a fait sortir le culte des esprits, et du culte des esprits, celui des forces et des phénomènes de la nature. Malheureusement, faute de place sans doute, et parce que la démonstration ne pouvait se faire sur le terrain même de l'Inde, M. Hardy remplace ici les preuves par des affirmations et des raisonnements. On s'aperçoit que la théorie n'est pas sortie de l'étude de faits proprement hindous. Il l'a apportée du dehors; il l'applique toute faite à l'Inde védique. De là, dans tout le chapitre I (p. 19-57) une allure dogmatique qui fait contraste avec l'habituelle prudence de l'auteur. Voici les thèses principales qui sont à la base de son exposé; ce sont, pour l'essentiel, celles mêmes de l'école anthropologique.

« Dans l'Inde, comme ailleurs, la croyance populaire était incapable de distinguer entre les âmes et les esprits... Des hommes bons, après leur mort, n'en sont que mieux à même de rendre service; des hommes méchants, de faire du mal. Ces âmes libres sont des esprits; le peuple indien ne s'est pas laissé ravir sa foi en eux... On sacrifie aux esprits de la terre dans les carrefours et dans les fosses; cela révèle assez leur nature. Mais les esprits des arbres, des montagnes, des fleuves, de la mer ont la même origine. Si on leur rend un culte, c'est pour les services qu'on attend d'eux... Les méchants esprits ont été de méchants hommes. Pour se défendre contre leur malice, on a imaginé les conjurations et les pratiques de sorcellerie... Si les Hindous en sont venus à adorer le soleil, la lune, la pluie ou les vents, ce n'est pas par admiration pour les grands spectacles de la nature, mais c'est qu'il est des biens que l'homme ne saurait attendre des êtres familiers qui logent dans un arbre ou dans une source »... et cetera. La pierre d'achoppement pour tous les systèmes de ce genre, c'est le passage des cultes animistes aux cultes de la nature. Il y a là pour eux une difficulté sérieuse, et il ne suffit pas de sauter par-dessus à pieds joints pour la supprimer. M. Hardy qui reconnaît que le culte du soleil et de la lune répond à de tout autres besoins que celui des esprits, ne pense-t-il pas que cela suffit déjà pour mettre un hiatus entre les deux formes des religions primitives? Il s'abstient de chercher si le culte de la nature a encore des signes qui prouvent sa parenté avec le culte des âmes et des esprits (p. 36). C'est là une sage réserve. Mais alors il ne fallait pas affirmer (p. 20) que le sol où les esprits et les dieux ont puisé leurs sucs de vie était le même de part et d'autre, à savoir la foi dans les âmes et les esprits, le culte des âmes et des esprits.

Quant aux faits mêmes qui constituent la trame du récit, il en est plus

d'un à propos duquel on voudrait savoir ce qui a motivé la manière dont il est présenté ou jugé. Indra, « cela va de soi », est un dieu solaire ; avant d'être dieu de l'orage, il a été le héros qui a délivré l'Indus des glaces de l'hiver dans les montagnes du Nord. — Les dieux de la nature sont trop loin pour être bien sympathiques. L'auteur ne fait d'exception que pour Agni ; il n'en fait pas pour Indra, objet de tant d'effusions. — Chaque matin, on verse une libation de lait dans le feu pour activer le lever du soleil, « une pratique qu'on rencontre partout où l'homme s'attribue une influence sur les phénomènes célestes » (p. 37). Comment l'homme, l'Hindou en particulier, en est venu à s'attribuer cette influence, M. Hardy ne l'explique pas. — C'est des cercles profanes que seraient parties ces premières tentatives de réforme religieuse qui ont abouti au bouddhisme et au jaïnisme (p. 59). M. Hardy ne généralise-t-il pas quelques faits isolés, et cette thèse se concilie-t-elle avec le secret absolu imposé, dit-il quelques lignes plus bas, aux maîtres qui enseignaient les doctrines nouvelles ?

Les objections que j'ai cru devoir formuler, prouvent au moins combien est personnelle l'œuvre de M. Hardy. On le prouverait encore mieux en indiquant les aperçus ingénieux ou vrais qu'on rencontre presque à chaque page. Il me faudrait pour le faire une place décidément disproportionnée à la grosseur de ce volume. Je me contenterai donc de signaler l'insistance avec laquelle l'auteur parle de l'influence décisive des personnalités dans l'histoire des religions, et certaines formules où il résume en un vigoureux raccourci toute une période de l'histoire ; celle-ci, par exemple, qui caractérise si bien les deux phases du bouddhisme : l'ancienne où, chacun travaillant pour soi, le fidèle s'applique à devenir un saint lui-même, et la plus récente où, au sommet de la hiérarchie, on a mis non plus le saint, mais le sauveur, ce qui dispense les fidèles de se sauver eux-mêmes (p. 80).

En résumé, nous recommandons vivement ce volume aux personnes qui désirent explorer rapidement et à très peu de frais, l'immense champ des religions de l'Inde. Que si, fermant le livre, elles n'ont pas de l'ensemble une vue parfaitement nette et précise, qu'elles se disent que ce n'est pas la faute de l'auteur, mais celle de l'énorme complexité d'une histoire qui ne se laisse pas ramener à un petit nombre de formules absolues. M. Hardy parle sans doute, dans son introduction, de l'empreinte panthéiste qui, survivant à toutes les transformations, serait restée jusqu'à la fin le caractère indélébile de la vie religieuse dans

l'Inde. Mais son livre est là pour prouver que cette formule n'est vraie que d'une manière très relative.

Paul Oltramare.

A. Roussel, prêtre de l'Oratoire. — **Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna**. — Paris, Maisonneuve, 1898, 400 pp.

M. l'abbé Roussel connaît le Bhâgavata Pourâna comme les dévots connaissent la Bible, et mieux encore; il ne lui suffit pas d'en posséder à peu près le texte de mémoire; il l'a étudié en excellent philologue, à l'aide des meilleurs commentaires indigènes; il en a sondé les profondeurs, dissipé les obscurités, débrouillé la confusion, et ce labeur patient a abouti à une traduction des derniers livres qui n'est point indigne de figurer à la suite des volumes traduits auparavant par Burnouf et par Hauvette-Besnault. Mais notre grande Collection orientale n'est guère faite pour parvenir au grand public, et les procédés d'enseignement chers au génie hindou ne sont guère de nature à satisfaire les lecteurs occidentaux. L'allure sinueuse du récit, la multiplicité des épisodes, le fréquent recours aux allusions et aux symboles, le désordre de la composition, la répétition perpétuelle des formules risquent de rebuter ou de décourager. M. *R.* s'est donné pour tâche d'extraire de ce vaste Pourâna les notions de doctrine cosmologique qui s'y trouvent disséminées et de les coordonner en système. Il les a distribuées sous trois rubriques : Dieu ; l'Homme ; le Monde. Les matières traitées au premier livre sont : Essence divine, Unité de Dieu, Trinité, Incarnation, Panthéisme, Mâyâ, Puissance divine, Bonté divine, Destin, Providence divine, Salut ; au second livre : Naissance, Éducation, Castes, Vie, Mort, Foi, Bonnes Œuvres, Détachement, Dévotion et Dévots ; au troisième : Création, Ages du monde, Pralayas. La conclusion qui a pour titre : « Christianisme et Vishnouisme » est bien le terme logique de l'ouvrage ; les titres des chapitres la laissaient déjà pressentir. Ce n'est pas que M. *R.* ait donné dans le travers, commun à tant d'esprits pieux, de porter dans l'érudition les préjugés de l'apologétique ; le sujet même exigeait le rapprochement des deux doctrines. Le Bhâgavata Pourâna a beau dater des temps modernes, en tant que compilation ; les éléments qui s'y sont agglomérés sont, à n'en pas douter, d'époque ancienne, encore qu'il soit impossible d'en fixer l'âge précis ; et la biographie du

dieu Krishna qui y est exalté présente avec celle de Jésus tant de traits communs que l'esprit a peine à les séparer radicalement. Les conclusions de M. *R.* sont d'une réserve qu'il faut apprécier; en l'absence de données exactes, il s'en tient judicieusement à l'expectative. Sur le terrain de la doctrine, où sa double compétence le rend particulièrement fort, il écarte avec raison les rapprochements fondés sur une analogie apparente des formules; une traduction est toujours une transposition, et plus encore lorsqu'il s'agit de faire passer dans une langue européenne les conceptions originales de la pensée hindoue. Je reprocherais peut-être à M. *R.* d'avoir été plutôt sévère pour la doctrine de son poème; il lui reproche volontiers son insuffisance, ses inconséquences, ses contradictions. Je me rappelle avoir entendu les mêmes critiques adressées en sens inverse par des Hindous à la prédication des missionnaires; c'est là sans doute l'inévitable rançon d'un esprit qui se croit en possession de la vérité absolue. Au fond, l'ouvrage n'y perd rien en valeur, et il y gagne en charme. L'austérité un peu sèche du sujet s'anime à je ne sais quelle lutte discrète entre la foi qui condamne et une sympathie bienveillante qui excuse; la bonhomie et la verve savoureuse du style achèvent de séduire et d'entraîner le lecteur. J'ajoute qu'un index substantiel des noms et des choses fait de ce livre le complément indispensable du Bhâgavata Pourâna dans la bibliothèque de l'indianiste.

Sylvain Lévi.

Mabel Haynes Bode. — **A Burmese historian of Buddhism.** Dissertation. — London (1898), 68 pp.

La supériorité de l'instruction donnée aux femmes en Angleterre éclate jusque dans le domaine de l'orientalisme. Des noms de femmes y figurent avec distinction parmi les adeptes des études sémitiques ou égyptologiques; l'indianisme en compte une phalange parmi ses meilleures recrues : Miss Foley (Mme Rhys Davids), miss Reading, Mme Peacock-Gibson, Mme Bode. Le récent mémoire de Mme *B.* sur « un Historien birman du Bouddhisme » montre toute la valeur d'une pareille collaboration. Il a valu à son auteur le diplôme de docteur à l'Université de Berne, et le juge qui a eu à l'apprécier, le professeur E. Müller, est tenu avec raison pour un des savants les plus compétents dans le bouddhisme

pali. L'ouvrage étudié par Mme *B.* est une sorte de Chronique de l'Église birmane rédigée en pali ; mais, pour avoir écrit dans la langue du Bouddha, l'auteur n'en est pas moins un de nos contemporains ; il a composé sa chronique en 1861. La date récente du Sâsanavaṃso n'en diminue pas l'importance, déjà reconnue et signalée par Minayeff, ce merveilleux fureteur du bouddhisme. Le texte en est encore inédit ; Mme *B.* en a préparé une édition complète pour la collection de la Pali Text Society : le présent mémoire sert en quelque sorte d'introduction à la publication projetée.

Le moine Paññassâmi s'est proposé en apparence de tracer dans le Sâsanavaṃso une Histoire universelle du bouddhisme. La matière était grandiose s'il s'était agi d'embrasser d'un seul coup d'œil les destinées de l'Extrême-Orient envisagées sous l'angle de la Providence bouddhiste. Mais notre talapoin n'a pas l'envergure d'un Bossuet. A part Ceylan, ces notices sur les pays étangers (Suvaṇṇabhûmi, Yonakaraṭṭha, Vanavâsi, etc.) sont d'une pauvreté désolante. En revanche, il s'étend copieusement sur l'histoire du royaume de Mramma (Birmanie), sa patrie. C'est cette partie de la chronique que Mme *B.* étudie dans sa dissertation.

L'histoire de la Birmanie était déjà connue par d'autres ouvrages : des annalistes officiels l'avaient consignée par écrit de longue date, et leurs compilations, soigneusement tenues au courant, ont été plus d'une fois analysées ou traduites par les voyageurs et les savants européens. Paññassâmi, qui est un érudit, a consulté ses devanciers ; son témoignage est donc utile pour les contrôler et pour les compléter. Mme B. analyse son récit et le confronte avec les autres témoignages ; et grâce à cette confrontation l'intérêt essentiel de l'ouvrage se dégage, pour ainsi dire, spontanément. Paññassâmi raconte et juge en moine ; il n'apprécie les hommes et les faits que dans leur rapport avec la religion. Des événements considérables disparaissent, si l'Église n'a pas à les connaître ; des personnages qui ont marqué dans l'histoire politique s'estompent ou s'évanouissent.

En revanche, les protecteurs du clergé, les fondateurs de monastères prennent un relief vigoureux ; les patrons ou les restaurateurs des études sacrées sont salués avec respect ; et les œuvres et les noms les plus marquants de la littérature locale sont enregistrés avec soin et donnent les cadres d'une histoire de la littérature palie en pays birman. La Birmanie, telle que la voit et la montre Paññassâmi, semble dans le chaos des guerres, des combats et des intrigues de palais, exclusivement occupée à des controverses de moines ; l'auteur, trop religieux pour être

impartial, les conte avec passion et ne manque pas de noircir ou de flétrir ses adversaires. C'est qu'il s'agit, en fait, de questions graves : à quel point de fermentation le vin de palme entre-t-il dans la catégorie des boissons alcooliques, et conséquemment prohibées? Convient-il au moine de découvrir une de ses épaules? doit-il avoir les deux épaules couvertes? Voilà les problèmes qui ont déchiré plus d'un siècle la Birmanie et qui ont déchaîné des haines furieuses. Et si Paññâsâmi s'est fait historien, c'est qu'il tenait à établir l'orthodoxie des doctrines qu'il soutient en les fondant sur une transmission régulière et continue. C'est grâce à de pareilles préoccupations que le bouddhisme s'est fait l'auxiliaire de l'histoire partout où il a prospéré, en Inde, en Indo-Chine, en Chine, au Japon.

Je suis heureux d'adresser ici mes félicitations à Mme *B.*; son travail réalise les espérances que fondaient sur elle tous ceux qui ont dirigé ses études de sanscrit et de pali.

Sylvain Lévi.

Alexander Robinson. — **A Study of the Saviour in the newer light, or a present-day study of Jesus Christ.** 2e édition. — London, Williams and Norgate, 1898.

L'auteur raconte dans sa préface comment la première édition de cet ouvrage, publiée en octobre 1895, fut mal accueillie dans l'Église d'Écosse, au service de laquelle il était alors pasteur. Le livre donna lieu à un procès ecclésiastique qui dura dix-huit mois, et fut condamné par l'Assemblée générale de 1896. L'Assemblée générale de 1897 demanda à l'auteur d'en répudier le contenu, et, sur son refus, le retrancha du nombre des pasteurs de l'Église établie. M. Robinson publia alors la seconde édition, soigneusement révisée, dont nous venons de transcrire le titre.

Bien que ce livre ait été mis à l'index par l'Église d'Écosse et ait valu à son auteur une sorte d'excommunication, il n'a rien de bien subversif : il est au contraire écrit dans un esprit très religieux. Ce qui a surtout scandalisé les âmes croyantes, c'est la libre critique appliquée aux livres du Nouveau-Testament, et l'idée d'un développement humain dans la pensée et dans l'œuvre de Jésus.

L'ouvrage n'est pas, à proprement parler, une vie de Jésus : l'auteur a laissé dans l'ombre bien des questions qui n'avaient à ses yeux qu'un

intérêt purement historique ; c'est, comme le titre l'indique, une étude sur la personne et l'enseignement de Jésus, conduite dans un esprit très libre et en même temps très religieux. L'auteur prend pour guide l'évangile de Marc, qu'il considère comme le plus ancien et celui qui reproduit le mieux la physionomie des faits et l'ordre de succession des événements. Les deux autres synoptiques viennent ensuite et fournissent, surtout au point de vue de l'enseignement de Jésus, un riche supplément d'informations. Le quatrième évangile est, à ses yeux, un livre essentiellement doctrinal, destiné à exposer l'idée chrétienne, telle que la comprenait son auteur ; mais cet auteur a dû avoir sous les yeux une relation des faits évangéliques indépendante de celle que nous ont consacrée les synoptiques. Pour exposer ses idées, il a utilisé librement, et sans grand souci de l'ordre dans lequel il les employait, les faits dont il a eu connaissance. Il y a donc là des éléments historiques qu'il n'est pas impossible d'isoler en éliminant l'élément doctrinal auquel ils sont incorporés, et qui peuvent servir à combler les lacunes des synoptiques ou à enrichir les matériaux qu'ils nous fournissent.

C'est ainsi, par exemple, que l'évangile de Marc ne place entre le baptême de Jésus et sa première prédication en Galilée que la brève mention du séjour au désert et de la tentation. M. Robinson pense que ces événements ne sont pas suffisamment reliés les uns aux autres et qu'il y a là une lacune; il croit trouver dans le quatrième évangile des données qui complètent d'une manière très vraisemblable ce récit : Jésus, après son baptême, reste avec les disciples de Jean jusqu'au moment où Hérode fait arrêter et emprisonner ce dernier; pendant ce temps quelques disciples de Jean s'attachent particulièrement à lui ; c'est là qu'il fait la connaissance d'André, qui lui amène son frère Simon, et peut-être aussi de Jacques et de Jean, les fils de Zébédée. Lorsqu'après l'arrestation de Jean-Baptiste ses disciples terrifiés se dispersent, Jésus, avec les quelques disciples galiléens qui s'étaient attachés à lui, se retire d'abord quelque temps dans le désert, puis revient en Galilée. C'est au cours de ce voyage que se placerait l'entretien avec la femme samaritaine auprès du puits de Jacob. Jésus se fixe à Capernaum, où il demeure dans la maison de Pierre, et, déjà entouré de quelques fidèles, y commence la prédication de l'évangile. Il y a là une ingénieuse combinaison des données des synoptiques avec celles du quatrième évangile, et les événements ainsi présentés se suivent et s'expliquent tout naturellement.

L'auteur a fait, me semble-t-il, un emploi moins heureux de sa mé-

thode pour combler une lacune qu'il croit découvrir dans les récits des synoptiques relatifs au séjour de Jésus à Jérusalem. Après la mention que nous lisons au commencement du xiv° chapitre de Marc, que la Pâque et la fête des pains sans levain devaient avoir lieu deux jours après, nous ne trouvons dans ces récits, en fait d'événements, que le souper à Béthanie et le repas pascal. M. Robinson se demande ce qu'a fait Jésus pendant les deux jours, et emploie pour répondre à cette question les données qu'il trouve à la fin du chapitre x et au chapitre xi du quatrième évangile. Jésus aurait quitté le théâtre de la lutte, pour se retirer dans la solitude avec quelques disciples intimes, comme il l'avait fait précédemment aux époques critiques de son ministère pour se recueillir en face des tragiques événements qu'il pressentait. C'est pendant cette retraite au désert que serait mort Lazare, le frère de Marthe et de Marie; en apprenant cette nouvelle, Jésus serait rentré à Béthanie, se serait fait conduire sur la tombe de Lazare et aurait consolé les deux sœurs affligées en leur parlant de la vie éternelle; puis aurait eu lieu le souper dans la maison de Simon le lépreux. Ce sont là bien des événements pour les deux jours dont parle Marc, d'autant plus que les soirées de ces deux jours sont occupées, l'une par le souper à Béthanie, l'autre par le repas pascal: il faudrait élargir ce cadre trop étroit, et, comme conséquence, donner au séjour de Jésus à Jérusalem une durée d'une semaine au moins plus longue que les six jours que l'on peut retrouver dans le récit de Marc. L'auteur n'y verrait pas d'objection et la chose n'est pas impossible, mais l'emploi du quatrième évangile a ici un caractère conjectural très prononcé.

Quant à l'enseignement de Jésus, M. Robinson part de l'idée que Jésus a employé les termes en usage dans le langage religieux du peuple juif de son temps, sans y mettre le sens que ses contemporains y attachaient, et en y mettant dès l'origine ses propres idées; ces termes n'ont été pour lui, pour ainsi dire, que le véhicule d'un enseignement absolument original et nouveau. Il suit de là que l'auteur n'attribue pas à Jésus les idées eschatologiques populaires qui se rencontrent fréquemment dans les synoptiques et en particulier Marc xiii (et parallèles).

Le but qu'il ne perd jamais de vue est de donner une image de la personne de Jésus, telle que peut la fournir une étude attentive et minutieuse des textes. Parmi les traits que lui fournissent ces textes, il choisit, comme point de départ et comme guides pour achever le portrait, les plus nobles et les plus élevés, et aboutit ainsi à une figure peut-être

un peu idéale, mais qui se rapproche plus de la réalité que celle qu'on obtient en suivant une méthode contraire.

Le livre de M. Robinson est un livre de science : c'est aussi un livre de vulgarisation, je dirais presque un livre d'édification. Il ne l'a pas destiné aux seuls théologiens; les nombreuses notes, placées en marge ou reléguées à la fin du volume, ne gênent pas la lecture; l'ouvrage est accessible à tout esprit cultivé, et sera lu avec plaisir par tous ceux qui s'intéressent aux travaux concernant la personne de Jésus.

Eugène Picard.

W. Baldensperger. — **Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck.** — Fribourg-en-Brisgau, Mohr; in-8 de vii et 171 p.

M. W. Baldensperger, professeur à l'Université de Giessen, mais alsacien de naissance et de cœur, ayant obtenu de l'Université de Strasbourg le titre de docteur en théologie, lui a dédié une savante et minutieuse étude sur le Prologue du quatrième évangile, dans laquelle il ne faut voir que la première partie d'un travail plus général sur la littérature johannique. Telle qu'elle se présente à nous, elle nous donne déjà plus que l'interprétation stricte du titre n'autoriserait à le supposer. Elle comprend quatre chapitres : 1° une analyse et un commentaire du Prologue; 2° l'examen du rapport entre le Prologue et l'évangile; 3° des recherches sur les antécédents historiques de ce morceau capital du Nouveau Testament; 4° la détermination du but que se proposait l'évangéliste.

Comme l'indique le sous-titre, M. Baldensperger reprend à nouveaux frais et avec une argumentation nourrie de tous les résultats des travaux modernes, l'idée déjà ancienne que le quatrième évangéliste s'est proposé de combattre des adversaires qui opposaient l'autorité de Jean-Baptiste à celle du Christ. Le Prologue, dit-il, montre la supériorité du Logos sur Jean-Baptiste au point de vue absolu, parce qu'il est le Logos; au point de vue historique, parce qu'il est préexistant à Jean-Baptiste et qu'il a exercé son action dans le monde avant lui; parce que, même après son incarnation, il garde toute la gloire et la plénitude de son existence céleste; parce qu'il est le médiateur unique de la révélation.

J'avoue ne pas comprendre comment M. Baldensperger n'a pas été arrêté dès le début de cette ingénieuse démonstration, par l'objection très simple et qui s'impose, que, du moment où l'évangéliste posait cette thèse : Jésus-Christ est le Logos incarné, il n'avait plus aucun besoin de prouver que le Christ était supérieur en autorité et en dignité à Jean-Baptiste. Cela allait de soi. Personne, que je sache, même parmi les disciples du Baptiste, n'a jamais soutenu que celui-ci fût le Logos, ni même un être céleste. On le considère simplement comme un envoyé de Dieu. Or, à moins de supposer que les disciples de Jean-Baptiste ne fussent dénués de toute espèce d'intelligence, il n'a jamais pu leur venir à l'esprit qu'un homme envoyé de Dieu fût supérieur au Logos. Réfuter une pareille aberration, c'est enfoncer une porte ouverte. Et pour ce faire, il n'était vraiment pas nécessaire de déployer toute l'ingéniosité que M. Baldensperger attribue à l'auteur du Prologue.

Ce qu'il fallait établir, ce qui était la grande hardiesse et, pour des Juifs alexandrins, jusqu'à un certain point le grand scandale, c'est que le Logos de Dieu eût habité dans un corps charnel. Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, voilà la thèse que l'évangéliste pose au début de son récit, parce que c'est sur cette grande vérité que tout le reste repose. Et cette thèse, ce n'était pas seulement aux yeux de quelques rares disciples de Jean-Baptiste qu'il fallait la justifier, c'était encore et surtout aux yeux des Juifs non chrétiens, aux yeux des Alexandrins plus ou moins pénétrés de philonisme ou de philosophie analogue, aux yeux des premiers gnostiques, judaïsants ou autres, qui faisaient de Jésus une Puissance de Dieu, mais non *le* Logos, aux yeux des chrétiens plus fidèles à la tradition galiléenne déjà consignée dans les évangiles synoptiques, de ces chrétiens simples, malhabiles aux spéculations théologiques, beaucoup plus nourris d'espérances apocalyptiques juives avec leur matérialisme réaliste, que de philosophie alexandrine, convaincus sans doute que Jésus était le Messie, mais pour lesquels, somme toute, le Messie était un agent de Dieu, et non pas *le* Verbe de Dieu, l'organe universel de son action dans le monde.

A l'égard de ceux-là, il était extrêmement important d'établir d'une manière incontestable que le Précurseur, le prophète de Dieu envoyé pour annoncer le Messie et l'ayant, d'après une tradition déjà établie, reconnu en la personne de Jésus de Nazareth, avait attesté également que ce Jésus était le Logos incarné, ou plutôt que le Logos s'était bien réellement incarné en ce Jésus et non pas en un autre. Qui, mieux que l'envoyé de Dieu, avait autorité pour garantir cela? Il ne l'avait-pas dit

de lui-même, mais par une inspiration divine. C'est pour cela même qu'il avait été envoyé (I, 7). Aussi l'évangéliste revient-il sur ce témoignage capital du Baptiste à plusieurs reprises. D'abord le Précurseur annonce la venue du Logos ou de la lumière, c'est-à-dire de la révélation directe, en principe, d'une manière impersonnelle; Jean-Baptiste avait, en effet, prêché la venue prochaine du Messie. Ensuite, il précise son témoignage, il certifie que ce Logos s'est incarné; il affirme que cette lumière révélatrice dont il avait annoncé la venue prochaine, a manifesté son éclat en une personne déterminée et qu'après avoir donné aux hommes la Loi par Moïse, le Logos leur a donné la vérité et la grâce par Jésus-Christ. Puis viennent au début du récit historique, dans un parallélisme très familier au IVe évangile, deux déclarations générales de Jean-Baptiste aux Juifs de Jérusalem, au clergé juif, et aux Pharisiens, leur annonçant la grandeur de celui qui doit venir et le rôle purement préparatoire qui lui est assigné à lui-même (I, 19-27). Enfin, quand la personne humaine de Jésus paraît devant lui, Jean-Baptiste précise encore son témoignage en déclarant que c'est ce Jésus, et non un autre, qui est l'agneau de Dieu apportant au monde la puissance qui fera disparaître le péché. Ce n'est pas là une simple intuition, n'ayant d'autre autorité que celle du Baptiste. C'est la révélation même de Dieu. Se refuser à le croire sur ce point, c'est repousser le témoignage de Dieu lui-même (I, 28-34).

On voit avec quelle insistance le quatrième évangéliste fonde sur le témoignage du Baptiste la grande vérité dont son évangile tout entier n'est que l'illustration : en la personne de Jésus-Christ le Logos lui-même s'est manifesté directement aux hommes. Il y revient encore à deux reprises plus loin. L'histoire de Jésus, l'enseignement du Christ ne sont, sous sa plume, que la perpétuelle affirmation du même thème : le Christ est le Fils de Dieu, la Vie, la Lumière, en termes du Prologue, le Logos. En effet, tout est là. A partir du moment où il a convaincu les lecteurs de cette vérité, il n'est plus nécessaire d'établir la supériorité de l'enseignement du Christ sur toute autre parole ni de prouver qu'en Christ seul est le salut. Cela résulte nécessairement du fait que Jésus-Christ est le Logos incarné.

Ne voir là qu'une tentative de montrer à un petit groupe de disciples de Jean-Baptiste que Christ est supérieur à leur prophète, c'est prendre la question par le petit côté et réduire la dialectique si puissante du Prologue à une argumentation que M. de La Palisse aurait pu signer.

M. Baldensperger est si complètement hypnotisé par l'idée ue le

quatrième évangéliste a voulu combattre des disciples de Jean-Baptiste, qu'il retrouve cette préoccupation partout. Ainsi, quand l'évangéliste fait dire par le Christ à Nicodème : « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel », cela vise Jean-Baptiste (p. 84). Ses disciples ne le considéraient-ils pas comme une nouvelle apparition d'Élie, que l'histoire sacrée avait fait monter au ciel et que les apocalypticiens s'attendaient à en voir descendre pour servir de précurseur au Messie? Pourquoi cela concerne-t-il plutôt Jean-Baptiste que tout autre personnage assimilable à Élie, c'est ce que personne ne saisit et M. *B.* ne nous le dit pas.

Ailleurs le besoin de pousser l'antithèse : Jean-Baptiste — le Christ, amène M. *B.* à opposer le baptême du sang messianique au baptême d'eau johannique et à faire de la mort purificatrice du Christ un pivot de la théologie du IV[e] évangile, alors que le caractère saillant de la sotériologie de cet évangile est justement celui-ci, que les élus sont sauvés par la communication du Pneuma sans aucun concours de la mort sanglante du Messie.

Pour justifier son explication de la genèse du IV[e] évangile, M. Baldensperger est obligé d'établir l'existence d'un parti notable de disciples du Baptiste dans la région éphésienne où cet évangile fut composé. Les renseignements fournis par les chapitres XVIII et XIX des *Actes des Apôtres*, d'une valeur historique si peu assurée, sont à peu près tout ce qu'il nous apporte. C'est bien maigre. Que le IV[e] évangile polémise contre les Juifs, cela n'est pas douteux. Mais de quel droit affirmer que cette polémique, parce qu'elle s'attaque à des Juifs messianistes, c'est-à-dire croyant à la venue prochaine du Messie, doit viser des disciples de Jean-Baptiste? C'est là une détermination absolument arbitraire. Ici encore l'idée fixe fausse le jugement de l'historien.

Jusqu'à certain point on pourrait soutenir que le IV[e] évangile, bien loin de rabaisser le rôle de Jean-Baptiste, le relève au contraire en comparaison de ce qu'il est dans la tradition synoptique. D'après celle-ci, en effet, Jean-Baptiste n'a pas reconnu la messianité de Jésus : à la fin de sa vie il lui fait encore demander par ses disciples : « Es-tu celui qui doit venir? » Dans le IV[e] évangile, au contraire, Jean-Baptiste devient le témoin de Dieu par excellence, l'être providentiel envoyé pour certifier que le Christ est le Fils de Dieu, le Logos incarné. Dans aucun autre document, sa mission n'apparaît plus grande ni plus auguste.

La voie sur laquelle M. Baldensperger s'est engagé pour expliquer la genèse du IV[e] évangile est, à nos yeux, un sentier perdu qui ne peut

mener à rien. Et c'est grand dommage. Car, à côté de la thèse centrale que nous combattons, il y a dans son livre beaucoup de remarques très ingénieuses dont historiens et théologiens pourront faire leur profit.

Jean RÉVILLE.

ABEL LEFRANC. — **Les idées religieuses de Marguerite de Navarre d'après son œuvre poétique** (*Les Marguerites* et les *Dernières Poésies*). — 1 vol. gr. in-8 de 136 pp.; Paris, Fischbacher, 1898.

Il ne faut pas s'étonner si, aux époques de crise de l'humanité, à côté des grands semeurs d'idées et des clairs initiateurs, il se rencontre des personnages dont l'action apparaît moins précise, des esprits dont les contours semblent plus fuyants et les caractères moins évidents alors que le relief de leur voisinage est plus accusé. Les violentes perturbations de la pensée à certaines heures de trouble universel expliqueraient assez de telles indécisions : encore faut-il en démontrer la réalité. Le XVIe siècle ne cessera pas de proposer à la postérité des énigmes de ce genre, tant est tumultueuse l'expansion de sa vie, si riche d'ailleurs et si féconde dans son extrême variété. Cependant je me demande si cet âge a fourni quelque sujet plus discuté, quelque âme plus diversement jugée, quelque pensée religieuse plus obliquement pénétrée par la critique que cette Marguerite de Navarre, dont M. *A. L.* nous a parlé une fois encore, avec la compétence que nul ne se hasarderait à lui contester en pareille matière. Il faut bien constater que le cas de la princesse n'allait pas sans difficulté, puisque ce destin a été le sien. Et pourtant nous croyons que ce qui a déconcerté les historiens, c'est bien plutôt tel ou tel préjugé accrédité qu'un examen loyal et impartial de ses écrits ou même de ses actions. On a voulu voir dans telles circonstances de la vie politique ou sociale de cette femme célèbre la justification de ses prétendues croyances ou tout au moins les raisons des incohérences comme des hésitations prétendues de sa foi — ou bien on a cherché à lui appliquer rigoureusement la maxime : Dis-moi qui tu hantes... ; enfin on a si bien laissé aux plaisantins le soin d'offusquer sa mémoire en médisant de certaines de ses œuvres, dont après la badauderie d'hier, la pornographie d'aujourd'hui chercherait vainement à faire état, que la légende a fini par

s'emparer de la pauvre reine et que le public ignorant continue à s'exclamer : « Les idées religieuses de Marguerite de Navarre! voilà une joyeuseté bien digne de ce temps amateur de paradoxes. La religion de Béranger sans doute? »

M. *A. L.*, qui a étudié avec soin toutes les parties de l'œuvre de Marguerite, est loin de plaisanter sur un pareil sujet. Pour lui, son héroïne est « une belle âme » assurément et il ne dissimule pas la très vive admiration qu'il éprouve à son endroit; mais il prétend que cette âme ne recèle pas tous les mystères que l'on a voulu lui prêter. Il nous conduit à travers les transparences de cette vie intérieure et nous assure que tout est franchise et limpidité dans ce cristal merveilleux. Il multiplie les citations et les faits et constitue un faisceau de preuves tout à fait suffisant, semble-t-il, pour légitimer sa thèse. A vrai dire, cette thèse n'est pas nouvelle, mais elle n'a jamais été soutenue avec tant de force. Pas n'est besoin d'imaginer des spéculations d'un mysticisme vague ou des rêveries philosophiques, un dosage de christianisme et de panthéisme quelconque, une sorte de néoplatonisme à l'usage de la reine de Navarre et de son cénacle, enfin une religion particulière qui ne serait ni le catholicisme ni le protestantisme, une façon de christianisme évidé où un docétisme rationaliste fusionnerait avec une hétérodoxie sentimentale d'origine *fabritienne*. La sœur du roi de France était tout simplement protestante — une calviniste bon teint, même quand elle se séparait de Calvin pour des raisons personnelles — et si elle ne pratiquait pas le calvinisme rigide professé à Genève, par exemple, sous la direction du grand réformateur, elle ressemblait en cela à beaucoup d'autres qui, surtout à cette époque de transition, observaient des formes différentes bien que restant d'accord sur le fond. Ne peut-on posséder l'unité d'esprit et même de foi, tout en appréciant diversement la valeur de certains rites et l'urgence de certains statuts? Que Marguerite différât des calvinistes de la stricte observance sur tel point de la discipline ou sur l'opportunité de l'abandon de telles formes catholiques, c'est possible. Mais pour la doctrine elle était sûrement avec eux. Là est la thèse. Nous pouvons ajouter que déjà de son temps un Melanchton l'inscrivait au rôle des « nourrices des studieux de l'Évangile » — et un Calvin la proclamait « l'instrument dont Dieu se servit pour faire avancer son règne ».

M. *A. L.*, qui avait découvert en 1895 les *Dernières Poésies* et constaté l'accueil fait par la critique à cette publication inédite en 1896, a jugé le moment favorable pour trancher définitivement le litige. Il a donc

repris à ce point de vue spécial l'étude des *Marguerites* et les *Dernières Poésies* et nous estimons qu'en somme il a atteint son but. Qu'on le remarque bien, il ne s'agit ici d'examiner ni le rôle historique joué par une princesse du sang ni les sympathies qu'elle a pu avoir pour certaines personnalités, ni les mobiles de tolérance qui ont pu inspirer ses actes : on traite exclusivement de la teneur de ses idées religieuses et on contrôle son Credo, non pour solliciter les textes, mais pour sonder une âme. On se trouve contredire absolument M. Doumic, par exemple, qui fait de cette reine une bonne catholique accentuant à la fin son orthodoxie : on se rencontre en revanche avec MM. Faguet, Hauser, Courteault, Maurice Vauthier, etc., mais en soulignant d'un trait plus décidé le *protestantisme* essentiel de la pensée de Marguerite. Aussi M. *A. L.* a-t-il tout naturellement porté son travail au *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* et cela ne surprendra personne.

Avant d'exposer sa méthode l'auteur trace avec un visible enthousiasme le portrait de la souveraine telle qu'il se la représente. Comme on voit qu'elle est bien pour lui la *Perle des Valois*, conçue d'une perle qu'avala sa mère, suivant l'aimable image de Dorat ! Toutefois il ne nous paraît pas que cette éloge sente l'exagération. L'héroïne a vraiment vécu sa noble devise : *Non inferiora secutus*. La présente étude porte sur vingt ans de sa vie environ (1530-1549), ou pour parler plus exactement, c'est au cours de cette période de sa maturité qu'elle a écrit, sans ignorer apparemment les fluctuations inévitables qui sont l'inévitable rançon de tout effort spirituel ; mais sa foi essentielle n'a fait que se fortifier avec l'âge jusqu'au jour où ses dernières paroles à son lit de mort ont été : Jésus ! Jésus ! Jésus ! C'est ce qui ressort de l'examen scrupuleux auquel M. *L.* soumet, successivement, les premières et les dernières de ses poésies. Et le reste de son œuvre écrite, dira-t-on ? Ce reste n'arrête pas notre auteur. En effet l'*Heptaméron* présente des moralités plutôt banales, tandis que la correspondance peut intéresser tour à tour la vie sentimentale ou politique de la reine de Navarre, rien de plus. Non moins vaine serait l'enquête, si on s'avisait d'interroger les contemporains, lesquels pour la plupart se sont montrés peu soucieux de connaître la psychologie religieuse des grands de la terre. Un tel détachement se prolongeant jusqu'à nos jours ne serait plus excusable, après la découverte des sources précieuses où vient s'alimenter largement l'érudition du docte historien. Quant à son travail proprement dit, il est débarrassé de cette préface ingrate qui a nom la critique des textes ; ils sont supposés authentiques

(et ils le sont certainement), ce qui permet à l'écrivain d'entrer immédiatement en matière.

Dès 1524, Marguerite composait sa première œuvre poétique connue, le *Dialogue en forme de vision nocturne*, qui fut publié en 1533. La reine évoque sa nièce, Charlotte de France, qui vient de mourir, et la questionne sur le bonheur des élus. A cette date elle a beaucoup reçu des *Libertins spirituels*, notamment de Briçonnet, et la Réforme naissante ne l'a pas encore conquise tout entière. C'est cela peut-être qui l'empêche de voir dans le fameux conflit entre Érasme et Luther autre chose qu'une querelle d'école. Mais sans se prononcer elle-même sur ce point solennel, elle affirme déjà, avec une suffisante netteté, les doctrines de la Réforme sur la grâce, l'élection, les saints et les œuvres, opposant un mysticisme à base augustinienne au pélagianisme courant de l'Église. Le péché vient d'Adam par hérédité, mais aussi de la Raison qui trop souvent sape la Foi. Il faut pour le salut aller directement à Dieu par Christ, sans invoquer ni Marie, ni les anges, ni aucun intermédiaire. Enfin la vraie foi produit seule les œuvres dignes de ce nom et sur ce chapitre il convient de reconnaître avec M. *L.* que Marguerite a joint la pratique à la théorie avec une incomparable charité.

Le *Miroir de l'âme pécheresse* est de valeur plutôt moindre, mais a joui d'une plus grande réputation, sans doute parce qu'il a paru le premier (1531). Au point de vue qui nous occupe, ce poème est si évidemment d'inspiration calviniste que ce caractère ne lui a été contesté par aucun des contemporains sans en excepter la très vigilante Sorbonne. C'est bien la langue des Réformés et c'est leur religion. La justification par la foi, l'éthique impitoyable aboutissant à la condamnation, la rédemption, ses causes et ses effets, tout procède de la même dogmatique qu'a illustrée l'*Institution chrétienne*. Jamais la poésie française ne s'était encore élevée à une pareille hauteur de vues et d'objet et certaines pages sont animées d'un souffle grandiose. La paix qui régnait alors favorisait sans doute les envolées de la pensée et les vastes espoirs. Nous retrouvons ici le rejet du culte des saints, l'omission du purgatoire, l'insuffisance des sacrements proclamée et surtout la fameuse transposition du *Salve Regina*, traduit mais appliqué à Jésus, acte d'une audace incroyable pour l'époque. Marguerite cite continuellement les Écritures, qu'elle connait à fond, marquant une prédilection savante pour Job dans l'Ancien Testament et saint Paul dans le Nouveau. Mais objectera-t-on, si la reine est déjà protestante, pourquoi ne le dit-elle pas? Après ce poème où l'influence du cénacle de Meaux est dépassée bien qu'encore sensible,

elle n'a plus qu'à professer sa nouvelle foi, elle en imprègne en effet toutes ses œuvres, et pourtant elle n'abjure pas. Pourquoi ? M. *L.* parle de nécessités politiques, des illusions aussi qui prévinrent toute rupture chez plusieurs, prélats ou laïques. Il aurait pu citer à cette place le mot de François Ier à Montmorency, qui osait la lui dénoncer comme hérétique : « N'en parlons pas. Elle m'aime trop et ne prendra jamais de religion qui préjudicie à mon Estat. » Mais si elle participait encore à certaines cérémonies extérieures, elle n'y attachait aucune importance, elle en témoigne elle-même. La « sœur du Roi très chrétien » croyait devoir remplir certaines obligations que sa raison jugeait vaines, que son mysticisme dédaignait comme inférieures, mais que sa conscience ne réprouvait pas comme coupables — car elle ne voyait dans « les choses matérielles que les enveloppes passagères des idées infinies » (cf. Schmidt, *Libertins spirituels*). Sa religion pour être indépendante, ceci est incontestable, n'était pas hypocrite. Ceux qui ont pensé qu'elle était restée fidèle au catholicisme n'ont retenu que des formes sans prix : le fond, l'âme lui avait échappé.

Les *Oraisons* sont du genre lyrique. Ici encore notre poète exploite une veine inconnue, des sujets totalement étrangers aux lyriques du XVIe siècle et d'une inspiration combien plus élevée ! « Il fallut donc, dit Bayle, que la beauté de son génie et la grandeur de son âme lui découvrissent un chemin que presque personne ne connaît. » L'*Oraison de l'âme fidèle* semble un prélude du *Paradis perdu*. La prédestination, la suffisance de Christ, la régénération de ses rachetés, l'exaltation de l'amour divin, toute cette épopée de la Révélation comme puisée aux sources de l'*Institution chrétienne* qu'elle annonce, se développe avec une grande puissance, aiguisée çà et là de pointes contre le clergé régulier, saluant avec ivresse l'avènement de la vérité qui est Jésus-Christ, pour déborder à la fin d'un enthousiasme triomphant à la pensée de la rédemption universelle. Dans l'*Oraison à N. S. J.-C.*, qui débute par les invocations à la Trinité, mêmes doctrines protestantes touchant les anges, les saints, la grâce, l'opposition du Dieu qui est tout à l'homme qui n'est rien.

Dans les *Mystères* et les *Farces*, poésies de la période béarnaise (1535-1547), Marguerite fait dire par les bergers, représentant les âmes simples, que tous doivent et peuvent lire la Bible, les savants comme les ignorants (*Nativité*). On peut dire que les Mages se convertissent sur des arguments empruntés à l'apologétique protestante (les mérites sont traités de *draps honnyz*) ; la Vierge Marie ne prêche elle-même que la justification par la foi et l'autorité nécessaire des Écritures (*Adoration des Ma-*

ges, Innocents). La Bible enchaînée du XVIe siècle est décrite avec soin (*Fuite dans le désert*, cf. *Prisons*). Dans les farces du *Malade* et de l'*Inquisiteur* l'ignorance des prêtres et leurs pratiques sont bafouées à la gloire du pur Évangile; à ces représentants d'une religion vénale et cruelle on oppose les naïfs chanteurs de psaumes, les humbles qui par leurs vaillantes réparties convertissent jusqu'à leurs juges. Là retentit aussi le célèbre cantique huguenot : *Réveille-toi, Seigneur Dieu*.

Le Triomphe de l'Agneau est un chant didactique sur la Rédemption. L'auteur, parvenu à la pleine possession de sa foi, emploie sans ménagement le vocabulaire protestant du siècle. M. *L.* observe que nous avons dans ce chef-d'œuvre du poète un manifeste éclatant de ce paulinisme de l'Épître aux Romains qui, depuis Lefèvre d'Étaples, est devenu le levain de la Réforme, le système positif de la révolution religieuse. L'opposition de la Loi et de l'Évangile, la prédestination, la mission du Verbe, vainqueur de la Mort, de la Loi et du Péché, la grâce, tout aboutit au Triomphe de l'Agneau, célébré avec un éclat de poésie digne de la noblesse du sujet (cf. Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 234) en des accents qui évoquent le souvenir des trois principaux maîtres de Marguerite : Platon, saint Paul et Dante. Mais ce Triomphe de l'Agneau gagne en intensité à mesure que l'histoire se déroule et que les empires de la terre s'effondrent l'un après l'autre, jusqu'à ce que dans une sublime vision finale la pieuse voyante s'exalte à décrire la félicité de l'humanité pour toujours affranchie.

La *Complainte pour un détenu* a exercé la sagacité des érudits. MM. Génin et Haag ont songé à François Ier ; M. Frank à Gérard Roussel. M. *L.* expose les raisons qu'il a de voir là un morceau délicatement composé pour Clément Marot et qu'on lui a envoyé à Ferrare dans sa prison, autant pour le consoler que pour lui montrer qu'on ne lui tenait pas rigueur. C'était en effet malgré elle que Marguerite avait dû congédier ce poète réfugié à sa cour de Nérac. Prédicant incorrigible, il s'était fait incarcérer peu après à Ferrare avec deux compagnons et Marguerite intercéda de loin pour les trois captifs. Elle restait dans son rôle de protectrice assidue des religionnaires en même temps qu'elle n'oubliait pas ses amis exilés.

Les *Chansons spirituelles* sont de belles manifestations lyriques de la piété propre à l'Église réformée. On y relève son goût pour les symboles, les traces de ses préoccupations ordinaires, l'éloge de ses pasteurs (chanson des *Pastoureaux*), auxquels viennent s'ajouter les soucis personnels de la pauvre reine, l'amertume des luttes et des tristesses de la

fin de sa vie. Mais la douceur de son espérance l'emporte. La note générale est donnée par le cantique *Voicy nouvelle joye*. Selon nous, il y a quelques-unes de ces *chansons* qui rappellent assez bien le genre sentimental adopté plus tard par les Frères Moraves.

Dans les *Épîtres en vers* la reine escompte avec une joie touchante la conversion de François I[er], qui, paraît-il, fut sur le point de passer à la foi nouvelle. Mais la communion de foi entre elle et lui fut de courte durée et d'ailleurs on connaît les mobilités de l'esprit du roi. Il est évident, comme le dit M. *L.*, que s'il avait persévéré « l'orientation religieuse de la France en aurait peut-être été changée. » Il aurait pu citer à cette occasion l'appréciation frivole de Mézerai : « Voilà comme la curiosité d'une femme fit bresche à notre Église; mais outre cela ayant gagné les maistresses, et mesme la mère du Roy, elle s'efforça comme une autre Eve de luy faire gouster ce poison mortel. » (*Hist. de France*, t. II, p. 980). Singulière sentence, mais que nous invoquons comme appuyant la thèse de M. *L.*

Le *Miroir du chrétien*, publié quelques années après sa mort, en 1556, contient les aveux de ses dernières souffrances; elle se dit pécheresse et s'humilie devant son Sauveur, dont elle contemple les souffrances pour mieux arriver à supporter les siennes. La terminologie, comme la doctrine, notamment dans la paraphrase du *Pater*, affirme une fois de plus l'identité de croyance de la princesse et des protestants.

Quant aux *Dernières Poésies* (1548), elles achèvent de fournir à M. *L.* les éléments de sa démonstration. La *Comédie* de Mont-de-Marsan comprend quatre personnages : la Mondaine, la Superstitieuse, la Sage et la Ravie de l'amour de Dieu, bergère. La Superstitieuse étant purement catholique, la Sage étant incontestablement protestante, on préjuge à qui est dévolu le beau rôle dans le dialogue. La Ravie n'apparaît qu'à la fin et reflète assez bien les sentiments des fameux « Libertins spirituels ». Il serait pourtant inexact de dire que Marguerite se fasse représenter exclusivement par elle : elle partage évidemment ses faveurs entre la Sage et la Ravie, prêtant sa raison à la première et sa sensibilité à la seconde. Or la rupture avec Calvin datait de 1545; mais n'oublions pas que la mésintelligence provenait uniquement du fait que la reine avait étendu sa protection notoire à des « Libertins spirituels ». Au fond, si elle reprochait à Calvin de déployer une sévérité excessive à l'égard de ses protégés, elle n'avait nullement modifié sa foi, et la lettre de Calvin, d'une si magistrale clarté, le prouve surabondamment. Il traite toujours sa royale correspondante en adepte de la même religion et souhaite seu-

lement qu'elle s'éloigne, comme lui, des fauteurs de cette gnose protestante qui l'inquiète en le scandalisant.

Dans le *Dialogue de Dieu et de l'homme*, Marguerite exalte l'infini de Dieu, idée que la Réforme a portée au premier plan, comme le reconnaît M. Faguet. Dans le *Navire* elle prête à François I[er] ses propres convictions sur le devoir pour tous de lire la Bible.

Enfin les *Prisons* seraient comme le testament spirituel de la princesse, son œuvre dernière et la plus originale. C'est une manière de *confessions* autobiographiques : ici encore Marguerite inaugure un genre destiné à une certaine fortune. Elle reprend la genèse de ses sentiments chrétiens et note les mouvements successifs de sa pensée ; comment elle est parvenue à s'évader de la prison de la Loi (toujours au sens scripturaire) par l'intervention de la Grâce dans sa vie spirituelle ; comment elle a senti la vanité de la Science. C'est dans ce poème qu'elle va jusqu'à l'apologie des apôtres de l'évangile retrouvé et la flétrissure des trafiquants d'indulgences. Ni Briçonnet, ni les « nicodémites » antipathiques à Calvin n'auraient osé aller si loin.

La conclusion de l'enquête est donc que dans toute cette œuvre poétique, où elle a versé spontanément la plus intime substance de son âme, « il ne s'agit pas de cette demi-réforme que trop d'écrivains ont identifiée avec notre reine. » Pour les croyances, les doctrines caractéristiques du calvinisme sont là, adoucies sans doute par la suavité naturelle du sens religieux de Marguerite, mais sans compromis avec la théologie de Rome. Pour le culte, aucune allusion aux rites où se complaît la piété latine, fait bien significatif chez une âme sensible comme la sienne, silence justement remarqué. Au surplus, quoi de plus symptomatique dans ce domaine que la *messe à sept points* inaugurée en Béarn et le catholicisme plus qu'indiscipliné d'un Roussel, prêchant en habit laïque, remplaçant l'hostie par les deux espèces, supprimant les invocations à la Vierge et aux saints et acceptant le mariage des prêtres.

Or, nous savions déjà l'inlassable sollicitude avec laquelle elle avait défendu et recueilli, au risque des plus grands périls pour elle-même, pour son crédit et pour sa couronne, les « luthériens » les plus compromis par leur hardiesse ou les Vaudois menacés d'abord, puis immolés malgré ses supplications. Elle n'a pas été seulement tolérante, à la façon d'un *philosophe* du XVIII[e] siècle, une sorte de Voltaire chrétien devançant les générations. Elle n'a pas été seulement le Mécène des novateurs, par penchant pour les choses nouvelles. Elle a été au-delà de l'humanisme et de la politique, au-delà de la philosophie. Protestante de cette école

fabritienne qui s'accommodait aux formes catholiques, elle a été plus conséquente que son maître; car Lefèvre s'est reproché avant de mourir sa timidité, tandis que Marguerite ne s'est jamais reproché pareille faute. On peut blâmer son point de vue, on ne peut incriminer sa bonne foi.

En résumé il n'est pas indifférent de savoir que « figure la plus représentative de son époque » et « des Roynes la non pareille », comme la proclame le catholique Ronsard, elle a représenté pour sa part et en gardant sa physionomie au milieu de tous ce que M. *L.* ne craint pas d'appeler « le plus pur esprit protestant. »

Daniel BOURCHENIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Ismar J. Peritz. — **Woman in the ancient Hebrew cult.** — Reprinted from *Journal of Biblical Literature* (1898, Part. II).

M. Stade et, à sa suite, d'autres savants ont prétendu que, parmi les anciens Hébreux, la femme ne pouvait prendre aucune part active au culte. C'est ce qui est contesté par notre auteur. Il soutient que les Sémites en général et surtout les anciens Hébreux n'ont jamais fait de différence entre l'homme et la femme en ce qui concerne la participation aux pratiques religieuses, mais que cette dernière a pu y prendre part comme adoratrice et comme officiante. D'après lui, des privilèges de ce genre ne furent accordés à l'homme que plus tard. Dans l'ancien culte arabe nous rencontrons en effet des divinités féminines; les femmes mariées ou non fréquentaient les lieux de culte, elles offraient des sacrifices et accomplissaient d'autres actes sacrés importants; enfin elles remplissaient les fonctions de prophétesses, primitivement inséparables de la prêtrise. On constate des faits semblables dans la religion d'autres peuples sémites, surtout dans celle des Assyriens, des Babyloniens et des Phéniciens. Dans l'Ancien Testament, on trouve de nombreuses traces de coutumes du même genre, déjà en tant qu'il s'agit de cultes non jahvistes, mais surtout dans le culte de Jahvé. A ce dernier égard, nous voyons que les femmes sont présentes au sanctuaire et aux assemblées religieuses; elles participent aux repas qui accompagnent les sacrifices et même à certains actes se rapportant directement aux sacrifices, comme l'imposition des mains sur la tête des victimes; elles font des vœux, même celui du naziréat, et elles remplissent les fonctions des kedasches; elles se livrent à la prière, consultent les oracles et sont honorées de théophanies. D'autres faits viennent à l'appui de cette manière de voir : des victimes femelles pouvaient être offertes en sacrifice, dans certains cas; même les premiers-nés consacrés à Dieu ne devaient pas être exclusivement des mâles ; les femmes n'étaient pas davantage exclues de la participation aux trois grandes fêtes annuelles ; primitivement les filles furent même soumises à la circoncision, en Israël comme chez les Arabes. Une autre série d'arguments mis en avant pour prouver la thèse de l'auteur, c'est que les femmes pouvaient se livrer aux pratiques du deuil, que leurs tombes étaient sacrées, que nous

les trouvons en possession de théraphim, qu'elles exerçaient la nécromancie et d'autres arts divinatoires, qu'elles remplissaient les fonctions de prophétesses, d'abord intimement unies aux fonctions sacerdotales, et celles de choristes au culte.

La thèse en question a-t-elle réellement été prouvée par tous ces arguments? Nous ne le pensons pas. Un certain nombre de ces arguments sont en effet sans valeur et d'autres n'ont nullement la portée qui leur est attribuée. Ainsi l'affirmation que des femelles n'étaient pas exclues du sacrifice des premiers-nés est contraire aux textes bibliques les plus formels ; celle que les filles furent primitivement soumises à la circoncision, parmi les Hébreux, est absolument gratuite. La plupart des autres arguments prouvent tout au plus que la femme pouvait participer d'une manière passive ou secondaire au culte israélite, mais nullement qu'elle ait jamais été mise, à cet égard, sur le pied d'égalité avec l'homme.

C. Piepenbring.

O. Pautz. — **Muhammed's Lehre von der Offenbarung, quellenmässig untersucht.** — Leipzig, Hinrichs, 1898, vi-304 p. in-8, 8 mks.

En lisant ce livre d'une utilité toute pratique et qui résume, sans rien omettre d'essentiel, l'exégèse qoranique, telle qu'elle existe aujourd'hui, en ce qui concerne la révélation, on ne peut s'empêcher de regretter que rien de pareil n'existe en France. Pour apprécier la valeur de l'ouvrage de M. P., il suffit de le comparer à ce que nous possédons sur ce sujet : *Mahomet et le Coran*, de Barthélemy Saint-Hilaire ; le *Koran analysé* de La Baume ; l'*Islamisme d'après le Coran* de Garcin de Tassy, etc. Les textes qui se rapportent à la révélation qoranique sont expliqués et commentés ici d'une manière précise, chose rare dans les ouvrages de ce genre. Si l'on n'admet pas dans toute leur étendue les conclusions que M. P. a tirées de son étude, si le parallèle entre le Christ et Mohammed est plutôt d'un sermon d'un autre âge, s'il est contestable que les progrès de l'islam chez les païens doivent profiter au christianisme et même à la civilisation, ce livre n'en reste pas moins un excellent guide à recommander à ceux qui abordent, théologiens ou orientalistes, l'étude du Qoran.

René Basset.

Carra de Vaux. — **La légende de Bahira ou un moine chrétien auteur du Coran.** — Paris, E. Leroux, 1898, 16 p. in-8.

L'auteur a traduit en le résumant sur quelques points un curieux texte arabe contenu dans le ms. 215 (fonds arabe de la Bibliothèque nationale), mais il ne

s'est pas aperçu que ce texte n'était qu'un remaniement d'une légende syriaque qui nous est arrivée par une double version : jacobite et nestorienne[1]. Nous y retrouvons les éléments du texte traduit par M. C. de V. : Morhab est remplacé par Yesu'yab, qui va à Médine où il trouve Baḥira : celui-ci qui depuis quarante ans n'a pas vu de chrétien meurt au bout de sept jours; mais son disciple Ḥakim raconte à Yesu'yab comment son maître instruisit Moḥammed et lui envoya le Qorân attaché à la corne d'une vache[2]. Les prédications de Baḥira forment une seconde partie de la légende; elles se rattachent aux versions orientales de la Sibylle de Tibur et des révélations du pseudo-Methodius dont le nom est d'ailleurs cité (p. 10), ce qui nous permet de placer la rédaction de ce texte après la première Croisade[3], tandis que la version syriaque remonterait au temps de Haroun er-Rachid. On remarquera une curieuse tentative d'eschatologie pour ramener à une origine chrétienne divers passages du Qorân. C'est ce que l'ouvrage nous offre de plus intéressant : sa valeur historique est nulle et la conclusion (présentée sous forme dubitative) par M. Carra de Vaux n'est évidemment qu'une boutade.

René Basset.

W. Lock et W. Sanday. — **Two lectures on the Sayings of Jesus.** — Oxford. Clarendon Press ; in-8 de 49 p.

Intéressante brochure à joindre à celles que nous avons déjà signalées dans cette *Revue* parmi les nombreuses études qu'ont provoquées les *Logia* de Jésus découverts à Oxyrynchus. Elle contient une bibliographie partielle, surtout anglaise, une édition critique du texte, l'interprétation par M. Lock et une conférence de M. Sanday sur l'histoire et l'origine de ces *Logia*. M. Lock serait disposé à admettre qu'il puisse y avoir dans le nombre quelques paroles authentiques. M. Sanday ne le pense pas. Celui-ci en place la rédaction entre l'an 100 et l'an 140, avant que l'autorité des évangiles canoniques fût établie. L'observation la plus intéressante est celle qui a été suggérée à M. Sanday par le Rev. Burney : la répétition, si caractéristique et si étrangère à la littérature chrétienne primitive, de la formule λέγει Ἰησοῦς, devant (ou après) chaque Logion, semble dénoter un rédacteur familiarisé avec la méthode de citation des

1) Elle a été étudiée par M. Gottheil, C. R. de l'*American Oriental Society*, mai 1887 : cf. D'Ancona, *La leggenda di Maometto*, *Giornale storico della letteratura italiana*, 1889, t. XIII, p. 11-12.

2) Je crois, avec M. d'Ancona, qu'il faut chercher l'origine de cette fable dans une interprétation du nom de la seconde sourate du Qorân.

3) Cf. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle, 1898, in-8, et pour ce qui concerne les versions copte, persane et arménienne de l'Apocalypse de Daniel, sur le même sujet, le mémoire de Macler, *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*, Paris, 1894, in-8. Ces deux ouvrages ont laissé de côté la version carchounie, la version arabe et la version éthiopienne des révélations de Sibylle.

« Dires des Pères juifs » telle qu'elle était pratiquée dans les écoles rabbiniques et telle qu'on la trouve dans le Talmud. J. R.

E. Flornoy. — **Le bienheureux Bernardin de Feltre.** — Paris, Lecoffre; in-vol. in-12 de 192 p.

Bernardin de Feltre est né à Feltre, dans la Marche Trévisane, probablement en 1439, et mort le 28 septembre 1494, après avoir passé trente-huit ans dans l'ordre de l'Observance. Il est surtout connu comme ardent propagateur des monts-de-piété. Il mérita sans doute de demeurer célèbre comme orateur, à en juger par les succès oratoires qu'il remporta; mais nous ne pouvons plus guère juger aujourd'hui de ses talents, puisqu'il ne nous reste que des extraits de ses sermons publiés à Venise en 1532 et le texte d'une conférence adressée aux Bénédictines de Florence et publiée en 1881. L'Église elle-même ne se décide que lentement à lui décerner les suprêmes consécrations de la noblesse spirituelle. Le procès de sa béatification, commencé vers 1630, ne s'est terminé qu'en 1728 et l'Ordre de Saint-François poursuit encore actuellement la canonisation du Bienheureux.

Il y aurait eu un beau livre à écrire autour de la figure originale de ce prédicateur populaire, un livre dans lequel l'historien aurait dépeint les aspirations des foules italiennes, bien plus préoccupées de réformes sociales que de renaissance littéraire ou artistique, ces aspirations qui ont été généralement éclipsées par l'éclat de l'humanisme et la gloire des lettres et des arts dans les principales cités italiennes du xvᵉ et du commencement du xviᵉ siècle. La Renaissance fut éminemment aristocratique, le fait d'une élite; elle attira et absorba les meilleurs esprits et les forces les plus généreuses de ces populations richement douées, en sorte qu'il ne resta plus qu'un nombre très restreint d'hommes supérieurs pour faire la réforme morale, religieuse, sociale et nationale, dont les éléments existaient cependant parmi les Italiens du xvᵉ siècle. Encore la plupart de ces réformateurs moraux et sociaux sont-ils des moines, trop enlisés dans les pratiques du moyen âge et trop asservis à l'étroit idéal monastique, pour pouvoir opérer une véritable rénovation de l'âme populaire.

Ce livre, M. Flornoy ne l'a pas écrit. Il s'est borné à faire un panégyrique de Bernardin à l'usage de ceux qui ne peuvent décidément plus avaler les niaiseries des vies de saints offertes à la piété populaire. Il n'a fait qu'une critique sommaire de ses documents. Son récit est dominé par des préoccupations apologétiques en l'honneur de la cour de Rome, à une époque où il est particulièrement difficile de justifier sa conduite au point de vue spirituel et où, du reste, on lui fait tort en la considérant autrement que comme une puissance temporelle. L'ouvrage est pénétré d'un détestable souffle antisémitique, en sorte que l'esprit chrétien et la saine piété n'y trouvent pas plus leur compte que l'histoire elle-même.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 2 juin : M. Gauckler* envoie une série de masques funéraires trouvés à Carthage. Sur plusieurs M. Philippe Berger signale des marques de *tatouage*.

M. le Dr *Lortet* demande à l'Académie d'appuyer la demande qu'il a faite afin d'être autorisé à pratiquer des fouilles dans le sanctuaire d'*Adonis* et d'*Astarté* à Afka.

— *Séance du 9 juin* : M. l'abbé *Duchesne* donne des détails sur ce que recouvrait le pavé noir dont il a été parlé au cours des *fouilles du Forum* : une enceinte carrée, avec deux bases rectangulaires ; dans un angle un tronc de cône et une stèle, sur laquelle une inscription très ancienne semble reproduire un règlement de culte ; au centre des figurines en bronze, des ossements d'animaux et de nombreux objets votifs. M. l'abbé Thédenat démontre par de nouveaux arguments que le pavé noir ne peut pas être le tombeau de Romulus.

La Commission des Antiquités nationales, sur le rapport de M. S. Reinach, décerne une première médaille à M. Girelet pour son étude sur *L'église et l'abbaye de Saint-Nicaise de Reims*, une troisième mention à M. Dieudonné, pour son travail sur *Hildebert de Lavardin*.

— *Séance du 30 juin* : M. *Hamy* entretient l'Académie de la reproduction photochromographique du manuscrit mexicain de Bologne, faite aux frais du duc de Loubat. Ce manuscrit, l'un des trois seuls connus qui soient antérieurs à la conquête, n'est pas terminé et représente donc bien la technique des artistes nahuatls au moment de la conquête. On y reconnaît deux mains distinctes, d'habileté fort inégale.

— *Séance du 7 juillet* : M. *Clermont-Ganneau* étudiant la confusion établie dans un document syriaque entre Orphée et le dieu Nébo, à Hiérapolis de Syrie, montre l'origine de cet étrange syncrétisme dans un rapprochement iconographique. Orphée aura été identifié avec Apollon Musagète, parce que tous deux étaient représentés tenant une lyre. Or Apollon était considéré comme l'équivalent grec du Nébo assyro-babylonien.

Ensuite M. *Clermont-Ganneau* étudie un passage énigmatique où il est parlé

de la Juive Kouthi, adorée par les Mésopotamiens et qui aurait sauvé un prince d'Édesse nommé Bakrou. Comme Kouthi signifie « écriture », M. C.-G. suppose que, lorsque le Judaïsme se fut implanté à Édesse, les Juifs placèrent à l'une des portes d'Édesse une sorte de phylactère, un parchemin sur lequel étaient écrits des passages essentiels de la Loi. C'était et c'est encore un usage répandu parmi les Juifs qui considèrent ces morceaux d'écriture sacrée comme des talismans tutélaires. La population superstitieuse aurait parlé de cette « Écriture » comme d'un être personnel. C'est ainsi que serait née la Kouthi adorée par les Mésopotamiens. M. *C.-G.* pense qu'il serait aussi possible de rattacher à ce fait la légende d'une Lettre de Jésus au roi Abgar qui servait de talisman aux princes d'Édesse. Ce serait la transformation chrétienne de la superstition juive.

On trouvera le texte complet de ces deux communications dans les livraisons 14 et 15 du tome III du *Recueil d'archéologie orientale*, qui viennent de paraître chez l'éditeur Leroux.

Publications. — 1° *F. Nau. Bardesane l'astrologue : Le livre des lois des pays.* — M. Leroux a publié récemment un travail nouveau de M. F. Nau, tendant à établir que celui que l'on appelle généralement le gnostique Bardesane, n'a pas été à proprement parler un gnostique, mais un philosophe adonné à l'astronomie ou plutôt à l'astrologie, qui était fort en honneur parmi les habitants d'Édesse. Quoi qu'il en soit de cette thèse, sujette à discussion, M. Nau aura rendu service en publiant en syriaque et en traduction française le seul ouvrage de Bardesane qui nous soit parvenu : *Le livre des lois des pays*. On peut se procurer pour 4 francs le texte syriaque et la traduction ; la traduction sans le texte se vend 2 francs.

2° M. *Rod. Reuss* a achevé la publication de son grand ouvrage sur l'*Alsace au* XVII*e siècle*. Le tome II et dernier a paru chez Bouillon (in-8 de XII et 638 pages) et forme le 120e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études. Cet ouvrage n'est pas directement du ressort de notre *Revue* ; il renferme néanmoins des parties qui sont du plus haut intérêt pour l'historien ecclésiastique, parce qu'elles lui apportent des documents abondants et d'une rigoureuse précision. C'est là, en effet, ce qui caractérise l'œuvre de M. Reuss ; il connaît de première main et d'une connaissance très sûre toutes les sources inédites et autres de l'histoire d'Alsace au XVIIe siècle et il les utilise d'un esprit très libre de préjugés politiques, nationaux ou confessionnels, tout en sachant voir de haut l'ensemble des faits colligés avec tant de soin. Nous devons signaler ici tout particulièrement les développements sur les superstitions populaires et sur la sorcellerie, à la fin du livre VI consacré à l'étude de la Société alsacienne, — les parties du livre VII, consacré à l'Activité intellectuelle en Alsace, qui concernent les établissements d'enseignement de caractère confessionnel, tels que l'Université luthérienne de Strasbourg et le Collège des Jésuites de Molsheim, — enfin et surtout le livre VIII qui a pour objet la Situation religieuse, où l'on peut constater, une fois de plus, malgré ou plutôt à cause de la rigou-

reuse impartialité de l'auteur, combien la politique confessionnelle de Louis XIV a été funeste à la France, en Alsace comme partout ailleurs.

3° M. Leroux (28, rue Bonaparte) commence la publication de la *Chronique du patriarche jacobite Michel le Grand* (1166-1199), éditée en syriaque avec traduction française par M. J.-B. Chabot. Cette édition, publiée sous le patronage de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, formera quatre volumes in-4.

4° M. Paul Meyer a publié dans le t. XXXVI des « Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques » et en tirage à part chez Klincksieck, une savante *Notice sur un Légendier français du* XIIIe *siècle classé selon l'ordre de l'année liturgique*. Ce légendier commence donc au 30 novembre (la Saint-André). Il contient jusqu'à 168 morceaux, dépassant ainsi considérablement tous les recueils de légendes françaises qui nous sont parvenus. M. Paul Meyer démontre que l'écrivain français a suivi un original latin et croit l'avoir découvert dans une compilation très peu connue du XIIIe siècle, intitulée : *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*.

ALLEMAGNE

Theologischer Jahresbericht. — La librairie Schwetschke a publié récemment le dernier fascicule de cet indispensable résumé de la littérature théologique pour l'année 1898. Il forme la fin de la partie historique et contient une revue des écrits consacrés à l'histoire des religions due à la plume autorisée de M. C. P. Tiele. Par suite d'une omission involontaire les travaux publiés dans la *Revue de l'Histoire des Religions* avaient été oubliés. Cette erreur a été très gracieusement réparée par l'adjonction d'un appendice qui est spécialement consacré à notre *Revue* et dont nous ne saurions que nous féliciter.

M. Tiele salue avec une bien juste satisfaction l'apparition de l'*Archiv für Religionswissenschaft* publiée sous la direction de M. Th. Achelis. La revue des articles qui y ont paru en 1898 rappelle la valeur très sérieuse des travaux que notre collègue allemand a insérés. Il semble que tous ceux qui prennent intérêt à nos études devraient suivre cette utile publication. Il serait vraiment quelque peu humiliant pour l'Allemagne qu'elle fût obligée de cesser de paraître à la fin de l'année courante, comme le bruit en a couru. Nous croyons savoir qu'il ne s'agit que d'un changement d'éditeur.

BELGIQUE

M. Lamertin, éditeur à Bruxelles, à qui l'on doit déjà la publication du bel ouvrage de M. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, fait paraître un *Catalogus astrologorum graecorum*, rédigé par MM. F.

Boll, F. Cumont, G. Kroll, A. Olivieri. Dans la pensée des auteurs ce travail est la préparation d'un *Corpus* des astrologues grecs, dont la constitution permettra une étude approfondie des pratiques astrologiques si répandues dans la société antique. Le premier fascicule, dû à M. Olivieri, contient la description des manuscrits astrologiques de Florence, plus quelques fragments inédits. Dans une courte préface, M. Cumont a tracé le plan de l'entreprise et fait ressortir l'importance de l'astrologie dans le monde antique.

PORTUGAL

M. *Leite de Vasconcellos* nous écrit pour protester contre l'appréciation, à son sens trop rigoureuse, que notre collaborateur, M. Dirr, a publiée dans la *Revue* sur son livre *Religiões da Lusitania*. Il nous prie de constater que d'autres critiques ont exprimé des opinions plus favorables à son œuvre, qu'il n'a jamais risqué une hypothèse sans l'appuyer sur des données sérieuses, qu'il a tenu à produire des faits nombreux et bien contrôlés au risque d'allonger son livre, plutôt que de s'en tenir à des généralités, de telle sorte que son œuvre pût être vraiment une mine de renseignements pour ceux qui, après lui, étudieront le même sujet.

Nous donnons volontiers acte à M. Leite de Vasconcellos de ses réclamations. Comme il s'agit ici d'une différence d'appréciation, c'est-à-dire d'opinion subjective, et qui ne porte pas sur des faits précis, nous nous bornons à les enregistrer. L'incident nous paraît clos de cette façon.

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

LES

DIVERSES SORTES DE MOINES EN ORIENT

AVANT LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (451)

Les multitudes de moines, disséminés sur toute la surface de l'empire oriental, étaient loin d'envisager de la même manière la vie religieuse et ses obligations. Tous cherchaient, il est vrai, à reproduire l'idéal de la perfection, qu'ils trouvaient exprimé dans l'Evangile et dans les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais le texte sacré, ses maximes, ses récits, étudiés avec la tournure d'esprit des chrétiens de cette époque, leur pouvaient fournir des types de la plus extrême variété. Chacun choisissait celui qui répondait le mieux aux aspirations de son cœur. Les uns étaient frappés par un exemple ou par une sentence auxquels d'autres ne donnaient aucune attention. Le même trait, le même précepte recevaient parfois des interprétations contradictoires. Les traditions ascétiques, qui persistaient en beaucoup de lieux, n'étaient pas moins confuses. Elles avaient subi, en effet, l'influence des hommes, du temps, des milieux, de mille circonstances difficiles à saisir.

Le nombre extraordinaire des vocations, qui surgissaient de toutes parts après le triomphe de l'Église, et l'enthousiasme religieux, qui s'empara des esprits, amenèrent forcément, dans ces conditions, une surabondance de vie merveilleuse. Le spectacle, que présentaient alors les solitudes monastiques, fait songer à quelqu'une de ces riches vallées de l'Orient, qui se couvrent d'une végétation luxuriante dès que les rayons

du soleil sont venus au printemps répandre à profusion la vie sur leur sol détrempé par l'inondation ou par les pluies de l'hiver. Tout pousse et grandit : les céréales qui font la richesse des cultivateurs, les plantes d'agrément, les herbes inutiles, et même les vénéneuses.

On vit des moines, qui imposaient à tous le respect, souvent même l'admiration, par la sainteté de leurs œuvres ; il y en eut aussi qui menaient une existence bien vulgaire ; d'autres scandalisaient les fidèles par l'indignité de leur conduite et l'immoralité de leur doctrine. Les religieux fervents, médiocres ou mauvais, abandonnés souvent à leur initiative personnelle, choisissaient le genre de vie, qui répondait le mieux à leurs goûts. L'influence des milieux, les divergences de caractère, d'origine, d'éducation introduisirent ainsi, par la force des choses, dans les pratiques extérieures du monachisme et dans l'exercice des vertus, qui tiennent de plus près à son essence, une variété qui ressemble singulièrement à de la confusion. La chose était d'autant plus facile que les moines et les monastères n'étaient point saisis par les liens d'une organisation puissante et que l'Église n'exerçait pas sur eux la même vigilance que de nos jours.

Les contemporains, au lieu de s'en étonner, y voyaient une preuve éclatante de la vitalité des institutions monastiques. « L'ennemi commun des hommes, écrit à cette occasion l'historien Théodoret, a dans sa malice imaginé beaucoup de moyens pour les précipiter vers leur ruine ; de même, les disciples de la piété ont trouvé des moyens nombreux et variés pour s'élever jusqu'au ciel. Les uns se réunissent par groupes ; les autres embrassent une vie retirée. Il en est qui habitent sous des tentes ou dans des huttes; d'autres préfèrent vivre dans des cavernes ou dans des grottes. Plusieurs ne veulent ni grotte ni caverne, ni tente, ni hutte ; ils vivent en plein air. Parmi eux, on en voit qui se tiennent constamment debout, tandis que les autres passent leurs journées tantôt debout, tantôt assis. Quelques-uns entourent d'une barrière le lieu qu'ils occupent ; d'autres ne prennent point

cette précaution, ils restent exposés à la vue de tout le monde[1]. »

Une classification ne serait pas inutile pour se reconnaître au milieu de cette confusion. Saint Jérôme, dans sa lettre à la vierge Eustochium, en avait déjà proposé une qui se rapportait plus particulièrement aux moines égyptiens. Il les ramenait à trois catégories principales. « Les premiers sont les « cénobites » que les gens du pays appellent dans leur langue *sauses* et que nous pouvons nommer *vivants en commun*. Les deuxièmes sont les « anachorètes », qui habitent seuls dans les déserts ; leur nom vient de ce qu'ils se sont retirés loin des hommes. Les troisièmes sont ceux que les Égyptiens appellent « Remoboth ». C'est une classe très mauvaise, qui est méprisée par tout le monde[2]. »

Cassien s'inspire de ce texte de saint Jérôme, quand il fait dire à l'abbé Piammon : « Il y a en Égypte trois sortes de moines ; la première et la deuxième sont bonnes. Les membres de la troisième se distinguent par la mollesse de leur conduite ; il faut tout faire pour les éviter. Les premiers sont les *cénobites* ; les deuxièmes, les *anachorètes* ; les troisièmes, les *sarabaïtes*[3]. »

Il signale plus loin une quatrième catégorie. Ceux qui la composent ne valent pas mieux que les *sarabaïtes* ; ce sont les *faux anachorètes*, qui cherchent dans la solitude un moyen commode de vivre tout à leur aise et de suivre les caprices de leur volonté propre[4].

Saint Benoît et saint Isidore ont adopté cette classification, le premier dans sa Règle[5] et le second dans le livre deuxième de ses Offices ecclésiastiques[6].

1) Théodoret, *Religiosa historia*, c. 27 (Pat. gr., LXXXII, 1483-1486).
2) S. Jérôme, *Epist.* 22, c. 34 (Pat. lat., XXII, 449).
3) Cassien, *Conlatio*, XVIII, c. 4, p. 509, éd. Vienne.
4) *Ibid.*, p. 516-517.
5) S. Benedicti *Regula*, c. 1. Il nomme les quatrièmes gyrovagues.
6) S. Isidori *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. 16 (Pat. lat., LXXXII, 794-801). Saint Isidore, qui avait en vue l'ensemble des moines orientaux et occi-

C'est celle que nous adopterons nous-même, en lui faisant toutefois plusieurs additions ; car elle est loin d'être complète.

I

Les *ascètes* méritent d'occuper le premier rang. Ils sont les vétérans du monachisme. Par eux, les Antoine, les Pakhôme, les Hilarion, les Basile, les propagateurs de la vie religieuse au IVe siècle, se rattachent à l'Église primitive de Jérusalem et aux apôtres, qui inaugurèrent la pratique de la perfection chrétienne. Durant trois siècles, sous la forme que comportaient les circonstances, ils ont maintenu la tradition monastique. Ils consacraient à Dieu leur corps par le vœu de virginité. Souvent ils s'abstenaient de viande et de vin. Quelques-uns distribuaient leurs biens soit aux pauvres, soit aux églises, et pratiquaient une stricte pauvreté. Plusieurs vivaient au sein de leur famille, d'autres avaient une habitation particulière. Dans ce dernier cas, ils étaient tantôt seuls, tantôt par petits groupes. Un habit particulier les distinguait du reste des chrétiens. Ils formaient une classe intermédiaire entre les simples fidèles et les membres du clergé. Il y eut des martyrs parmi eux. L'Église aimait à choisir ses ministres dans leurs rangs. Plusieurs ont été de grands évêques et des docteurs fameux. Origène fut le plus célèbre de ces *ascètes* ou *exercitants*[1].

dentaux, en compte six classes distinctes : les cénobites, les ermites, les anachorètes (nommés reclus par d'autres), les faux ermites dont parle Cassien, les circumcellions (le nom est emprunté à saint Augustin, ce sont les mêmes que les gyrovagues de saint Benoît) et enfin les sarabaïtes.

1) Fleury, *Les mœurs des chrétiens*, t. XXVI, p. 241-242, éd. 1727. *Kirchenlexicon*, t. I, 1469-72, 2e édition ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 405-406, 1re édition : Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, 101-105, 176-177. Les *ascètes* des trois premiers siècles de l'Église ont été depuis plusieurs années l'objet d'études intéressantes. Cf. Dom U. Berlière, *Les origines du monachisme et la critique moderne* (*Revue bénédictine*, janvier 1891) ; Jules Mayer, *Die christliche Ascese*. Fribourg, 1894, in-8, 48 p. ; Étienne

Ils ne disparurent pas complètement, lorsque dans la première moitié du IVᵉ siècle le monachisme proprement dit s'épanouit sur toute la surface du monde romain. On rencontra encore au sein des villes des hommes, voués au célibat, qui menaient une vie plus parfaite que le commun et portaient un habit particulier, sans habiter dans une communauté monastique. Ainsi vivait Athanase, l'homme pieux et juste, le vrai chrétien, l'ascète, quand l'Église d'Alexandrie le choisit pour son évêque (328)[1]. Il ne fut pas le seul. Un jeune païen de sa ville épiscopale, converti au christianisme, éprouvait un vif désir d'embrasser la vie religieuse. Le patriarche, confident de ses aspirations, le reçut, après son baptême, parmi les lecteurs, et il lui fit bâtir dans les dépendances de l'église une cellule où il put suivre en toute liberté les exercices de l'ascétisme. Cela dura pendant douze années. Alors la vanité et le relâchement des clercs lui inspira un profond dégoût. Il obtint d'Athanase la permission d'aller à Tabenne se mettre sous la conduite de saint Pakhôme[2]. Palladius nous fait connaître un autre ascète alexandrin. Il se nommait Eulogios. Il distribua aux pauvres tous ses biens, ne se réservant qu'une somme très modique pour subvenir à son entretien; car il lui était impossible de gagner sa vie par son travail de chaque jour. Le désert n'avait pour lui aucun attrait. Il lui répugnait de s'incorporer à un monastère de la ville. Comme d'autre part l'isolement absolu lui paraissait insupportable, il choisit pour compagnon un malheureux estropié, qui n'avait ni pieds ni mains. Durant quinze années, Eulogios prodigua, sans jamais se lasser, à ce pauvre infirme tous les soins que réclamait son état[3].

Schiwietz, *Les origines du monachisme ou l'ascétisme des trois premiers siècles chrétiens* (*Archiv für katholische Kirchenrecht*, LXXVIII (1898), 305-331).

1) Athanasii *Apologia contra Arianos*, 6 (Pat. gr., XXV, col. 259); Tillemont, t. VIII, 4.

2) Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IVᵉ siècle. Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés* (*Annales du Musée Guimet*, t. XVII, 141-147).

3) Palladius, *Historia lausiaca*, c. XXVI (Pat. gr., XXXIV, 1074).

Jérusalem eut aussi ses ascètes[1]. Ils n'étaient pas inconnus à Antioche. Saint Jean Chrysostome mena ce genre de vie, après son baptême, en attendant qu'il lui fût possible de se retirer dans la solitude des montagnes. Il eut pour imitateurs quelques-uns de ses amis, Maxime, Basile et Théodore[2]. Ce dernier, âgé de vingt ans, avait abandonné la recherche de la perfection pour s'adonner aux jouissances d'une vie mondaine. Son saint ami lui adressa une chaleureuse *Exhortation*[3], qui le remit sur le chemin du devoir (v. 369). Ses trois livres sur la *Providence* furent écrits pour un autre ascète du nom de Stagyrios[4]. Le premier livre de la *Componction* fut pour un certain Demetrios[5], qui avait embrassé la même profession. Ce fut le même genre de vie que mena saint Jean Chrysostome, lorsque son état de santé l'eut contraint de quitter le désert pour revenir dans sa ville natale.

II

Les *ermites*, ou habitants du désert (ἐρημῖται), appelés encore *anachorètes*, vénéraient comme leurs fondateurs et leurs maîtres Élie et saint Jean-Baptiste, qui, sous l'ancienne Loi, s'étaient séparés de la société des hommes pour vaquer uniquement à Dieu dans la paix et la solitude[6]. Saint Paul, le premier ermite connu, se retira dans le désert vers le milieu du IIIe siècle. On ne peut le considérer comme étant l'instituteur de ce genre de vie, puisqu'il n'eut aucun disciple[7]. Cet honneur revient à saint Antoine. Personne avant lui, au moins

1) *Silviæ peregrinatio*, p. 76 et 82.

2) S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, l. I, 1-6 (Pat. gr., XLVII, 86-87); Tillemont, XI, 7-11.

3) Id., *Exhortatio ad Theodorum lapsum* (*ibid.*, 309-316).

4) Pat. gr., XLVII, col. 423.

5) *Ibid.*, 393.

6) S. Grégoire de Nysse, *De Virginitate*, 6 (Pat. gr., XLVI, col. 350); S. Jérôme, *Epist.* 22, c. 35 (Pat. lat., XXII, col. 421).

7) S. Jérôme, *Vita S. Pauli primi eremitæ* (Pat. lat., XXIII, 17-28).

parmi les ascètes connus alors, ne s'était senti le courage de s'enfoncer dans les profondeurs du désert pour y pratiquer plus librement les saintes lois de l'ascèse religieuse. Ils ne s'éloignaient guère de leur village[1]. Quand il voulut affronter une solitude complète, il ne put déterminer un vieil ascète à l'accompagner. Celui-ci prétexta son grand âge et surtout le caractère insolite d'une pareille retraite[2]. La sainteté et les miracles d'Antoine finirent par lui attirer de nombreux disciples. L'un d'entre eux, saint Hilarion, implanta la vie érémitique dans la Palestine, où elle fit de rapides progrès. Pour suivre son développement à travers tout l'Orient, il faudrait faire l'histoire de la propagation du monachisme lui-même, ce qui ne saurait entrer dans notre plan.

Ces hommes, qui fuyaient au désert, ne se laissaient pas entraîner par la crainte des ennuis de la vie commune ou par un sentiment de pusillanimité. Le désir d'une perfection plus haute et d'une contemplation plus élevée les portait à quitter la société des hommes, pour appliquer, à la faveur du silence et du calme extérieur, toutes les forces de leur âme à l'étude des choses divines[3]. « Fais tout ce que tu peux, dit quelque part le solitaire Evagrios, pour t'assurer la paix de l'âme et la liberté du cœur. Fuis ton pays natal, fuis les villes. Recherche les endroits solitaires et tranquilles. Ne crains ni leur pauvreté ni les apparitions des démons[4]. » Aucun bruit, aucune rencontre, aucune parole inutile, rien n'est capable de jeter le trouble dans l'âme de l'ermite. Il peut se livrer tout entier à l'attente du Christ[5]. Le désert, avec son immensité, ouvre devant les yeux du contemplatif des horizons séduisants. Saint Jérôme, qui en a plus que personne savouré les charmes, excelle à les peindre : « O désert, émaillé des fleurs du

1) S. Athanase, *Vita S. Antonii*, 3 (Pat. gr., XXVI, 843).
2) *Ibid.*, 11, col. 859.
3) Cassien, *Conlatio*, XVIII, 6, p. 511.
4) *Evagrii rerum monachalium rationes*, 5-7 (Pat. gr., XV, 1255-59).
5) Rufin, *Historia monachorum* (Pat. lat., XXI, 390); Palladius, *Paradisus Patrum* (Pat. gr., LXV, 443).

Christ ! solitude, où se forment les pierres avec lesquelles on bâtit la cité du grand Roi ! O désert, où l'on jouit plus qu'ailleurs de la familiarité divine ! Que fais-tu dans le siècle, ô mon frère Héliodore, toi qui es plus grand que le monde? Combien de temps resteras-tu plongé sous l'ombre des maisons? Combien de temps seras-tu captif dans la prison des villes enfumées?... Crains-tu de meurtrir tes membres exténués par les jeûnes en les étendant sur la terre nue? Mais le Christ s'étend à tes côtés... L'immensité du désert t'épouvante-t-elle? mais que ton âme fasse une excursion dans le Paradis. Toutes les fois que tu t'y élèves en pensée, tu cesses d'habiter le désert[1]. »

Certaines âmes, que consumait le besoin de s'entretenir cœur à cœur avec Dieu, étaient absolument incapables de résister à cette fascination de la solitude. L'abbé Marc demandait un jour à l'abbé Arsène : « Pourquoi donc fuyez-vous ainsi notre société? — Dieu sait bien que je vous aime, répondit-il, mais il m'est impossible de vivre en même temps avec le Seigneur et avec les hommes[2]. »

Postumianus rencontra un jour dans la région du Sinaï un anachorète qui depuis cinquante années n'avait pas eu la moindre relation avec les hommes. Il prenait la fuite dès qu'il en apercevait un. « Pourquoi fuyez-vous vos semblables, lui demanda-t-il? — Celui qui reçoit les visites des hommes, ne peut recevoir celle des anges ». Telle fut sa réponse[3].

Chronios, qui s'était enfui dans le désert à quinze mille pas seulement de Phœnix, sa ville natale, demandait à Dieu par d'instantes prières la grâce de ne plus revenir en pays habité. De fait, il passa soixante années sans approcher de la demeure des hommes[4]. Macaire l'Égyptien fit la rencontre, dans une

1) S. Jérôme, *Epist.* 14, *ad Heliodorum*, 10 (Pat. lat., XXII, 353).
2) *Verba seniorum*, libellus XVII : Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. V (Pat. lat., LXVIII, col. 923).
3) *Sulpitii Severi dialogus*, 169-170, éd. Halm.
4) Palladius, *Historia lausiaca*, 89 (Pat. gr., XXXIV, 1198).

oasis, de deux solitaires qui vivaient là depuis quarante ans et n'avaient aucun rapport avec le reste des vivants[1].

Les solitaires du Sinaï, qui avaient échappé au glaive des Sarrasins, refusèrent de quitter leur retraite pour chercher un refuge auprès des villes ou dans des lieux habités. La peur de la mort ou de la captivité était moins puissante sur eux que la crainte de perdre l'intimité divine, qu'ils goûtaient dans le désert[2].

Les femmes n'échappaient pas à cette fascination de la solitude. Deux anciens parcouraient le désert qui avoisine Scété. Un son, qui ressemblait à une voix humaine, leur révéla tout d'un coup la présence de quelque être vivant. Ils cherchèrent d'où il pouvait venir et ils découvrirent bientôt l'entrée d'une caverne qui servait de refuge à une femme. Elle était là depuis trente-huit ans et n'avait jamais vu personne[3].

L'isolement dans lequel vivait saint Paul est assez connu pour qu'il n'y ait pas à en parler.

Mais ce ne sont là que des faits exceptionnels. Les ermites ne vivaient pas d'ordinaire dans une séquestration aussi absolue. Souvent ils avaient autour d'eux soit un disciple, soit un compagnon de solitude. Saint Jean Chrysostome passa les quatre années de sa vie érémitique auprès d'un ancien, qui était son maître[4].

Le solitaire que saint Porphyre rencontra dans l'île de Rhodes avait un disciple à ses côtés[5].

Saint Antoine admit quelque temps Paul le Simple à vivre dans sa cellule ; lorsqu'il crut sa formation suffisante, il lui en assigna une qui n'était pas trop éloignée[6].

1) *Verba seniorum*, libel. III, 4 ; Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. VI (Pat. lat., LXXIII, 1007).

2) S. Nil, *Narratio*, IV (Pat. gr., LXXXIX, 638).

3) *Verba seniorum* (*ibid.*, 1008).

4) Palladius, *Dialogus de vita S. Joannis Chrys.*, c. 5 (Pat. gr., XLVII, 18).

5) Marcos, *Vita S. Porphyrii*, 24-25 (Pat. gr., LXV, 1227-28).

6) Palladius, *Historia lausiaca*, c. 28 (Pat. gr., XXXIV, 1085).

Il serait facile de multiplier les exemples; car ils furent très nombreux, surtout en Égypte et en Thébaïde. Ces jeunes ermites, en échange des soins spirituels qu'ils recevaient, rendaient à leurs maîtres tous les services qu'ils pouvaient en attendre. Ils faisaient leur cuisine, allaient chercher de l'eau, et leur procuraient tout ce dont ils avaient besoin. Quand ils n'avaient pas de disciple, les anachorètes choisissaient parfois un compagnon qui habitait, soit dans la même cellule, soit dans le voisinage. Mais la cohabitation présentait de sérieux inconvénients; l'expérience était là pour le montrer. Deux hommes, toujours en face l'un de l'autre, au fond d'un désert, sans la moindre distraction, ont besoin, pour se supporter longtemps, d'être unis par les liens d'une affection vraiment surnaturelle. Comment avoir sans cela le courage de sacrifier constamment leurs volontés et leurs désirs? Impossible de conserver longtemps la paix sans cette disposition.

Un vieil anachorète désirait choisir pour compagnon un frère beaucoup plus jeune. Il s'en ouvrit un jour à lui. Ce frère était, malgré son âge, un homme d'expérience. Il ne voulut pas acquiescer immédiatement à cette proposition : « Je suis un pécheur, dit-il; tu ne pourras jamais vivre avec moi. — Mais si, répondait l'ancien, en renouvelant ses instances. » Celui-ci était un religieux très chaste; il ne pouvait comprendre qu'un moine eût des pensées impures. Son interlocuteur le savait. « Donnez-moi une semaine pour réfléchir, lui dit-il; et alors nous traiterons cette affaire. » Au bout de huit jours, l'ancien s'en alla chercher la réponse. Le jeune frère, pour se rendre compte de ses dispositions, lui confessa une faute, qu'il n'avait pas commise. « Abba, j'ai eu dans le cours de la semaine une violente tentation. Je suis allé au village voisin pour une affaire, et j'ai péché. » Au lieu de s'indigner, le vieillard lui demanda : « Veux-tu faire pénitence? — Je suis disposé à le faire. — Je prendrai pour ma part la moitié de ta faute. » Cette parole charitable dissipa les incertitudes du frère, qui s'empressa de lui dire : « Maintenant,

nous pouvons habiter sous le même toit ». Ce qu'ils firent tout le reste de leurs jours[1].

Deux frères, qui voulaient habiter ensemble, se promirent obéissance mutuelle. L'harmonie la plus étroite régna longtemps parmi eux. Mais il suffit un jour d'une bagatelle pour les jeter dans le trouble. Un oiseau vint se poser devant leur cellule. « C'est une colombe, dit l'un. — Non, c'est une corneille », répliqua l'autre. Chacun de soutenir son opinion avec une ardeur digne d'une meilleure cause. Les têtes s'échauffèrent dans cette discussion ridicule, si bien que les coups succédèrent aux paroles. La cohabitation était difficile après une scène pareille. Chacun se retira de son côté. Mais au bout de trois jours la colère fut calmée. Les deux ermites, tout confus de ce qui leur était arrivé, se demandèrent mutuellement pardon et promirent de ne plus recommencer. De fait, ils vécurent dans l'union la plus étroite jusqu'à la fin de leur vie[2].

Pour conserver la paix, même à deux, il fallait donc une grande vigilance continuelle sur soi et une inaltérable charité. L'abbé Isaïe, qui avait une grande expérience de la vie érémitique, conseillait en outre la discrétion et la délicatesse dans les procédés : « Si tu habites avec un frère, dit-il, sois avec lui comme un étranger ; ne lui commande rien ; ne te pose jamais en supérieur ; ne sois pas trop libre avec lui. Mais s'il vient à te donner un ordre, malgré tes répugnances, renonce à ta volonté propre ; ne le contriste point, de peur de bannir la paix qui règne parmi vous. Sache bien que l'obéissance fait la vraie grandeur[3]. »

A défaut de disciple ou de compagnon, plusieurs ermites avaient pour les servir des séculiers, qui venaient des villages les plus rapprochés leur apporter ce qui leur était nécessaire[4].

1) *Verba seniorum*, 154 ; Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. III (Pat. lat., LXXXIII, col. 791).

2) *Apophtegmata Patrum*, publiés par Cotelier (Pat. gr., LXV, 311).

3) Isaias, *Oratio*, III (Pat. gr., XL, 1110) ; *Regula*, 30 (Pat. lat., CIII, 430).

4) *Verba seniorum*, 99 ; Rosweyde, *Vitæ patrum*, l. III (Pat. lat., LXXII, col. 779) ; *ibid.*, 118 (col. 782 ; 144, col. 788, etc.). Naucratios, frère de saint Basile, qui embrassa la vie solitaire sur les montagnes boisées des bords de

Les maîtres de la vie monastique, toujours préoccupés des graves inconvénients que présentait la solitude absolue, conseillaient de ne point trop éloigner les cellules les unes des autres. Parfois elles étaient assez rapprochées d'un groupe de cénobites. De la sorte, les solitaires pouvaient se visiter assez souvent et même prendre part à des assemblées qui réunissaient de temps à autre, le dimanche et le samedi par exemple, tous les frères d'une région. L'abbé Amoun de Nitrie questionna saint Antoine sur l'intervalle qu'il convenait de laisser entre les cellules des anachorètes. Le saint patriarche lui recommanda de les disposer de telle manière que les religieux pussent s'y rendre après le repas du soir[1].

Dans son monastère de Nitrie le nombre des religieux qui voulaient embrasser la vie érémitique fut tel que l'on dut créer, pour la leur rendre plus facile, une organisation très pratique. Il y avait, à une distance de soixante-dix stades, une solitude profonde. Ils y fixèrent le lieu de leur retraite. Le monastère leur envoyait tout ce dont ils avaient besoin. Leurs cabanes étaient assez distantes les unes des autres pour qu'il leur fût impossible de se voir ou de s'entendre. Il y en eut bientôt six cents, occupées par autant de religieux; ce qui valut à ce désert le nom de désert des Cellules[2]. Les moines de Scété se ménagèrent une retraite semblable sur la montagne de Pherme.

Postumianus, l'ami de Sulpice Sévère, visita dans la Haute-Thébaïde un monastère, qui était le centre autour duquel rayonnait un certain nombre de cellules d'ermites. L'abbé les allait voir de temps à autre et il leur fournissait les choses nécessaires à la vie[3].

l'Iris, avait en sa compagnie son ancien serviteur, Chrysaphios. Saint Grégoire de Nysse, *De vita S. Macrinæ* (Pat. gr., XLVI, 966-67).

1) *Apophtegmata Patrum* (Pat. gr., LXV, 86-87).

2) Sozomène, *Historia eccles.*, VI, 31 (Pat. gr., LXVII, 1387); Rufin, *Hist. mon.*, 22 (Pat. lat., XXI, 444-445); Palladius, *Hist. laus.*, 7 (Pat. gr., XXXIV, 1022; 97, col. 1295).

3) *Sulpitii Severi dial.* 1, p. 162-263. Schnoudi avait des anachorètes autour de son monastère. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, 212-213.

Les nombreux anachorètes de la Palestine n'étaient pas complètement livrés à eux-mêmes, au temps de saint Hilarion, leur père et leur maître. Ceux du Sinaï, séparés les uns des autres par une distance qui parfois dépassait vingt stades, se visitaient quand ils le jugeaient opportun[1]. Sans cela, la charité aurait fini par disparaître de leurs âmes. Une solitude trop prolongée rend l'homme sauvage, en lui faisant oublier les notions les plus élémentaires de la civilité. C'est saint Nil qui fait cette remarque[2].

Malgré les sages précautions dont on l'entourait, la vie érémitique restait en règle générale exposée à de graves inconvénients. Aussi ne convenait-elle qu'aux hommes fortement trempés. Une foule d'esprits légers se laissaient néanmoins séduire par les charmes de la solitude. Les misanthropes et les caractères difficiles croyaient par ce moyen trouver la paix, en échappant aux ennuis du commerce avec leurs semblables. Illusion dangereuse, que l'expérience venait dissiper un jour ou l'autre. Il ne suffisait pas, en effet, de fuir la société pour devenir un véritable anachorète. « Un homme peut rester un siècle dans une cellule, disait à cette occasion l'abbé Ammonas, et ignorer complètement dans quel esprit il faut s'y tenir[3]. » Non, ce n'était pas en se cachant que l'ermite échappait au danger d'offenser Dieu, car la tentation est dans son cœur, plus que dans les lieux où il habite; elle le suit partout où il dirige ses pas[4]. Laissons saint Jérôme raconter lui-même les assauts que livraient à son cœur les passions au fond du désert de Chalcis : « Combien de fois dans cette solitude, brûlée par les feux du soleil, qui fournit aux moines un asile affreux, ne me voyais-je pas au milieu des plaisirs que Rome offre à ses habitants... Moi, qui par crainte de l'enfer m'étais enfermé dans cette prison, sans autre com-

1) S. Nil, *Narratio*, III (Pat. gr., LXXIX, 613, 619-622); *Nar.*, IV (col. 627); *Nar.* 651-664).

2) *Ibid. Nar.*, III (col. 622).

3) *Apophtegmata Patrum* (Pat. gr., LXV, 346).

4) Cassien, *Conlatio*, XVIII, 16, p. 526 et s.

pagnie que celle des scorpions et des fauves, j'assistais souvent en esprit aux danses lascives. Mon visage était décoloré par le jeûne, et dans mon corps glacé je sentais bouillonner des désirs impurs; les feux de la luxure brûlaient une chair à moitié morte. Alors, privé de tout secours, je me jetais aux pieds de Jésus, je les arrosais de mes larmes, que j'essuyais avec mes cheveux; j'essayais de dominer les révoltes de ma chair, en la privant de nourriture pendant une semaine entière... Je me souviens de mes cris, des nuits passées sans sommeil, des coups dont je frappais ma poitrine jusqu'à ce que mon cœur eût retrouvé la paix[1]. »

On racontait l'aventure d'un pauvre moine, qui s'était figuré pouvoir vaincre aisément les violences de son caractère dans une solitude où il n'aurait personne avec qui se disputer. Il occupait depuis quelque temps une grotte dans le désert, quand un jour sa cruche pleine d'eau tomba par hasard et répandit à terre l'eau qu'elle contenait. Il la remplit de nouveau; mais ce fut pour la voir tomber. Elle se renversa encore, lorsqu'il l'eut remplie pour la troisième fois. C'en fut assez pour le mettre hors de lui. Dans sa colère, il saisit sa cruche et la brisa. Le calme revint bientôt et après quelques instants de réflexion sur ce qui lui était arrivé, il se dit à lui-même : « Me voilà seul ici, et pourtant je me suis laissé vaincre par la colère. Je retournerai donc à mon monastère; car partout il faut lutter; partout on a besoin de la vertu de patience et du secours divin[2]. »

Aussi Cassien, saint Nil et la grande majorité des Pères conseillaient-ils de n'embrasser la vie érémitique qu'après avoir diminué l'empire de ses passions par de fréquentes victoires remportées sur soi-même[3]. Ce qui faisait dire à un an-

1) S. Jérôme, *Epist.* 22 (Pat. lat., XXII, 398-399).
2) *Verba seniorum*, 40; Rosweyde, l. III (Pat. lat., LXXIII, 778).
3) Cassien, *Conlat.* XIX, p. 544-552; *Instit.*, l. VIII, p. 162; l. IX, p. 169; S. Nil, l. III, *epist.* 72 (Pat. gr., LXXIX, 422); id., *Tractatus ad Eulogium*, 32 (*ibid.*, 1135).

cien : « Qui veut habiter dans le désert, sans avoir à en pâtir, doit être un docteur et ne plus avoir besoin de maître[1]. »

Il était donc prudent de se former à la pratique de la vertu sous la conduite d'un supérieur et au milieu d'autres religieux avant d'affronter les combats de la solitude[2]. Cassien recommande fort cette manière de procéder[3]. Les choses se passaient ainsi à Diolcos, à Nitrie, à Scété[4]. Le célèbre Jean de Lycopolis[5] et une multitude d'autres en Égypte, en Syrie, dans tout l'Orient agirent de cette façon.

Mais le séjour matériel dans un monastère n'était pas une préparation suffisante. Il fallait des aptitudes spéciales et une vertu éprouvée. Sinon, l'attrait du désert devenait pour les cénobites eux-mêmes un piège dangereux. Beaucoup s'y laissaient prendre. Saint Éphrem signala plus d'une fois ces illusions aux religieux qui le lisaient ou qui l'écoutaient. Elles sont, à ses yeux, une tentation du diable qui cherche à détourner un jeune frère de sa vocation[6]. Les anciens n'échappent pas toujours à cette séduction[7]. Jeunes et vieux sont attirés par les louanges que l'on décerne aux saints anachorètes beaucoup plus que par les travaux qui les leur ont mérités[8]. Le diacre d'Édesse insiste trop sur ce sujet pour ne pas avoir été le témoin attristé du mal que ce désir indiscret de la solitude cause aux moines. Il se rappelle évidemment un de ces exemples, quand il trace le portrait suivant : Un religieux s'est placé sous la direction d'un père spirituel. L'ennemi du salut s'approche pour lui dire : Va-t'en d'ici, et habite tout seul; tu jouiras d'une tranquillité plus grande. Si le frère prête l'oreille à ce discours, le démon encouragé vient lui tenir ce

1) *Verba seniorum*, lib. X, 90 : Rosweyde, l. V (*ibid.*, 928).
2) S. Nil, *Tractatus ad Eulogium* (*ibid.*).
3) Cassien, *Conlat.* XVIII, p. 509; *Præfatio*, p. 4.
4) Id., *Instit.*, l. V, n. 36, p. 108; *Conlat.*, III, p. 68.
5) Palladius, *Hist. laus.*, 43 (Pat. gr., XXIV, 1109).
6) S. Ephrem, *De humilitate*, oper. grec., t. I, 315-317 ; *Paræn.*, XXIII, t. II, 102-103.
7) Id., *Paræn.*, XXIV (*ibid.*, t. II, 107).
8) Id., *Parænes*, XXXVIII (*ib.*, 136).

propos : Enfonce-toi plus avant dans le désert. S'il acquiesce à cette proposition, le Tentateur revient au bout de quelque temps lui suggérer des pensées qui plongent son cœur dans la tristesse. Il fait passer sous les yeux de ce pauvre ermite la longueur du temps, la pénurie de toutes choses, les besoins de la vieillesse et l'ennui de la solitude. Le cœur s'amollit insensiblement et finit par perdre courage. C'est alors que le diable de l'impureté fait son apparition. Le moine l'écoute. A une chute lamentable succède la désolation, puis le désespoir et enfin l'abandon de toute vie religieuse [1].

La Mésopotamie n'avait pas le monopole de ces scandales. Il faut entendre saint Jérôme parler de ces pauvres religieux que l'abus de la vie érémitique avait précipités dans le découragement et dans le désordre [2]. On racontait en Égypte l'histoire d'un moine fervent qu'un zèle indiscret avait poussé vers la solitude malgré la volonté de son supérieur. Il fut, au bout de six ans, victime d'une illusion. Il rentra dans le monde, pour y traîner une existence honteuse et misérable [3]. La fin de Ptolemæos fut plus triste encore. Après quinze années passées sans la moindre relation avec les hommes, il prit une allure étrange. On le vit quitter le désert, parcourir l'Égypte et donner aux fidèles le spectacle de ses excès lamentables [4].

Il s'est rencontré plusieurs ermites qui sont revenus volontiers au monastère, après avoir goûté longtemps les charmes de la solitude. Le cas n'était point rare en Syrie. Saint Éphrem leur conseillait de ne pas se prévaloir des années passées au désert, mais de garder humblement leur place, comme s'ils embrassaient la vie religieuse pour la première fois. A cette condition seulement, ils pouvaient avoir la paix [5]. Cassien rencontra, près de Diolcos, dans le monastère de l'abbé Paul, le

1) S. Ephrem, *Paræn.*, XLII (*ibid.*, p. 154 et s.).

2) Jérôme, *Epist.* 125 *ad Rusticum* (Pat. lat., t. XXII, 1081-82).

3) *Verba seniorum*, libel. VII, 21 ; Rosweyde, id., l. V (Pat. lat., LXXIII, 897-900).

4) Palladius, *Hist. laus.*, 33 (Pat. gr., t. XXXIV, col. 1094).

5) S. Ephrem, *De humilitate*, c. 27 (op. grec., t. III, p. 307).

moine Jean qui avait abandonné le désert pour se soumettre en parfaite humilité aux exigences de la vie commune[1].

III

Il est temps de parler de cette vie commune, telle que la menaient les *cénobites*. On donnait ce nom de *cénobites* aux moines qui vivaient en commun sous l'autorité d'un supérieur[2]. « Ils ont la même table, dit saint Jean Chrysostome, les mêmes aliments, les mêmes habits, la même manière de vivre. Parmi eux, il n'y a ni grand ni petit... Tout y est dans un ordre parfait. Si quelqu'un est inférieur aux autres, ceux qui le dominent ne prêtent aucune attention à son infériorité. De la sorte, les petits se trouvent agrandis. Pourquoi s'étonnerait-on de cette communauté de vie, de table, de vêtement, puisqu'ils n'ont tous qu'un cœur et qu'une âme ? Rien n'est plus favorable au développement de l'humilité. Chacun s'efforce d'honorer le prochain, sans exiger de lui le moindre honneur[3]. »

La charité seule était capable d'unir ainsi des hommes entre lesquels le caractère, l'origine, l'âge établissaient des divergences profondes. C'est elle qui faisait la force de ces assemblées ou *congrégations*[4]. On pouvait les comparer à une phalange contre laquelle les efforts du démon étaient toujours impuissants[5].

Les moines orientaux se demandèrent souvent si la vie

1) Cassien, *Conlat.*, XIX, 534-536. L'abbé Jean expose à Cassien les motifs qui l'ont déterminé à agir de la sorte. On trouve des faits analogues dans les monastères de saint Pakhôme (*Vie arabe de S. Pakhôme*, publiée par Amélineau (*A. D. M. G.*, t. XVII, p. 427).

2) Cassien, *Conlat.*, XVIII, p. 509-511.

3) S. Jean Chrysost., *In Mathæum hom.* 72 (Pat. gr., LVIII, 671-672).

4) Cassien, *Conlat. secunda præfatio*, p. 503. Ce terme de *congregatio* souvent employé par Cassien dans ce sens revient plusieurs fois sous la plume du Législateur des moines d'Occident.

5) *Constitutiones monasticæ*, faussement attribuées à saint Basile, c. 18 (Pat. gr., XXXI, 1382-87).

cénobitique devait être préférée à la vie érémitique. Les avis étaient partagés, cela va sans dire. La tradition cappadocienne s'est, en règle générale, montrée peu favorable à la dernière. Saint Basile, son représentant le plus autorisé, se prononce très nettement pour la supériorité du cénobitisme. D'abord ce genre de vie lui semble plus conforme aux dispositions de la Providence, qui impose à l'homme l'obligation de se servir de son prochain et de le servir à son tour; il permet aux moines d'exercer la charité, tandis que, dans le désert où chacun doit se suffire à lui-même, cette vertu est difficile à pratiquer; il leur procure, avec les avantages de la correction fraternelle et des bons exemples, l'occasion d'être humbles, obéissants et miséricordieux[1].

Saint Éphrem trouve des avantages de part et d'autre et conclut que chacun doit dans la pratique se contenter de ce qu'il a[2]. Néanmoins il déclare les cénobites plus heureux[3]. Saint Jérôme, qui a maintes fois célébré la vie érémitique, se prononce nettement en faveur du cénobitisme dans sa lettre à Rusticus[4]. D'après Evagrios, qui avait expérimenté, comme saint Jérôme et saint Ephrem, ces deux genres de vie, les luttes que le cénobite doit soutenir sont beaucoup moins périlleuses que celles de l'anachorète. Car celui-ci a les démons pour ennemis, tandis que celui-là est aux prises avec les négligences de ses frères[5]. L'école de Tabernne préférait la vie en commun[6]. Cassien, qui se fait l'écho de la tradition égyp-

1) S. Basile, *Regulæ fusius tractatæ inter.*, 7 (Pat. gr., XXXI, col. 927-934); *Regulæ brevius tractatæ inter.*, 14 (*ibid.*, 1134); cf. S. Grégoire de Nazianze, *Poem.* V (Pat. gr., XXXVIII, 641-645); *Constitutiones monasticæ*, c. 18 (Pat. gr., XXXI, 1382-1377); S. Grégoire de Nysse, *De Virginitate*, 24 (Pat. gr., XLVI, 410-411).

2) S. Ephrem, *Consilium de vita spirituali* (opera grec., t. I, 260).

3) Id., *De humilitate*, 38 (*ibid.*, p. 311).

4) S. Jérôme, *Epist.* 125, n. 9 (Pat. lat., XXII, 1077).

5) Evagrios, *Capita practica*, c. 5 (Pat. gr., XL, 1223).

6) *Vie copte de saint Pakhôme* (*A. D. M. G.*, *ibid.*, p. 186-192). Cf. Grützmacker, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, p. 49; Ladeuze, *ouvr. cit.*, p. 188.

tienne, dit sagement que ces deux genres de vie sont dignes de louange. Chacun peut et doit embrasser celui qui convient à son âme. Il y a des deux côtés de très sérieux avantages. Le renoncement parfait à la volonté propre et le complet abandon à la divine Providence sans le moindre souci du lendemain sont la note caractéristique de la perfection des cénobites ; les anachorètes trouvent dans leur isolement le moyen d'acquérir une grande liberté de cœur et une étroite union avec la Divinité[1].

En somme, la vie commune offrait aux moines des avantages pratiques incontestables. Elle les dressait aux vertus d'obéissance et de renoncement dont l'exercice faisait la base de son organisation. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans les *Verba seniorum*. Un ancien fut ravi en extase. Il aperçut devant le Seigneur des hommes, distribués sur quatre rangs. Le premier était occupé par les infirmes, qui savaient rendre grâce à Dieu au sein de l'épreuve ; le deuxième était réservé à tous ceux qui exercent l'hospitalité chrétienne ; on voyait au suivant les ermites qui se sont retirés dans la solitude, où ils vivent éloignés de tout commerce avec leurs semblables ; les frères, qui par amour de Dieu embrassent une vie d'obéissance et sont en toutes choses soumis à leurs supérieurs, se trouvaient au quatrième rang, qui est le plus élevé. Ces derniers portaient un collier d'or ; et ils jouissaient d'une gloire supérieure à celle de tous les autres. L'ancien demanda la raison de cette supériorité. Il lui fut répondu : « Les hommes qui sont aux trois premiers rangs trouvent toujours quelque consolation, en faisant leur volonté propre même dans les bonnes œuvres ; l'homme obéissant, au contraire, renonce à sa volonté propre, pour vivre dans une complète dépendance de la volonté de son père spirituel. Voilà pourquoi il surpasse tous les autres[2]. »

Cassien, qui partageait l'opinion de ses contemporains sur

1) Cassien, *Conlat.*, XIX, p. 542-543 ; XXIV, p. 682.

2) *Verba seniorum*, 144; Rosweyde, *ibid.*, libel. 3 (Pat. lat., LXXIII, 787-788).

le caractère monastique des premières communautés chrétiennes de Jérusalem et sur le christianisme des thérapeutes de Philon, croyait que les cénobites, leurs continuateurs, avaient précédé les anachorètes. Mais cette opinion est dénuée de fondement. Ce sont, au contraire, les ermites qui vinrent les premiers. Saint Pakhôme, qui depuis longtemps déjà avait embrassé la vie solitaire, fonda la première réunion de cénobites à Tabernne vers 325. Si saint Antoine est vénéré comme le patriarche de la vie érémitique, saint Pakhôme est le véritable patriarche des cénobites[1]. La cellule d'Amoun devint peu après le berceau du célèbre monastère de Nitrie; Scété se forma autour de celle de l'abbé Macaire. Dans la Thébaïde, Apollon, après quarante années passées dans le désert, choisit une caverne plus rapprochée du pays habité. Ses miracles et ses vertus, en fixant sur lui l'attention des hommes, lui attirèrent de nombreux disciples, qui formèrent sous sa direction une communauté fervente[2]. En Palestine, Gélase[3], Euthyme et Théotiste[4]; en Mésopotamie, Publios de Zeugma[5], Julien Sabbas[6] et combien d'autres anachorètes devinrent, eux aussi, chefs de cénobites. Ce fut la même chose un peu partout. Quelques-uns de ces solitaires, lancés par la Providence au sein de la vie commune, regrettaient vivement le calme de la solitude. A certaines heures, Julien Sabbas, n'y tenant plus, abandonnait ses moines pour aller bien avant dans le désert, loin du regard des hommes, goûter les douceurs de la contemplation. Ses absences duraient jusqu'à sept ou dix jours[7]. Ce désir de la retraite était pour

1) Cf. Ladeuze, *ouvr. cité*, p. 165 et s.

2) Rufin, *Hist. monach.*, 7 (Pat. lat., XXI, 44); Sozomène, *Hist. eccles.*, VI, 29 (Pat. gr., LXVII, 1374).

3) *Apophtegmata Patrum* (Pat. gr., LXV, 150-154).

4) Cyrille, *Vita S. Euthymii*, 3 (*Acta S. S. Jan.*, t. II, p. 663).

5) Théodoret, *Religiosa historia*, V (Pat. gr. LXXXII, 1351).

6) *Ibid.*, II (Pat. gr. LXXXII, 1309).

7) *Ibid.*, II (Pat. gr. LXXXII, 1310-1314).

Gélase une tentation violente. Il lui fallait toute son énergie pour la dominer[1].

A peine eut-il fait son apparition que le cénobitisme se montra plein de force. Il inspirait aux âmes une entière confiance. L'avenir était à lui. Les hommes qu'il forma rendirent à l'Église et à la société des services éminents. Il n'a cessé de se développer à travers les siècles et les pays, se prêtant avec une facilité remarquable aux divers besoins des temps et des lieux, pendant que la vie érémitique, même en Orient, a perdu peu à peu de son prestige et de sa fécondité, en attendant sa disparition presque complète.

IV

La ferveur des moines orientaux créa durant cette période des genres de vie assez extraordinaires. La *réclusion* est celui qui compta peut-être le plus de partisans. L'Égypte païenne avait connu, un siècle et demi avant notre ère, des ascètes, qui menaient dans le Serapeum de Memphis une existence assez semblable à celle de nos reclus[2]. Quelques critiques ont vainement tenté, après Weingarten, de rattacher à cette institution l'origine de ces derniers[3].

Les moines reclus furent assez nombreux dans la vallée du Nil. Jean de Lycopolis fut l'un des plus célèbres[4]. Citons encore Théonas, pour lequel les habitants d'Oxyrrhynque professaient une grande vénération[5] et Nilamnon, que les fidèles de Géras, dans la région de Péluse, élurent pour évêque[6]. Ils

1) *Apophtegmata Patrum* (Pat. gr., LXV, col. 154).

2) Brunet de Presle, *Le Serapeum de Memphis* (*Mémoires présentés par des savants étrangers à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, série 1, t. II, p. 567).

3) Weingarten, *Der Ursprung des Mönchthum*, p. 32 et s.; cf. Grützmacher, *ouvr. cité*, 39 et s.; Zöckler, *Askese und Mönchthum*, 2e éd., t. I; Mayer, *Die christliche Askese*, p. 31 et s.; Ladeuze, *ouvr. cité*, 160-161.

4) Palladius, *Hist. laus.*, 43 (Pat. gr., XXXIV, 1109-1110).

5) Id., 50, (*ibid.*, 1134); Rufin, *Hist. monach.*, 6 (Pat. lat., XXI, 409-410).

6) Sozomène, *Hist. eccles.*, VIII, 19 (Pat. gr., LXVII, 1566).

abondaient surtout en Syrie et en Mésopotamie, où Eusèbe paraît avoir inauguré ce genre de vie auprès de Carrhes[1]. On les trouve en Palestine[2], en Cappadoce[3], à Nicée[4], dans le voisinage de Constantinople[5]. Quelques femmes ne craignirent pas de s'imposer la contrainte de la réclusion. On en voit à Alexandrie[6], à Jérusalem[7], en Syrie[8].

Les uns se renfermaient dans une cellule ordinaire, parfois même assez spacieuse. Celle de Jean de Lycopolis se composait de trois pièces[9]. D'autres se contentaient d'un appartement au fond de l'habitation d'un ermite. Un moine, honoré du diaconat, s'ouvrit à un ancien du désir qu'il avait de mener l'existence des reclus. Apercevant une chambrette dérobée dans l'intérieur de sa cellule : « Enferme-moi dans cet appartement, comme dans un tombeau, et ne le dis à personne[10]. » Saint Antoine se retira dans un sépulcre abandonné. Pierre le Galate[11], Sisinnios[12] et plusieurs autres se contentèrent aussi d'un tombeau. Il y en eut qui s'enfermèrent dans des cavernes[13]. Siméon Stylite se cacha au fond d'une citerne desséchée[14]. Quelques-uns, pour rendre leur existence plus pénible encore, choisissaient des cellules étroites et basses qui ne leur permettaient ni de se tenir debout ni de s'étendre à terre tout du long[15]. Ce fut le cas de

1) Sozomène, VI, 33 (Pat. gr., LXVII, 1394); Théodoret, *ouvr. cit.*, passim.
2) Evagrios Scolast., *Hist. eccles.*, l. I, 21 (Pat. gr., LXXXVI, 2479).
3) Grég. Naz., *Poema ad Hellenium*, v., 61-62 (Pat. gr., XXXVII, 1455).
4) S. Jean Chrys., *Epist.* 221 (Pat. gr., LII, 733).
5) *Verba seniorum*; Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. III (Pat. lat., LXXIII, 749).
6) Palladius, *Hist. laus.*, c. 5 (Pat. gr., XXXIV, 1015-16).
7) Id., 34 (*ibid.*, 1095).
8) Théodoret, *Religiosa historia*, 29, 30 (*ibid.*, LXXXII, 1490-1494).
9) Palladius, *ouvr. cit.*, 43 (Pat. gr., XXXIV, 1109-1110.)
10) *Verba seniorum*, lib. V, 23 (Pat. lat., LXXII, 880).
11) Théodoret, *Religiosa historia*, 9 (Pat. gr., LXXXII, 1379).
12) Palladius, *Hist. laus.*, 109 (Pat. gr., XXXIV, 1214).
13) Evagrios, *Hist. eccles.*, l. I, 21 (Pat. gr., LXXXVI, 2479).
14) Théodoret, *ouvr. cit.*, 26 (*ibid.*, 1470).
15) Evagrios, *ouvr. cit.*, l. I, 21 (Pat. gr., LXXXVI, 2479).

Maris, dans le diocèse de Cyr[1], d'Eusèbe, auprès de Télédan[2], et de Marcien dans le désert de Chalcis. La haute taille de ce dernier lui rendait ce séjour encore plus incommode[3].

Les reclus cherchaient par dessus tout à éviter les relations avec les hommes. Pour cela, ils établissaient entre eux et le monde une barrière matérielle difficile à franchir. Si quelques-uns se bornaient à tenir fermée la porte de leur cellule, la plupart la remplaçaient par un mur. Ils ne conservaient alors qu'une fenêtre, par laquelle ils recevaient leurs aliments et pouvaient s'entretenir avec les visiteurs. Encore y en eut-il qui réduisirent cette ouverture aux plus petites proportions. Acepsimas, par exemple, se contentait d'un trou dans sa muraille; il avait eu soin de lui donner la forme d'une ligne brisée, afin de n'être vu par personne. Salamanes, reclus dans un village sur les rives de l'Euphrate, poussa encore plus loin l'amour de la retraite. Il recevait ses provisions de l'extérieur une fois l'an par un trou qu'il pratiquait sous les fondations de la muraille. Son évêque, voulant lui conférer l'ordination sacerdotale, dut pour pénétrer jusqu'à lui démolir le mur[4]. C'est dans le but d'échapper complètement aux regards des hommes que Siméon Stylite descendit au fond de sa citerne. Le tombeau dans lequel Pierre le Galate s'enferma avait la forme d'une tour, sans la moindre ouverture. Pour communiquer avec lui, il fallait monter sur le toit à l'aide d'une échelle[5].

Quelques reclus admettaient un compagnon dans leur cellule. Pierre le Galate, dont nous venons de parler, habitait avec un possédé, nommé Daniel, qu'il avait guéri par ses

1) Théodoret, *ouvr. cit.*, 20 (Pat. gr., LXXXII, 1431).
2) Id., 4 (*ibid.*, 1342).
3) Id., 3 (*ibid.*, 1328).
4) Id., 19 (*ibid.*, 1527-1430).
5) Id., 9 (*ibid.*, 1379).

prières[1]. Eusèbe de Télédan et son frère Agapit partageaient la réclusion de Marcien[2].

Les uns se renfermaient pour toujours; d'autres, pour un temps plus ou moins long. Jean de Lycopolis, qui avait quarante ans lorsqu'il entra dans sa cellule, ne la quitta plus jusqu'à sa mort. Les Syriens Salamanes, Marcien, Maris, Romanos, Eusèbe, Limmæos, attendirent également leur dernière heure au fond de leur retraite. Acepsimas resta soixante années sans la moindre interruption dans la même demeure. Le reclus Aphraates, après avoir occupé quelque temps une cellule auprès d'Édesse, la quitta pour venir à Antioche[3]. Siméon Stylite, Sisinnios, la pénitente Thaïs ne restèrent enfermés que l'espace de trois ans. Il fallut les instances importunes d'Ammien pour déterminer Eusèbe de Télédan à renoncer à sa réclusion perpétuelle, lorsqu'on vint le prier d'accepter le gouvernement d'un monastère[4].

On ne considérait pas toujours certaines sorties comme incompatibles avec la réclusion. Ainsi Pierre le Galate sortit une fois pour aller faire un miracle en faveur de la mère de Théodoret[5]. Acepsimas, dont la clôture était si rigoureuse, sortait cependant une fois la semaine pour renouveler sa provision d'eau. Il ne le faisait que la nuit, et encore avait-il grand soin de se cacher dans la crainte d'être aperçu. Un pasteur, qui veillait non loin de sa cellule, le voyant se glisser vers la fontaine, le prit pour un loup. Il saisit aussitôt sa fronde et se disposa à lui lancer une pierre. Mais sa main fut retenue par une force invisible. Il reconnut son erreur, quand il aperçut le solitaire qui regagnait son gîte. Au point du jour, il vint lui confesser sa faute et lui demander humblement pardon. Un curieux, voulant se rendre compte de la vie qu'il menait au fond de sa cellule, monta sur un platane

1) Théodoret, *ibid.*
2) Id., 3 (*ibid.*, 1326); 4 (1342).
3) Id., 5 (*ibid.*, 1367).
4) Id., 4 (*ibid.*, 1342).
5) Id., 19 (*ibid.*, 1387).

d'où ses regards pouvaient considérer le pieux reclus. Mais Dieu le punit de sa témérité ; la moitié de son corps fut privé de mouvement. Reconnaissant sa faute, il supplia le saint d'intervenir pour lui auprès du Seigneur. Acepsimas commença par faire couper l'arbre, qui lui avait fourni le moyen de satisfaire sa curiosité. Aussitôt après le coupable retrouva l'usage de ses membres[1].

Le soin que prenaient les reclus d'échapper aux regards des profanes ne parvenait pas à éloigner de leur cellule l'affluence des visiteurs que leur vie extraordinaire et le renom de leurs vertus attiraient parfois en très grand nombre.

Romanos, qui resta longtemps dans le voisinage d'Antioche, entretenait volontiers ceux qui venaient à lui. Il exerçait de la sorte un fructueux apostolat[2]. Eusèbe d'Asicha était fort gêné par la foule qui venait solliciter ses prières et ses conseils. Pour l'éviter il quitta sa cellule, et se retira dans un monastère, où il put avec le consentement de l'abbé continuer sa réclusion[3]. Marcien, pour conserver la paix durant toute une partie de l'année, ne permettait l'accès de sa retraite qu'après la fête de Pâques[4].

Les femmes n'étaient jamais admises à jouir de ce privilège. Il refusa de faire une exception à cette règle, même pour sa sœur[5]. Jean de Lycopolis ne se montrait pas moins sévère[6].

Certains visiteurs ont pu franchir le seuil de quelques cellules de reclus. Marcien, quand il recevait la visite du solitaire Avitos, lui ouvrait sa porte et le retenait trois jours auprès de lui[7]. Eusèbe recevait de temps en temps un petit

1) Théodoret, *ouvr. cit.*, 15 (*ibid.*, 1415). Théodoret parle des visites que le reclus Palladius faisait à Siméon l'Ancien (*ibid.*, 7, col. 1366).
2) Id., 11 (*ibid.*, 1394).
3) Id., 18 (*ibid.*, 1426-27).
4) Id., 3 (*ibid.*, 1331).
5) *Ibid.*, 1334-35.
6) Rufin, *Hist. monach.*, 1 (Pat. lat., XXI, 392-394).
7) Théodoret, *ouvr. cit.*, 3 (*ibid.*, 1334).

nombre d'amis[1]. Un moine, qu'un frère poursuivait d'une haine implacable, avait mis tout en œuvre pour la calmer. N'ayant pu réussir, il s'enferma dans une cellule de reclus. Quelque temps après, les anciens de la région entreprirent de les réconcilier et ils amenèrent au reclus son ennemi. Avant d'arriver, ils le laissèrent en route et vinrent frapper à la porte du solitaire pour lui signaler sa présence. Le frère ouvrit sa fenêtre et engagea conversation avec eux. Mais, lorsqu'il sut que son ennemi était dans le voisinage, il s'arma d'une hache, fit sauter la porte et courut se jeter dans ses bras. Il les conduisit tous à son habitation où ils passèrent trois jours ensemble[2].

Théodoret, évêque de Cyr, trouvait dans sa dignité et dans sa vive admiration pour ces serviteurs de Dieu une raison de se faire ouvrir leurs portes. Il fut le seul qui pût pénétrer auprès de Limmæos. Quand on apprenait dans la région l'époque des visites, qu'il lui faisait, les curieux affluaient de toutes parts[3]. Il vint un jour voir le reclus Maris, qui lui inspirait une tendre affection. Le moine déboucha sa porte et reçut dans ses bras l'auguste visiteur. Il éprouvait depuis longtemps le désir d'assister au Saint Sacrifice. L'évêque s'empressa de lui donner satisfaction. Il se fit apporter les vases sacrés d'une église voisine. Les mains de ses diacres lui tinrent lieu d'autel. Il célébra les saints mystères et donna la communion au pieux reclus. Dans sa joie, Maris disait que jamais bonheur pareil n'avait rempli sa cellule : il lui semblait voir le ciel avec les yeux de son corps[4].

Quelques-uns de ces grands serviteurs de Dieu, non contents des austérités d'une réclusion perpétuelle, se condamnaient à un silence rigoureux. On leur a donné le nom

1) Théodoret, *ouvr. cit.*, 18 (*ibid.*, 1426-27).
2) *Verba seniorum*, 94 ; Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. III (Pat. lat., LXXIII, 777).
3) Théodoret, *ouvr. cit.*, 22 (*ibid.*, 1454).
4) Id., 20 (*ibid.*, 1430-31).

d'*hesychastes*. Tels furent Acepsimas et Salamanes, dont il a été question déjà. Ce dernier avait fixé son gîte sur les bords de l'Euphrate, en face de Capersana, son village natal. Lorsque ses vertus lui eurent acquis une certaine célébrité, ses compatriotes voulurent le ramener chez eux. Ils l'enlevèrent une nuit et le placèrent dans une cellule semblable à la sienne. Mais les habitants du village auprès duquel ils avait passé plusieurs années prétendirent avoir des droits sur lui : ils l'enlevèrent à leur tour. Tout cela se fit, sans que Salamanes prononçât une seule parole[1].

Les reclus donnaient la plus grande partie de leur temps à l'oraison. Ils étaient contemplatifs avant tout. On peut juger de l'emploi de leurs journées d'après l'exposé qu'Alexandra, recluse d'Alexandrie, fit de son existence à Mélanie l'Ancienne. « Depuis le matin jusqu'à la neuvième heure, je prie. Après quoi je file du lin : je repasse la vie des saints Pères, des patriarches, des apôtres et des martyrs. Lorsque le soir est arrivé, je glorifie le Seigneur mon Dieu, je prends un peu de pain, et je consacre à l'oraison plusieurs heures de la nuit[2]. »

Le désir d'une union plus étroite avec Dieu fut en général le motif qui détermina les reclus à embrasser une existence aussi pénible. On en trouve néanmoins qui virent dans la réclusion un moyen d'expier leurs fautes ou de réparer les négligences de leur vie antérieure. De ce nombre fut la célèbre pénitente Thaïs[3]. Un moine, dont le nom est inconnu, commit une faute grave. Il s'en ouvrit à un ancien, qui lui imposa pour pénitence une sévère réclusion jusqu'à ce que le Seigneur eut manifesté par un miracle sa réhabilitation[4]. Saint Jean Chrysostome raconte à son ami Théodore l'aventure de ce vieil ermite des environs d'Antioche qui était tombé, lui aussi, dans une faute grave. Saisi de repentir, il supplia

1) Théodoret, *ouvr. cit.*, 19 (*ibid.*, 1427-30).
2) Palladius, *Hist. laus.*, 5 (Pat. gr., XXXIV, 1015-1016).
3) Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. I (Pat. lat., LXXIII, 661-662).
4) *Verba seniorum*, lib. V, 26; Rosweyde, l. V (*ibid.*, 880).

son compagnon de l'enfermer au fond d'une cellule et de lui porter de temps à autre les aliments dont il ne pourrait se passer. Ses austérités, ses prières et ses larmes lui rendirent promptement l'innocence qu'il avait perdue. Les campagnes étaient alors désolées par la sécheresse. Les habitants demandaient à Dieu par de ferventes prières la cessation du fléau. L'un d'entre eux fut mystérieusement averti d'aller solliciter les suffrages du solitaire. Il vint le trouver avec ses amis. Mais le moine, confident de sa solitude, leur dit qu'il était mort. Il était convenu qu'il ferait cette réponse à tous ceux qui se présenteraient pour lui parler. Ces braves gens, de retour chez eux, continuèrent leurs oraisons. Ils reçurent le même avertissement et revinrent à l'habitation du reclus. Son compagnon, voyant là une manifestation de la volonté divine, leur indiqua le lieu de sa retraite. Ils démolirent la muraille qui en fermait l'entrée, se jetèrent à ses genoux, lui exposèrent ce qui se passait et le conjurèrent d'écarter de leur pays par son oraison la famine qui le menaçait. Le reclus se rendit à leur désir et sa prière fut entendue[1]. Ailleurs un ermite, qui négligeait depuis quelque temps les devoirs de son état, comprit à quels dangers sa paresse l'exposait. Il se renferma dans une cellule où il passa le reste de ses jours, réparant les années perdues par les larmes et la pénitence[2]. Philoromos de Galatie usa d'un moyen semblable pour vaincre les tentations impures qui l'obsédaient[3]. Elpidios, diacre de l'église de Césarée, en Palestine, obéit à un mobile différent. Une accusation calomnieuse pesait sur lui et causait un grand scandale. Au lieu de se défendre, il prit le parti d'attendre de Dieu seul sa justification. Il s'enferma dans une cellule de reclus. Dieu exauça sa prière et bénit sa confiance, car les circonstances lui donnèrent pleinement raison[4].

1) S. Jean Chrys., *Exhortatio ad Theodorum lapsum*, 1 (Pat. gr., XLVII, 304-305).

2) *Verba seniorum*, ibid.; Rosweyde, l. III (*ibid.*, col. 808).

3) Palladius, *Historia laus.*, 113 (Pat. gr. XXXIV, 1215).

4) Id., 141 (*Ibid.*, 1239-46).

Comme la vie érémitique, la réclusion n'était pas sans graves inconvénients. Il fallait, pour l'embrasser et surtout pour en tirer profit, une énergie peu commune et une âme bien détachée de la terre. Aussi y avait-il à se défier des hommes qui s'y engageaient prématurément et sans préparation suffisante. Un jeune frère, dont le nom est resté inconnu, eut la témérité de s'enfermer dans une cellule aussitôt après avoir revêtu l'habit monastique. Les anciens du voisinage le prirent en compassion et l'obligèrent à en sortir. « Si tu vois un jeune homme, disait-il à cette occasion, monter au ciel par sa propre volonté, saisis-lui le pied et jette-le par terre[1]. »

L'expérience montrait, en effet, qu'il ne suffisait pas de passer toute sa vie entre quatre murailles pour échapper aux faiblesses de la nature humaine. Nous en trouvons un exemple dans la correspondance de saint Nil. Il eut à réprimander sévèrement un reclus qui poussait la violence jusqu'à se mettre sur le seuil de sa cellule pour frapper les frères qui venaient lui rendre visite[2].

V

Plusieurs des reclus, mentionnés plus haut, trouvaient qu'une cabane, si modeste fût-elle, était un luxe bien superflu pour un serviteur de Dieu. Ils fixaient pour toujours leur demeure dans une étroite enceinte, qu'ils entouraient de murs. Hiver comme été, ils n'avaient d'autre toit que la voûte des cieux. On les nomme parfois *subdivales*, ce qui signifie *vivants à la belle étoile*[3]. Marana et Cyra, nobles femmes de Berhée dont Théodoret a écrit la vie, vécurent exposées de la sorte à toutes les intempéries[4]. Eusèbe d'Asicha se laissait brûler

1) *Verba seniorum*, lib. X, 110-111 ; Rosweyde, l. V (Pat. lat., LXXIII, 932).

2) S. Nil, l. II, *Epist.* 96 (Pat. gr., LXXIX, 243).

3) Cf. Zockler, *Askese und Mönchtum*, 251-242.

4) Théodoret, *Hist. relig.*, 29 (Pat. gr., 1490-91).

par les ardeurs du soleil en été et glacer par les froids de l'hiver entre ses quatre murailles de pierre sèche[1]. Il avait placé le lieu de sa retraite au sommet d'une montagne, comme pour s'exposer à des variations de température plus grandes encore. Les Syriens avaient une véritable prédilection pour les hauteurs. Citons Maro[2], Limmæos, Moyses, Antiochos, Antoninos, Jean. Un ami, dans le but de procurer à ce dernier un peu d'ombrage, planta un noisetier près du lieu où il se tenait. L'arbuste grandit. Le soulagement, que son ombre procurait au serviteur de Dieu, lui parut incompatible avec l'existence qu'il avait embrassée. Il le fit couper.

Jacques, disciple de saint Maro, et contemporain de Théodoret, avait d'abord passé plusieurs années reclus dans une cellule. Pour s'imposer des mortifications nouvelles, il s'en alla sur le sommet d'une haute montagne. Une tente, une simple hutte et même quatre murailles sans toiture lui semblèrent un abri fort inutile. Il resta donc exposé à toutes les intempéries, sans cesse sous les yeux de la foule qui se pressait autour de sa personne. On devine toute la gêne qu'il devait en ressentir. Cela lui fut particulièrement pénible durant une maladie. Théodoret, qui fut le témoin de ses souffrances, dut recourir à la ruse pour lui faire accepter un adoucissement momentané[4]. Le solitaire Gaddanas vécut de la même façon sur les rives de Jourdain[3].

Ces nouvelles rigueurs ne parvenaient pas toujours à satisfaire le besoin que ces hommes avaient de se tourmenter par des procédés insolites. Un moine de la Thébaïde, qui se nommait Jean, non content de vivre en plein air sous un rocher, se condamna à rester toujours debout. Jamais on ne le vit de nuit ni de jour s'asseoir ni se coucher. Il ne s'étendait point pour prendre le peu de sommeil qu'il donnait à son

1) Théodoret, *ouvr. cit.*, 18 (*ibid.*, 1426).
2) Id., 16 (*ibid.*, 1418).
3) Id., 22, 23 (*ibid.*, 1454-55).
4) Id., 21 (*ibid.*, 1434).
5) Palladius, *Hist. laus.*, 118 (Pat. gr., XXXIV, 1214).

corps. Une pareille existence l'épuisa bientôt. Au bout de trois ans, ses pieds affaiblis refusèrent de le porter. Cette infirmité l'aurait contraint de renoncer à ce genre de vie, si Dieu ne lui eût rendu la santé[1]. Saint Grégoire de Nazianze, dans son poème à Hellenios, parle d'un solitaire qui se tenait par tous les temps debout et immobile au sommet d'une montagne[2]. Il y eut en Syrie quelques-uns de ces moines *stationnaires*. Abraames, par sa station prolongée, épuisa tellement ses forces, qu'il en fut réduit à ne pouvoir faire aucun mouvement[3]. Baradatos trouvant la station insuffisante, se tenait les bras constamment élevés vers le ciel. Il ne s'imposa pas tout d'un coup ce nouveau genre de pénitence. Il débuta par a réclusion dans une cellule. Il en sortit pour se faire au sommet d'un rocher voisin avec des planches mal jointes une sorte de coffre trop petit pour lui permettre de se tenir droit. Il s'y enferma durant plusieurs années dans la posture la plus incommode. L'évêque d'Antioche, Théodotes, lui ordonna de mettre un terme à cette mortification extraordinaire. Ce fut alors qu'il résolut de vivre debout et les bras levés au ciel[4].

Siméon débuta par la vie cénobitique. Après trois années de réclusion dans une pauvre hutte, il vécut en plein air, debout la plus grande partie du temps, au sommet de la montagne de Telanisse[5]. La rigueur de sa pénitence, la puissance de sa prière, le nombre et l'éclat de ses miracles, rendirent son nom célèbre dans le pays.

Des provinces voisines, les visiteurs ne tardèrent pas à affluer autour de lui. Il y en eut de tout l'Orient. Les chrétiens d'Espagne, de Gaule, de Bretagne et d'Italie, qui visitaient

1) Rufin, *Historia monachorum*, 15 (Pat. lat., XXI, 433).

2) S. Grég. Naz., *Poem. ad Hellenium*, v. 70-85 (Pat. gr., XXXVII, 1453). Il en signale un autre qui se tenait depuis plusieurs années debout et immobile comme une statue dans une église, sans s'accorder le moindre sommeil.

3) Théodoret, *ibid.*, 17 (Pat. gr., LXXXII, 1419).

4) *Ibid.*, 27 (Pat. gr., LXXXII, 1486).

5) Aujourd'hui Tell-Neschin.

les Saints Lieux, se détournaient de leur route pour s'édifier au spectacle de ses vertus et se recommander à ses prières. Tous voulaient l'approcher. Ils croyaient s'enrichir d'une précieuse bénédiction s'ils parvenaient seulement à toucher la peau qui lui servait d'habit. Siméon, pour se soustraire à ces indiscrétions, imagina de s'élever au sommet d'une colonne (423). S'il ne pouvait de la sorte échapper aux regards des curieux, personne du moins ne mettrait la main sur lui. Sa première colonne eut une hauteur de six coudées. Il s'y tint debout le jour et la nuit, sans se donner le moindre soulagement. Cette élévation corporelle au-dessus des choses de la terre ne fit qu'exciter ses désirs. Il voulut monter plus haut encore. Cette colonne finit par lui paraître insuffisante. Il en prit une de douze coudées, puis une autre de vingt-quatre. Il en occupait une de trente-six, lorsque Théodoret écrivait sa vie (440)[1].

Siméon, à qui sa colonne a valu le nom de *Stylite*, fut le premier, au dire de Théodoret, qui mena ce genre de vie. On a parlé depuis de certains ascètes païens qui auraient vécu sur des colonnes assez extraordinaires que l'on a découvertes dans les ruines du temple d'Hiérapolis. Mais rien ne prouve que ce fait, s'il a jamais existé, ait exercé la moindre influence sur sa détermination. Les solitaires de la contrée, très surpris de cette innovation, craignirent qu'elle ne lui fût suggérée par le mauvais esprit. Ils lui ordonnèrent d'y renoncer. Siméon se mettait en mesure de leur obéir, lorsque, pleinement rassurés par son humble soumission, ils lui permirent de continuer[2]. Son exemple a suscité un grand nombre d'imitateurs, qui se sont succédé en Orient jusque vers le moyen âge[3].

1) Théodoret, *id.*, 24 (*ibid.*, 1463-53); Antonius, *Vita S. Symeonis* (*Acta Sanctorum*, Jan., t. I, 269-74). Cf. Tillemont, XV, 347-391; Delahaye, *Les Stylites* (*Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 sept. 1894*, 5e section, *Sciences historiques*, 141-232).

2) Evagrius, *Hist. eccl.*, l. I, 13 (Pat. gr., LXXXVI, 2454-60).

3) Saint Nil, mort en 430, sept ans après que Siméon fut monté sur sa pre-

VI

La Syrie et la Mésopotamie, berceau des Stylites, patrie d'un grand nombre de reclus, de *subdivales* et de moines *stationnaires*, virent pendant la période qui nous occupe plusieurs innovations monastiques. La plus importante est celle d'Alexandre († 430), fondateur des « acémètes ». Cénobite d'abord, puis anachorète, et enfin prédicateur de l'Évangile au milieu des païens, Alexandre groupa des convertis et des moines pour former une communauté religieuse. On la vit tantôt fixée sur un point, tantôt errante à travers l'Orient sous la conduite de son chef. Elle se transporta à Constantinople. Les uns l'accueillirent avec enthousiasme, les autres virent de fort mauvais œil cette institution, qu'ils confondaient avec la secte des Massaliens. On trouve un écho de ces sentiments sous la plume de saint Nil : « Cette application continuelle aux choses divines imaginée par Adelphios de Mésopotamie et par Alexandre, qui souilla de ses enseignements la ville de Constantinople, ouvre la porte à une paresse coupable. Ils feignent de donner tout leur temps à la prière, et ils ne fournissent pas à des jeunes gens et à de nouveaux convertis, qui en ont un pressant besoin, le moyen de dompter leurs passions par le travail [1]. »

Chassé de Constantinople, mal reçu à Antioche, Alexandre continua toujours avec son monastère le même genre de vie. La règle, qu'il lui avait donnée, reçut sa forme défi-

mière colonne, écrivit à un stylite du nom de Nicandros (l. II, ep. 114-115. Pat. gr., LXXIX, 250). Tillemont révoque en doute cette lettre pour ce seul motif : Si elle était authentique, il y aurait eu un stylite avant Siméon. Mais n'a-t-elle pas été écrite entre 423 et 430? De plus, le seul témoignage de Théodoret suffit-il pour nier l'existence des stylites avant 423? Cet historien, évidemment bien renseigné sur ce qui se passait en Syrie, connaissait-il toutes les diverses manifestations de la vie monastique en Orient? Il aurait bien pu exister dans quelque solitude de l'Égypte ou de la presqu'île du Sinaï un moine vivant sur une colonne, connu de saint Nil et ignoré par Théodoret.

1) S. Nil, *De voluntaria paupertate* (Pat. gr., LXXIX, 998).

nitive, sous son successeur l'abbé Jean, dans le monastère de Gomon, en Bithynie[1]. Ce fut alors que ces moines reçurent le nom d'*acémètes*, qui signifie *hommes vivant sans dormir*. Le chant ininterrompu de l'office divin était le point fondamental de leur observance. Pour cela ils étaient distribués en groupes qui se succédaient le jour et la nuit dans l'oratoire pour l'accomplissement de cette tâche.

L'œuvre d'Alexandre fut très prospère sous son deuxième successeur, l'abbé Marcel, qui vivait en communion étroite avec les plus saints personnages de l'empire. Les moines devinrent nombreux, de nouveaux monastères furent établis, particulièrement à Constantinople[2].

Les moines, surnommés *pasteurs*, sont originaires de Mésopotamie. Ils eurent pour modèle, sinon pour fondateur, saint Jacques, plus tard évêque de Nisibe, qui passait sa vie sur le sommet des montagnes. Pendant l'été et l'automne, les arbres des forêts lui fournissaient un abri. Une caverne lui servait de refuge durant l'hiver. Les herbes que la terre produit spontanément étaient sa seule nourriture[3]. Après lui, Batthæos, Eusèbe, Abdaleos, Zénon, Héliodore et plusieurs autres continuèrent cette même vie errante, allant d'une montagne à l'autre, occupés uniquement à chanter les louanges du Créateur ; ils s'arrêtaient au lieu où la nuit les venait surprendre. Sans se préoccuper de cuisine, ils coupaient avec leur faucille les herbes sauvages qui leur servaient d'aliment[4].

Saint Éphrem célèbre avec enthousiasme la sainteté de ces hommes extraordinaires. « Si un bandit vient à les apercevoir, dit-il, il se prosterne aussitôt pour adorer la croix qui est leur parure. Les fauves, qui les rencontrent, reculent comme

1) Cf. Tillemont, XII, 490-499.

2) Tillemont, XVI, 51-58. Le monastère le plus célèbre de l'institut des acémètes fut celui de *Stoudion*.

3) Théodoret, *Religiosa historia*, 1 (Pat. gr., LXXXII, 1294).

4) Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, 33 (Pat. gr., LXVII, 1394).

devant un spectacle surhumain. Leur vue jette le diable dans l'épouvante ; il fuit, en hurlant. Que de fois il les a poursuivis de ses attaques, sans pouvoir jamais leur nuire. La faim ne les tourmente pas ; car ils sont rassasiés du Christ, pain de la vie céleste. La soif ne les consume pas de ses ardeurs ; car ils possèdent dans leur bouche et sur leur langue le Christ, source d'eau vive. Les montagnes et les collines leur servent de clôture ; ils les chérissent au point de ne plus vouloir les quitter. Ils n'ont d'autre table que la terre et les rochers qu'ils foulent aux pieds. Les herbes sauvages suffisent à leur repas du matin et du soir. L'eau des rivières leur procure un breuvage délicieux ; leur vin coule des rochers. Ils n'ont d'autre église que leur bouche dans laquelle leur langue célèbre la louange divine. Durant les douze heures de la journée, leur prière est ininterrompue. Leurs oraisons sont le remède à nos infirmités. Ils sont nos intercesseurs infatigables.

« Lorsqu'ils sont fatigués, par leurs courses à travers les montagnes, ils croient se ménager une grande jouissance, s'ils s'étendent sur la terre nue. Aussitôt après leur réveil, ils se lèvent et leur voix retentit comme une trompette pour chanter et célébrer Jésus-Christ. Les anges les accompagnent sans cesse pour les garder et les protéger. Ils passent la nuit au lieu d'où ils voient le soleil se coucher... L'endroit où ils terminent leurs jeûnes avec leur existence est celui de leur sépulture[1]. »

Les Mésopotamiens ne furent pas seuls à mener cette vie errante et mortifiée. Postumianus affirme qu'il y avait en Thébaïde des anachorètes qui vivaient sans résidence fixe, dans la crainte que les hommes ne vinssent les visiter. Ils prenaient gîte en plein air au lieu même où la nuit venait à les surprendre. Deux moines de Nitrie en rencontrèrent un dans le désert de Memphis. Il vivait de la sorte depuis une douzaine d'années[2].

1) Ephrem, *Sermo III in Patres defunctos* (oper. grec., t. I, 175-180, *passim*).
2) *Sulpitii Severi dial.*, I, p. 167.

Cette existence extraordinaire séduisait quelques esprits avides de tout ce qui sort de la voie commune. Plusieurs abandonnaient leurs cellules pour s'enfoncer dans le désert et mener la vie des moines « pasteurs ». Ils n'avaient pas les forces suffisantes pour supporter un régime aussi pénible. Quelques-uns moururent de faim, de soif ou de froid ; d'autres furent contraints de revenir à leur monastère chercher du soulagement aux douloureuses infirmités qu'ils avaient contractées dans la solitude[1].

Il y eut en Orient un genre de vie monastique beaucoup plus extraordinaire encore. Il fit son apparition durant la période qui nous occupe. Ses adeptes, mus par un sentiment d'humilité profonde, contrefaisaient la folie[2]. L'abbé Or semble inviter l'un de ses disciples à pousser jusque-là le mépris du monde. « Éloigne-toi par la fuite de la société des hommes, disait-il ; moque-toi du monde et de ceux qui suivent ses maximes, en te montrant fou sur plusieurs points[3]. »

Il y eut à Tabenne une moniale, que tout le monde prenait pour une folle. Elle donnait à tous les plus beaux exemples d'humilité et de charité. Ses compagnes ne lui ménageaient guère les mauvais traitements. Jamais cependant elle ne laissa échapper une parole d'impatience. Aussi arriva-t-elle à une éminente sainteté[4].

Ce n'est là qu'un fait isolé. Mais dans le siècle suivant on vit en Palestine plusieurs moines qui contrefaisaient la folie. C'était en règle générale des hommes avancés en âge et d'une vertu consommée. Ils donnaient à l'oraison un temps considérable. Ils aimaient à soigner les infirmes et les pèlerins. L'austérité de leur vie leur conciliait l'estime géné-

1) S. Éphrem, *Epist. II ad Joannem* (op. gr., t. II, 187-188). Cf. Tillemont, VIII, 292-294.

2) Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 251-252 ; Kovalewsky, *La folie pour le Christ*, Moscou, 1895.

3) *Apophtegmata Patrum* (Pat. gr., LXV, 439).

4) Palladius, *Historia lausiaca*, 41-42 (Pat. gr., XXXIV, 1104).

rale. L'historien Evagrios, qui les tenait en grande vénération, remarque qu'ils n'étaient pas nombreux[1].

VII

Les genres de vie monastique, que nous venons d'exposer, étaient généralement embrassés par des hommes, animés du désir sincère d'être agréables à Dieu, qui ont fait l'édification des chrétiens : beaucoup parmi eux ont pratiqué des vertus héroïques. Mais la fécondité religieuse de l'Orient ne put s'arrêter là. On vit, en effet, surgir dans ces régions d'autres espèces de moines qui menaient une existence beaucoup moins honorable. Les uns se bornaient à déshonorer par leur vie scandaleuse l'habit dont ils étaient revêtus ; d'autres allaient plus loin : leur vêtement et leurs pratiques religieuses couvraient comme d'un voile des erreurs grossières, contre lesquelles l'Église se vit obligée de sévir.

Les *gyrovagues*, ou moines vagabonds, étaient pour la plupart des ermites, dégoûtés par les austérités de la solitude et de la vertu. Souvent ils avaient commencé par vivre dans un monastère. Cénobites sans énergie, ils s'étaient imaginé que le secret du désert rendrait plus facile le travail de leur sanctification. Ils n'avaient pas tardé à sentir peser lourdement sur leurs âmes le silence et l'isolement de la solitude. La paresse et l'ennui leur rendaient insupportable le séjour prolongé dans une cellule. Peu à peu ils se rapprochaient des pays habités. Ils changeaient fréquemment de demeure. Leur temps se passait en visites inutiles. L'amour des voyages finissait par s'emparer d'eux, à tel point qu'ils ne pouvaient plus rester en place. Saint Isidore de Péluse les comparait au lièvre qui n'a pas de gîte déterminé et qui s'en va où le porte le caprice du moment[2]. Du désert ils passaient à la

1) Evagrios, *Hist. eccles.*, l. I, 21 (Pat. gr., LXXXVI, 2478-83).
2) S. Isidore Pel., l. I, *Epist.* 41 (Pat. gr., LXXVIII, 207) ; cf. S. Nil, l. II, *Epist.* 56 (Pat. gr., LXXIX, 223) ; cf. Cassien, *Conlat.*, XVIII, 8, p. 516-517.

ville, continuant toujours leur vie errante. Ils donnaient à leur vagabondage les prétextes les plus spécieux. Tout en eux pouvait tromper les fidèles. Leur tenue extérieure et leur langage semblaient déclarer une humilité profonde et une grande mortification.

L'abbé Sarapion reçut la visite de l'un de ces coureurs. Il l'invita, comme c'était l'usage, à commencer la récitation des prières. Ses instances furent vaines. Le gyrovague protestait toujours de son indignité. Impossible de lui faire accepter le siège que les solitaires réservaient pour leurs hôtes, jamais il ne voulut consentir à se laisser laver les pieds. Sarapion reconnut à ces exagérations ridicules l'esprit qui animait son visiteur. Il lui conseilla charitablement avec toute la douceur possible de mettre un terme à cette vie errante. Jeune et robuste, comme il l'était, le séjour de la cellule, et l'assiduité au travail lui seraient certainement beaucoup plus avantageux. Cette leçon si juste et si discrète suffit pour faire s'évanouir tous ces beaux dehors d'humilité[1].

Le désir d'augmenter leurs connaissances sur la vie spirituelle était le prétexte que les gyrovagues mettaient d'ordinaire en avant pour justifier leurs courses incessantes. Mais personne ne se faisait illusion. Cassien les traite de paresseux, qui se préoccupent avant tout de leur nourriture[2]. « C'est une table mieux servie que tu cherches, écrivait saint Isidore de Péluse au moine vagabond Philippe, plutôt qu'un enseignement plus fort et plus élevé[3]. » Ils ne reculaient devant aucune platitude pour satisfaire leur gourmandise. On les voyait assiéger les portes des riches comme de vulgaires parasites[4]. Le relâchement qui pénétra dans un trop grand nombre de solitudes monastiques avant le milieu du ve siècle

1) Cassien, *Conlat.*, XVIII, 517-519.
2) Cassien, *Institut.*, l. X, p. 177.
3) S. Isidore, l. I, *Epist.* 41 (Pat. gr., LXXVIII, 207); cf. l. 1, *Epist.* 173, col. 295; *Epist.* 314, col. 363.
4) S. Nil, *De monastica exercitatione*, c. 8 (Pat. gr., LXXIX, col. 727).

favorisa beaucoup le développement de ce vagabondage, malgré les efforts de plusieurs saints moines. Saint Nil, en particulier, ne manqua jamais une occasion de réagir contre cet abus [1]. Ces faux moines, qui inondaient les villes petites et grandes, mendiant un bon repas, déshonoraient, aux yeux d'un grand nombre, la profession monastique si respectée jusque-là [2].

Depuis longtemps déjà, les vrais religieux manifestaient bien haut la répulsion que leur inspiraient tous ces hypocrites. L'abbé Isaïe leur interdisait toute relation avec les frères, pour les mettre à l'abri de leur influence contagieuse [3]. Les *Constitutions monastiques* recommandent expressément de les fuir. Ces misérables, disent-elles, cherchent à perdre les autres. Il faut même les traiter ignominieusement, dans l'espoir que, ne trouvant nulle part ce qu'ils cherchent, ils finiront par revenir à une vie meilleure [4]. On ne reculait pas toujours devant cette manière d'agir au ve siècle. Mais ces malheureux étaient inguérissables. On les injuriait, on les chassait honteusement des villes. Peine perdue. Rien n'y faisait [5].

Chose curieuse! on trouve parmi ces gyrovagues un homme digne d'une grande vénération, un vrai saint; c'est le moine Serapion, dont Palladius raconte la vie extraordinaire. Il ne voulut se fixer dans aucune région. A l'exemple des apôtres, qui parcoururent le monde, il se mit à voyager, en pratiquant une pauvreté rigoureuse. On le vit à Athènes, à Rome, à Alexandrie, édifiant ceux qui conversaient avec lui par l'éclat de ses vertus et par son détachement des biens de la terre [6].

1) S. Nil, l. I, *Epist.* 292, col. 190; *Epist.* 295, c. 190-191; l. II, *Epist.* 56, col. 223; *Epist.* 62, c. 227; 71, 72, 231; 116, 251; 136, 258; l. III, *Epist.* 152, 454. Cf. S. Isidore, l. III, *Ep.* 173 (Pat. gr., LXXVIII, col. 295); *Epist.* 314, 363; *Ep.* 41, 207.

2) Id., l. III, *Epist.* 119 (*ibid.*, col. 438).

3) *Isaiæ oratio III* (Pat. gr., XL, 1110).

4) *Constitutiones monasticæ*, c. 8 (Pat. gr., XXI, 1367-70).

5) S. Nil, *De monastica exercitatione*, c. 9 (*ibid.*, col. 730).

6) Palladius, *Historia lausiaca*, c. 83 (Pat. gr., XXXIV, 1182-90).

Les *sarabaïtes* ne valent guère mieux que les gyrovagues. Ils sont tout aussi nombreux. On les rencontre dans les villes et les villages, par groupes de deux ou de trois, habitant la même maison. Ils exploitent la bonne foi des chrétiens, en vendant plus cher le fruit de leur travail. Ils ne suivent aucune règle; ils n'ont pas de supérieur. Comment la paix régnerait-elle dans ces communautés où chacun fait ce qui lui passe par la tête? Aussi leurs membres sont-ils souvent en querelle les uns avec les autres. La pauvreté pour eux est chose inconnue. Ils font bonne chère. Ils se permettent des visites fréquentes aux vierges. Pour faire oublier leur désordre, ils affectent parfois une tenue austère et tous les dehors de la vertu, et ils parlent fort mal des clercs. Ce sont des hypocrites[1].

Quelques-uns peuvent être des ascètes dégénérés. D'autres sont des moines, sortis d'une communauté régulière, afin de vivre plus à leur aise. Certains religieux, qui ont quitté leur monastère, forment à leur tour une petite réunion monastique, pour se donner la vaine satisfaction de la supériorité. Hommes sans vertu et sans expérience, ils réussissent à constituer un groupe de mauvais moines. A cette époque, quiconque en avait envie pouvait fonder un monastère. On devine facilement quels abus en résultaient. Ces religieux n'ont en rien l'esprit de leur état, ils se mêlent de tout. S'il vient à surgir une discussion doctrinale ou une querelle politique, ils prennent avec passion parti pour ou contre. Ils ne craignent pas de soulever eux-mêmes des troubles. Afin de couper court à cet abus criant, les Pères du concile de Chalcédoine, qui les ont vus à l'œuvre pendant les luttes provoquées par l'hérésie eutychéenne, interdisent la formation de ces groupes soi-disant monastiques, et font dépendre l'établissement de tout monastère nouveau de l'autorisation épiscopale[2].

1) S. Jérôme, *Epist*, 22, n. 34 (Pat. lat., XXII, col. 419); Cassien, *Conlat.*, XVIII, p. 513-515.

2) Labbe, *Collectio conciliorum*, t. IV, 1683; *Conc. Calchedon. can.* 4; cf. Wald. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens im Romaerreiche bis zum Ende des 9. Jahrb.*, p. 11-12.

Les *Eustathiens* doivent leur nom au célèbre Eustathe († 360), évêque de Sébaste, d'abord ami dévoué, puis adversaire de saint Basile. Ce personnage introduisit la vie monastique dans l'Arménie et les provinces voisines, mais ses disciples ne surent garder aucune mesure[1]. Leur foi ne fut pas à l'abri de tout reproche : on reconnaît des traces des conceptions gnostiques et manichéennes dans les idées qu'ils professaient et dans quelques-unes de leurs pratiques religieuses. Leur estime pour la chasteté leur faisait mépriser l'état du mariage et ceux qui s'y étaient engagés. Ils autorisaient les femmes à quitter leurs époux et leurs enfants pour embrasser la vie ascétique, les esclaves à fuir pour le même motif la maison de leurs maîtres, les enfants à abandonner leur père et leur mère. Le manteau dont ils se revêtaient suffisait, prétendaient-ils, pour les rendre justes. Les femmes, qui entraient dans leur secte, rejetaient leur habit ordinaire pour se vêtir à la façon des hommes. La chair des animaux était à leurs yeux un aliment impur, interdit aux vrais chrétiens. Ils refusaient de se soumettre aux jeûnes prescrits par l'Eglise ; et ils se faisaient un devoir de jeûner le dimanche. Leur tendance schismatique les portait à fuir les assemblées des chrétiens dans l'église pour se constituer des réunions privées.

Ces exagérations auraient eu les plus fâcheuses conséquences, si les Pères du concile de Gangres, émus par la pensée du mal qui en pouvait résulter, n'eussent condamné solennellement quelques-unes des idées et des pratiques des Eustathiens (entre 360 et 370). Pour éviter toute équivoque, le synode déclara que ses sentences ne visaient point ceux qui s'exerçaient aux pratiques de l'ascétisme, d'une manière conforme aux enseignements des divines Écritures[2].

Le prêtre Aerios, disciple d'Eustathe, fut l'auteur d'une secte monastique, qui poussa plus loin encore les exagérations eustathiennes. Il était moine. Une foule d'hommes et de

1) Sozomène, *Hist. ecclés.*, l. III, 14 (Pat. gr., LXVII, 1079).
2) Cf. Héfélé, *Histoire des conciles*. Traduction de Delarc, t. II, 168-186.

femmes se laissèrent endoctriner par lui. Tous professaient le renoncement extérieur au monde, qui est le signe caractéristique de la vie religieuse. Toutefois c'était un petit nombre seulement qui en observaient toutes les pratiques. Comme Aerios, leur maître, ils condamnaient les jeûnes de l'Église. Ils pouvaient néanmoins jeûner en tout temps, sauf pendant le Carême, et les mercredis et vendredis de chaque semaine, jours consacrés aux privations par la coutume ecclésiastique[1].

Saint Épiphane, dans son ouvrage contre les hérésies, signale plusieurs sectes, qui affichaient les dehors de la vie religieuse ou ascétique. Ce sont les *Origéniens*[2], les *Adamites*[3], et les *Apostoliques*[4]. Beaucoup parmi eux cachaient sous des dehors hypocrites des pratiques honteuses. Il en allait tout autrement des *Audiens*. Leur fondateur Audios, de Mésopotamie, s'était donné la mission de poursuivre les désordres du clergé. Son zèle intempestif déplut aux évêques, qui sévirent contre lui. Il se sépara de la communion ecclésiastique vers 345, avec ses partisans. Au schisme, les Audiens ajoutèrent des hérésies sur la nature de Dieu, la célébration de la Pâques et la pénitence. Ils vivaient principalement dans

1) S. Épiphane, *Adversus hæreses*, l. III, c. I (Pat. gr., XLII, 338) et *Hæres.*, 75, col. 503-516. Silvie signale, dans son intéressante *Peregrinatio*, des moines et des moniales, qui pratiquaient une abstinence assez extraordinaire. Ils jeûnaient toute l'année. Pendant le Carême, plusieurs ne mangeaient qu'une fois la semaine. Ils s'abstenaient alors de pain, d'huile et de fruits. Il y en avait à Jérusalem et à Séleucie, où on leur donnait le nom d'*apactites* (*Silviæ peregrinatio*, 74, 88, 99, 100, 104). Théodose les condamna en 381 et en 383 comme manichéens (Gothfredus, *Codex Theodosianum*, l. XVI, t. V). Saint Grégoire de Nysse parle de quelques ascètes fanatiques, qui poussaient l'abstinence jusqu'à se laisser mourir de faim (*De Virginitate*, c. 23 (Pat. gr., XLVI, 410). Il y avait de ces pauvres insensés dans le diocèse de Nazianze. D'autres choisissaient n'importe quel genre de mort : un poignard, qu'ils se plongeaient dans la poitrine ; une corde, avec laquelle ils se pendaient ; un précipice, où ils se jetaient, tout leur était bon pour en finir avec la vie et pour mériter, ils le croyaient du moins, la palme du martyre (Grég. Naz., *Poema ad Hellenium*, v. 85-107 (Pat. gr., XXXVII, 1457-60).

2) S. Épiphane, *ibid.*, *hæres.*, 68 (Pat. gr., XLI, 1063).

3) Id., *Hær.*, 52, col. 955 et *Synopsis*.

4) Id., *Hær.*, 61, col. 1039.

des monastères. Constantin exila leur fondateur en Scythie, où il répandit la vie religieuse. Ses disciples, chassés de cette région en 371, se réfugièrent sur les bords de l'Euphrate et en Syrie. Ils eurent des monastères dans les montagnes du Taurus, en Palestine et en Arabie. Leurs maisons, réduites au nombre de deux à l'époque où écrivait saint Épiphane, disparurent complètement au v[e] siècle[1].

Les *Massaliens* ou *Euchites* (ce qui signifie priants) furent plus répandus et plus nombreux. Comme les Audiens, ils eurent la Mésopotamie pour berceau. Adelphios, Dadæos, un certain Sabas, Hermes et quelques autres propagèrent cette secte sous le règne de Constance. La plupart de ces hérétiques trouvaient moyen d'unir la vie religieuse à des erreurs condamnables et à des pratiques honteuses. Ils professaient un renoncement absolu aux choses de la terre, condamnaient toute propriété, menaient une vie vagabonde, errant à travers les campagnes par groupes où hommes et femmes étaient mélangés, vivaient de mendicité, exigeant au besoin l'aumône qu'on leur refusait et mangeaient de tout ce qui se présentait à l'heure qui convenait le mieux à chacun. Ils préconisaient la paresse et prétendaient que la prière devait occuper la journée entière. Plusieurs d'entre eux étaient en proie à des illusions mystiques, dont les signes extérieurs avaient toute l'apparence des crises de folie. Ils professaient sur le démon et sur la grâce des erreurs grossières. On les a pris parfois pour une branche des Manichéens.

L'aversion des Euchites pour le travail prédisposait en leur faveur les moines paresseux, qu'il n'était pas rare de rencontrer dans les monastères orientaux. Beaucoup se laissaient séduire par l'illuminisme qui caractérisait leur mystique. Quelques-uns d'entre eux pénétrèrent jusqu'en Égypte. Mais la sagesse des moines de cette région et la vigueur de leurs traditions monastiques ne permirent pas aux Euchites de faire

1) S. Épiphane, *Adversus Hæreses*, 70 (Pat. gr., XLII, 339-374); Tillemont, VI, 691-696.

de nombreux adeptes. Il en fut autrement dans les solitudes de Syrie et de Mésopotamie[1]. Les scandales causés par leur doctrine et par leurs pratiques attirèrent bientôt l'attention des évêques. Saint Flavien d'Antioche déploya un grand zèle pour extirper cette hérésie monacale.

Chassés de Syrie, les Massaliens se refugièrent en Pamphylie, où ils cherchèrent à répandre leurs erreurs. Mais saint Amphilochios sut leur tenir tête. Il les fit condamner au concile de Sida. Ils envahirent ensuite plusieurs monastères de la Petite Arménie. Un évêque de cette région, Letoïos, qui gouvernait l'église de Mélitène, parvint à les expulser de son diocèse[2].

Cette secte, qui inspirait à tous les moines, dignes de ce nom, une vive répulsion, avait jeté de profondes racines dans les solitudes monastiques de Syrie. On en trouve des traces jusque vers le VI[e] siècle et même beaucoup plus tard encore, puisque les Bogomiles, célèbres à l'époque de la décadence byzantine, sont un rameau sorti de cette souche.

Dom J. Besse.

1) S. Epiphane, *Adversus hæreses hær.*, 80 (Pat. gr., XLII, 755-770).

2) Théodoret, *Hist. eccles.*, l. IV, 10 (Pat. gr., LXXXII, 1242-45) ; Photius, *Bibliotheca*, cod. 52 (Pat. gr., 87-92).

ÉTUDES

SUR

L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'IRAN[1]

II

L'ASCENSION AU CIEL DU PROPHÈTE MOHAMMED

(*suite*).

Si la légende de l'ascension de Mohammed au ciel n'est point d'origine sémitique et s'il faut en chercher l'origine dans le Mazdéisme, il est probable que la monture sur laquelle le Prophète accomplit son voyage est également empruntée à l'Iran.

A première vue ce fait paraît impossible, car dans aucune des formes de la légende iranienne, on ne voit un cheval ailé transporter aux pieds du trône de Dieu, le mortel appelé à contempler avant sa mort les mystères de l'autre monde. Il n'y a pas, à proprement parler, d'ascension dans le conte d'Arda Viraf, pas plus que dans le *Bahman Yasht* ou dans le *Zartusht Nâmèh*. Arda Viraf et Zoroastre, immédiatement après avoir bu le narcotique, se dédoublent, leur corps restant sur la terre, tandis que leur âme va parcourir les régions célestes.

Il y a là, entre la légende musulmane et la légende persane, une différence fondamentale qui montre la supériorité du génie iranien sur l'esprit sémitique. Les Musulmans ne pouvaient com-

1) Voir *Revue*, t. XL, p. 1.

prendre qu'un homme, fût-il le Prophète, l'envoyé d'Allah, pût monter au Ciel sans avoir une monture pour l'y conduire, de même que les Juifs imaginèrent pour l'ascension du prophète Élie qu'il avait été enlevé sur un char de feu ; en un mot, il leur fallait un signe matériel et tangible de l'ascension.

Les Iraniens, gens d'une civilisation autrement raffinée que celle des nomades à demi sauvages du Yèmen et du Hadramaut, n'avaient aucun besoin d'une image matérielle qui fût l'intermédiaire entre leur imagination et sa réalisation pratique. Aussi n'est-il nullement question d'un cheval ailé ou d'un char de feu pour conduire Arda Viraf ou Zoroastre dans le monde céleste. On va cependant voir que la Borak est bien certainement un emprunt à l'Iran.

La légende du troisième souverain pishdadien de Perse[1], Tahmuraf, frère de Djemshid, raconte que ce roi, maître absolu des sept climats, réduisit le démon Ahriman à lui servir de monture pendant trente années. Tous les jours, Tahmuraf se faisait amener le démon, montait sur son dos, et le forçait, en lui assénant de grands coups de massue sur la tête, à faire le tour du monde ; il le faisait galoper sur l'Albordj[2] jusqu'à la tête du Pont Cinvat, puis il rentrait chez lui.

Lassé de cette course échevelée à travers le monde, le démon chercha par tous les moyens possibles à séduire la femme de son bourreau pour pénétrer le secret qui lui permettait de se tenir aussi solidement en selle malgré ses ruades et ses écarts[3]. Il y réussit plus aisément même qu'il ne l'espérait, et la reine lui apprit que son mari avait grand'peur d'être désarçonné en descen-

1) Je donnerai dans un numéro postérieur la traduction d'une histoire écrite en pehlvi et intitulée *Tahmuraf et Djemshid*.

2) Sur cette montagne voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVIII, p. 26-63 : *De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs*.

3) On peut se demander si, dans cette séduction de la femme de Tahmuraf par le démon, il n'y a pas un souvenir de la légende de la chute de l'homme ; il serait téméraire d'y voir un emprunt direct au Judaïsme, d'autant plus que la forme extérieure de la légende est très différente dans l'Avesta et dans la Bible, mais je serais assez porté à croire que la légende iranienne a sa source dans quelque gnosticisme où les légendes primitives étaient fort altérées.

dant les pentes abruptes de l'Albordj. Ahriman ne tarda pas à mettre ce renseignement à profit ; le lendemain, il fit volontairement en descendant au galop de la crête de la montagne, un faux pas tel que Tahmuraf fut désarçonné. Il se jeta sur le Pishdadien et avant qu'il ait eu le temps de se défendre, il le dévora ; son frère Djemshid, le roi glorieux par excellence de la légende héroïque de la Perse, retira son corps du ventre du démon et monta sur le trône que son orgueil devait lui faire perdre neuf cents ans plus tard.

On ne sait trop comment les Mazdéens se représentaient le roi Tahmuraf chevauchant sur Ahriman, car il ne nous reste naturellement aucune peinture sassanide et cette scène bizarre n'est point représentée sur les bas-reliefs qui datent de cette dynastie. Je crois cependant que l'on trouve des dérivations déjà altérées de la chevauchée de Tahmuraf, sur un monument qui date de l'époque sassanide. On possède un grand nombre d'images d'animal ailé, probablement le démon que montait Tahmuraf, sur toute une série d'objets remontant à cette époque, qui ont été dispersés dans les pays où pénétra la culture iranienne, c'est-à-dire dans presque toute l'Asie centrale et dans l'Europe du Sud-Est.

Le principal de ces monuments est, à mon avis, une aiguière en or qui a été trouvée en 1799, il y a juste un siècle, en Hongrie dans le Banat, dans le comitat de Toronthal, et qui appartient aujourd'hui au Cabinet des Antiques du Musée Impérial de Vienne [1]. On ne saurait dire exactement comment cet admirable spécimen de l'art sassanide vint échouer entre la Theiss et le Danube ; il est vraisemblable que cette aiguière appartint à un de ces chefs turcs qui habitaient au Nord et à l'Est de l'Iran et avec qui les rois sassanides eurent si souvent affaire, qu'elle lui ait été donnée en présent ou qu'il s'en soit emparé dans une razzia ; il est très probable qu'elle fut apportée en Europe lors des migrations des Huns qui chassèrent les Goths de Hongrie à la fin du IV[e] siècle de notre ère ; elle est assez belle pour avoir peut-être fait partie du trésor

1) Elle a été dessinée avec soin dans le catalogue de ce Cabinet : *Monumente der K. K. Munz- und Antiken-Cabinettes in Wien*, par Joseph Arneth, 1850. *Die Antiken Gold- und Silber-Monumente*, planches VI et VII.

d'Attila lui-même. Quoi qu'il en soit, cette aiguière porte trois dessins extrêmement curieux qui paraissent la dater du IIIe siècle environ de notre ère et dans lesquels je suis très porté à voir les prototypes de la *Borak* de Mohammed.

Le premier, ou tout au moins le plus grand des trois, est inscrit dans un cercle ; il représente un cavalier soigneusement vêtu qui tire de l'arc sur un animal sauvage, sans doute un lion ; quoique les proportions n'y soient pas rigoureusement gardées, ce dessin est très supérieur à ceux qui ornent en général les plats sassanides et qui représentent une scène analogue [1]. Ce chasseur est monté sur un animal fantastique dont le corps est celui d'un



lion, qui a des ailes d'aigle autant que l'on en peut juger et une tête d'homme avec une longue barbe ; cet être monstrueux porte sur la tête une sorte de couronne terminée par un croissant. Quant à son cavalier, il est revêtu d'une espèce d'habit formé de mailles de fer entrelacées qui était porté par les cavaliers *cataphractes* persans dont parlent les historiens classiques et analogue à celui des Croisés. C'est ce dessin qui est reproduit ci-dessus.

1) On trouve en effet des scènes de chasse presque identiques, à la monture près qui est toujours un cheval, et une seule fois un chameau, mais jamais un être monstrueux, sur des plats en argent dont les principaux se trouvent reproduits dans Kondakoff, Tolstoï et Salomon Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, Leroux, 1891, p. 410, 415.

Les deux autres dessins gravés sur une autre face de ce vase sont plus difficiles à interpréter, quoiqu'ils offrent un intérêt aussi grand. L'un représente un personnage au visage démoniaque monté sur un être apocalyptique à peu près identique au précédent, à cela près qu'il porte sur la tête un casque de forme conique surmonté d'une très grosse fleur de lys; le cavalier tient, dans ses mains élevées au-dessus de sa tête, un objet qu'il est difficile de déterminer, mais qui paraît être une branche d'arbre garnie de ses feuilles, et servant de massue; au-dessous se trouve le troisième dessin qui représente le même cavalier tenant le même objet à bout de bras, et monté sur un animal monstrueux dont le corps est celui d'un lion, mais qui, à la place des ailes du précédent, a deux bras terminés par des mains crochues avec lesquelles il semble qu'il veuille se défendre contre le personnage qui le monte et vers lequel il tourne la tête.



On peut se demander si ces trois figures ne sont pas dérivées d'une représentation de Tahmuraf chevauchant sur le démon, ou plutôt, si elles ne donnent pas trois moments différents de la lutte du roi pishdadien contre l'Esprit des ténèbres et du mal. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'artiste persan qui a orné ce beau vase des gravures que nous venons de décrire, ait apporté

des variantes, même assez importantes, au cavalier et à sa monture, tout en représentant des scènes où les personnages restaient toujours les mêmes; c'est un fait qui se produit constamment dans l'ornementation des manuscrits.

Quoi qu'il en soit, la comparaison de ces dessins avec la reproduction d'une miniature persane représentant le Prophète monté sur la *Borak*[1], semble bien établir qu'il y a entre eux une parenté indiscutable, surtout lorsque l'on remarque qu'ils sont séparés par un intervalle d'à peu près dix siècles. La principale



différence qu'on y remarque, c'est que la *Borak* a une figure de femme, tandis que l'animal fantastique de l'aiguière sassanide a une tête d'homme barbu (nº 1); mais ce n'est là qu'une divergence très secondaire, car, dans la description que les auteurs mulsumans donnent de la monture de Mohammed, ils s'accordent tous à dire qu'elle avait une tête humaine, sans préciser si

1) Cette miniature est tirée du *Miradj Nameh* ouïgour de la Bibliothèque Nationale, Mss. du Supplément turc, nº 190. Ce magnifique ouvrage a été copié dans la Transoxiane, vraisemblablement pour le sultan timouride Shah Rokh Mirza.

cette tête était celle d'une femme ; ce sont évidemment les peintres iraniens qui l'ont représentée sous la forme que l'on trouve dans tous les manuscrits où il est parlé de l'Ascension du Prophète [1], sans doute pour donner plus de grâce et de délicatesse à leurs miniatures.

Les représentations d'animaux fantastiques analogues à celui de l'aiguière trouvée à Toronthal ne datent pas seulement de la dynastie sassanide, mais elles remontent à une époque bien antérieure, jusqu'au règne des Achéménides, ou même plus haut encore. Nous verrons plus loin que, selon toute probabilité, elles sont un emprunt de l'Iran à l'Assyrie.

On a trouvé, en Russie et surtout en Sibérie, un certain nombre d'objets en argent ciselé plus ou moins grossièrement et qui, à n'en point douter, sortent tous d'ateliers d'artistes iraniens ; il est certain d'autre part qu'aucun de ces objets n'est venu en Russie d'Europe par Byzance, mais uniquement par le nord de la Perse et par les pays qui bordent la Caspienne ; ces trésors ont été déterrés dans des points extrêmement éloignés, depuis les rives de la Volga jusqu'au fond du Turkestan, ce qui montre combien l'aire de l'influence iranienne fut étendue depuis les environs du IVe siècle avant notre ère jusqu'aux derniers jours de la dynastie sassanide [2] ; on peut dire, sans crainte de beaucoup se tromper, que le Turkestan vécut durant de longs siècles d'une civilisation mixte où dominait l'élément iranien, mais dans laquelle l'hellénisme occupait une part importante. On a trouvé dans la presqu'île de Taman, dans un endroit nommé la Grande-Blinitza [3], un trésor qui remonte probablement au IVe siècle avant notre ère. Les monstres sont très employés dans l'ornementation des différents bijoux qui le composaient [4] ; comme variante

1) Par exemple les *Khamseh* ou « Cinq Poèmes » de Nizâmi.

2) La fixation de la seconde de ces dates est certaine, car on a trouvé à Perm en 1846, un trésor composé de pièces sassanides des Ve et VIe siècles ; la première est moins sûre, mais elle paraît cependant bien être celle d'objets d'art en argent trouvés en Sibérie.

3) Kondakoff, comte Tolstoï et Salomon Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891, pages 54 sqq.

4) On y remarque notamment une Ménade montée sur un dragon aux pieds

du dessin de l'aiguière sassanide reproduit ci-dessus, il est intéressant de citer une figurine qui représente une femme assise sur un être bizarre dont la partie antérieure du corps est celle d'un cheval, le reste celui d'un poisson; elle a été trouvée également dans le tumulus de la Grande-Blinitza[1]. Il en est de même pour différents objets exhumés à Alexandropol et qui datent sans doute du IIIe ou du IIe siècle avant notre ère[2]; les Sphinx jouent un très grand rôle dans l'ornementation des bijoux trouvés à Koub-Oba, qui datent également du IIIe siècle avant J.-C.[3]. Enfin, on a trouvé près de Perm, dans la propriété des comtes Strogonow, un trésor considérable, comprenant plusieurs plats en argent avec des dessins qui représentent des chasses de rois sassanides[4] et plusieurs représentations de dragons, l'un sur un plat, l'autre sur une aiguière d'argent[5]; ces deux derniers monstres ont la partie antérieure du corps d'un cheval avec une tête étrange, des ailes, et une queue qui ressemble assez à celle d'un poisson.

Il est assez curieux que l'on sache quel nom les Perses de l'époque achéménide donnaient à ces monstres. Élien rapporte dans son *De Natura Animalium* (IV, § 21), d'après Ctésias, que dans l'Inde naît un animal très puissant, qui dans la langue des habitants du pays s'appelle *martichoras*; il avait la taille d'un grand lion, le poil rouge[6], une face d'homme, trois rangées de dents, des oreilles et des yeux analogues à ceux de l'homme, des pieds et des ongles de lion. Ctésias affirmait, paraît-il, que cet animal lançait de terribles piquants à ceux qui étaient assez imprudents pour s'approcher de lui, et qu'il se nourrissait de chair humaine; il ajoutait que le nom de *martichoras* signifie en indien « celui qui mange les

fourchus, *ibid.*, p. 54; un animal à corps de lion, à ailes d'aigle et à tête d'aigle gravé sur une couronne, *ibid.*, p. 53.

1) *Ibid.*, p. 69.

2) *Ibid.*, p. 243, 246, etc.

3) *Ibid.*, p. 63: ils offrent les plus grandes ressemblances avec un magnifique sphinx à poitrine de femme de Phanagorie (IVe siècle av. J.-C.), *ibid.*, p. 81.

4) *Ibid.*, p. 414, 415, 424, etc.

5) *Ibid.*, p. 430.

6) Θηρίον Ἰνδικὸν βίαιον τὴν ἀλκὴν μέγεθος κατὰ τὸν λέοντα τὸν μέγιστον, τὴν δὲ χροιὰν ἐρυθρὸν κινναβάριν εἶναι δοκεῖν, δασὺ δὲ ὡς κύνες, φωνῇ τῇ Ἰνδῶν μαρτιχόρας ὀνόμασθαι.

hommes »[1]. Ctésias prétendait même avoir vu à la cour de Perse un de ces monstres qui aurait été envoyé en cadeau au Grand Roi par le souverain de l'Inde. Élien qui rapporte ce propos ne semble pas lui attribuer une grande valeur et le traite de hâblerie; en tout cas, si Ctésias n'a pas vu de *martichoras* à la cour de Suse, il est certain que ce n'est pas lui qui a inventé cette légende, comme le prouvent les nombreuses représentations qu'on en possède, ni le nom qui est du perse pur[2]. Par l'Inde, il est probable que le célèbre médecin grec n'entendait pas ce que nous appelons aujourd'hui l'Indoustan, mais bien, comme souvent à des époques postérieures, le pays de Samarkand, de Boukhara et les Pamirs. C'est ce qui explique qu'il attribue au mot de μαρτιχόρας une origine indienne; en réalité, ce mot se rétablit sans difficulté en perse **martiya-hvara* dont le sens est justement « qui mange les hommes »[3]. On voit par ce curieux passage d'Élien que Ctésias ne raconte pas toujours des fables uniquement de son invention[4].

Le nom même de la jument divine sur laquelle Mohammed accomplit son voyage au ciel n'est point d'origine arabe.

Les lexicographes musulmans ne sont jamais embarrassés pour rattacher à une racine arabe un nom étranger quel qu'il soit; quand il peut se ramener à une racine trilitère, comme dans le cas présent, cet escamotage est des plus aisés; dans le cas contraire, ils en sont quittes pour forger de toutes pièces un quadri-

1) Νοεῖ γὰρ τῇ Ἑλλήνων φωνῇ ἡ Ἰνδῶν ἀνθρωποφάγον αὐτὸ εἶναι.

2) Ce sont ces *martichoras* que le maître de Dante, Brunetto Latini, appelle *manticores* et dont il dit : « Manticores est une beste en celui pais meisme (l'Inde), qui a face d'ome et color de sanc, et oilz jaunes, cors de lion et coe de escorpion, et court si fort que nulle beste ne li puet eschaper; mais sor toutes viandes aime char d'ome ». *Le trésor*, édition Chabaille. Paris, Imprimerie Impériale, 1863, p. 249.

3) A la rigueur, ce mot pourrait être sanscrit : il aurait la forme *martya-hvara*, ce qui ne diffère que très peu de la forme perse et ce qui aurait très bien pu être transcrit en grec μαρτιχόρας. Le *hv* du perse est rendu par χ comme dans le nom de pays, *Hvarazmia*, en grec Χορασμία.

4) Ctésias dit aussi que les Griffons, qu'il appelle γρύψ, sont originaires de l'Inde : peut-être faut-il y voir un dérivé de la racine qui est en zend *garew* « prendre, saisir », persan *girif-ten*, all. *greifen*.

litère ou même un quinquilitère d'où dérive naturellement la forme empruntée. C'est ainsi que du mot persan تاج *tâdj* « couronne », on a formé en arabe une racine تاج *tâdja* « porter une couronne », d'où l'on a tiré une seconde forme تَوَّجَ *tavvadja* « couronner » et une cinquième تَتَوَّجَ *tatavvadja* « se mettre une couronne sur la tête ». On pourrait facilement multiplier les exemples de ce fait.

Les lexicographes arabes rattachent le mot براق *Borâk* à la racine برق *baraka*, qui, dans tous les idiomes sémitiques, signifie « briller comme l'éclair ». A cela, il n'y a qu'une difficulté, qui a échappé à l'auteur du *Kamous*, comme à celui du *Sihah* et du *Tadj el-Arous*, c'est que le mot بُراق *borâk* ne peut être qu'une forme d'infinitif arabe, et qu'elle ne peut par conséquent désigner un être animé. La forme *fu'al* فُعال est en effet presque exclusivement réservée à la formation de l'infinitif de la première forme, ex. : شُراد، دُعا ; il arrive qu'elle prend un sens concret indiquant le résultat de l'action exprimée par la racine du verbe, ex. : رُكام « action d'accumuler », puis « accumulation », de la racine ركم *rakama* « accumuler »[1]. D'ailleurs, dans les textes arabes, le mot *borâk* ne se rencontre jamais à l'état isolé, mais toujours avec l'article البراق *al-borâk*; par conséquent, on n'y pourrait voir qu'un adjectif et non un nom propre.

Il s'ensuit que le mot براق *borâk* n'est par sa forme, ni un adjectif pris substantivement, ni un nom propre dérivé de la racine برق *baraka* « briller ». Si même le mot براق *borâk* était un ad-

1) Barth, *Die Nominalbildung in der semitischen Sprachen*. Leipzig, 1889, page 63.

jectif dérivé de *baraka*, il ne pourrait signifier que « brillant, éclatant comme l'éclair ». Or, rien dans la légende de l'ascension de Mohammed ne justifie ce sens, et il serait bien imprudent de voir, dans le cheval sur lequel le Prophète est conduit devant le trône d'Allah, une matérialisation postérieure de l'éclair sur lequel, dans une ancienne légende sémitique, un esprit divin aurait accompli un voyage analogue. Du reste, comme nous l'avons dit plus haut, cette interprétation n'étant pas soutenable au point de vue grammatical, il ne convient pas de s'y arrêter un seul instant.

Si le mot *borâk* براق avait été emprunté par l'arabe en même temps que la légende, la forme insolite de ce mot n'aurait plus rien qui doive surprendre. Or, il se trouve que dans la légende pehlvie de Tahmuraf, c'est un mot très voisin de *borâk* qui désigne la monture du roi de Perse. On lit en effet dans le *Minokhired* pazend la phrase suivante dont le texte pehlvi original est perdu : *U ezh Tahmuraf i hû-rost sûț în bûț kush gizasta Gand i daruañd sî sâl pa* bâr *dâsht...* « Et de Tahmuraf à la belle taille fut cette utilité qu'il se servit comme monture (*bâr*) durant 30 ans du maudit Ahriman... »

On trouve dans l'Histoire pehlvie de Tahmuraf que j'ai citée plus haut, la phrase suivante : *amat malkâ Tahmûraf aîgh âd sî shant dar haft kishvar pûn khûtâîh barâ kart u madam gujastak Zanâk Mînôî pûn* bârak *obdûnt od* 30 *shant* : « Quand le roi Tahmuraf exerça la souveraineté sur les sept climats de la terre pendant trente années, il fit sa monture (*bârak*) du maudit Ahriman durant trente ans. » On lit également dans les *Éphémérides du jour Khordad du mois Farvardin* : « *Bîrakh-i Farvartîn yôm-î Khôrdat Tahmûraf Ahriman-î darvand pûn* bârak *obdûnt* 30 *shant* : « Le mois Farvardin jour Khordad, Tahmûraf fit du maudit Ahriman sa monture (*bârak*) pendant trente ans ».

Le mot *bârak* qui est employé dans ces deux derniers textes correspond au persan باره *bâra* « cheval, monture »; quant à *bâr*, son sens est suffisamment établi par la traduction sanskrite *vâhana*; *bâr-ak* n'est d'ailleurs qu'un adjectif dérivé de *bâr* par l'adjonction du suffixe *-ak*.

La transcription du *k* pehlvi par le *k* arabe ق est courante, il suffit de citer les mots pehlvis *rûstâk* « contrée », ar. رستاق, **piyâtak* « piéton », arabe بيدق, avec le sens particulier de « pion » aux échecs. Le déplacement de l'*â* qui a transformé le mot *bârak* en *barâk* est plus difficile à expliquer, mais il est bon de remarquer que, dans ses transcriptions des mots étrangers, l'arabe se sert un peu au hasard de ses lettres de prolongation; c'est ainsi que le grec Ἀριστοτέλης est rendu par ارسطاطلس et ارسطاطالس ; de plus, quand une langue emprunte à un autre idiome un mot dans lequel se trouve un *r*, il arrive qu'une des lettres passe par dessus une autre; quelquefois même, il se produit un renversement complet des lettres du mot analogue à celui que l'on observe dans les mots *forma* à côté de μορφή[1]. L'*o* de *borâk* pour *barâk* dérivé de *bârak* s'explique aisément : on peut citer les mots persans modernes نُسك *nosk*, à côté du pehlvi *nask* « livre de l'Avesta »; مُزدك *Mozdek*, à côté de *Mazdak*, nom du célèbre imposteur qui fut mis à mort par Khosroès Anoushirwan; هُرمز Hormuz, à côté d'*Auhrmazd*, etc.

Les monstres à corps de lion et à tête d'homme qui ont été le prototype de la *Borak* des Musulmans, dérivent sans nul doute des taureaux ailés qui flanquaient les portes des palais de Ninive et de Babylone[2]. On sait que les Achéménides firent placer aux portes de l'Apadana de Suse de gigantesques taureaux ailés pour imiter ce qui se faisait depuis de longs siècles dans l'empire babylonien. Il est difficile de se faire une idée de l'influence que les Perses attribuaient à ces colosses; peut-être n'en attachaient-ils aucune et ne les employaient-ils que comme un simple ornement architectural; en tout cas, ils ne devaient point leur attri-

1) Voir *Revue archéologique* : *Les Inscriptions de Samarkand*, année 1898.

2) C'est de ces taureaux que Bérose dit : Ζωογονηθῆναι δὲ καὶ ταύρους ἀνθρώπων κεφαλὰς ἔχοντας. *Fragmenta Historicorum*, édition Didot, II, page 497.

buer une mauvaise influence, sans quoi ils se seraient évidemment empressés de ne pas les mettre à la porte de la grande salle du trône du Roi des Rois. En Chaldée et en Assyrie, il n'y a guère à douter, pour la même raison, que ces monstres à tête d'homme ne fussent considérés comme des génies bienfaisants. On ne sait trop comment ces êtres surnaturels, qui devaient être considérés tout d'abord comme des protecteurs, sont arrivés à représenter la monture de Tahmuraf, ou tout au moins, s'il ne faut pas voir dans les dessins de l'aiguière sassanide, la représentation de la légende du roi pishdadien, comment ils ont été réduits au rôle de monture d'un roi qui chasse les bêtes fauves. Il est possible que l'une des divinités secondaires du Mazdéisme, Gôpatshâh, ait été représentée sous forme d'un taureau à tête d'homme[1] : « Gôpatshâh, dit le *Minokhired*[2], réside dans l'Îrân-Vêdj, dans le keshvar de Khvanîrâs; des pieds à la moitié du corps il est taureau, au dessus de la ceinture il est homme. Il se tient sur le bord de la mer (la Caspienne), il offre le sacrifice à Dieu et verse la libation dans la mer. »

Les auteurs orientaux se sont aperçus depuis longtemps que les colosses ailés à tête d'homme que l'on voit dans les ruines du palais des Grands Rois à Persépolis, le *Tchehel minâr*, چهل منار, sont le prototype de la *Borak* musulmane. L'auteur du *Fârs-Nâmeh* فارس نامه, ouvrage aujourd'hui perdu, mais dont on trouve des extraits dans nombre de géographes persans, raconte ce qui suit en parlant d'Istakhar : « En différents endroits, on voit Djemshid sculpté dans la pierre ; dans l'un, il tient un réchaud dans la main et il semble brûler des parfums en se prosternant devant le soleil ; ailleurs, il saisit un lion par le cou et sa main est armée d'un poignard avec lequel il le frappe. On voit aussi un animal

1) C'est M. Casartelli, *Philosophie religieuse du Mazdéisme*, p. 120, qui le premier a rapproché les taureaux à tête d'homme de l'Assyrie de Gôpatshâh.

2) Chapitre LXII, § 31-34, édition West, page 56. *Gôpatshâh pa Erâ-vêzh dâdar keshvar-i Khvanîrasi estet, u ezh pâê añdâ nîm-tan gâv, u ezh nîm-tan añda azhwar mardum, u hamwâr pa daryâw bâr nishînêt u yazeshn-i Yazdâ hamê kunet u zôr ô zreh hamê rezhet.*

qui ressemble à Borak, le cheval du Prophète; il a la tête d'un homme, sa barbe est frisée, son front est surmonté d'une couronne; il a les pieds et la queue d'un bœuf[1]. »

Hadji-Khalifa dit de même dans son célèbre traité de géographie intitulé : *Le miroir du monde,* جهان نما : « Djemshid fit élever à Istakhar au pied d'une montagne un palais carré dont l'un des côtés s'appuyait à cette montagne, et dont les trois autres regardaient la plaine. Il avait 30 coudées de haut et on y accédait de deux côtés par un escalier. Il était bâti avec des pierres dures et noires et soutenu par des colonnes rondes et carrées dont chacune pesait 100.000 *batmân*. La raclure de ces colonnes est connue pour avoir la propriété d'arrêter le sang. Il y fit faire sa statue et celle de Borak[2] ».

On voit immédiatement que les termes d'Hadji-Khalifa s'appliquent fort exactement aux ruines du palais des Achéménides à Persépolis ; ce qu'il a pris, après tant d'autres auteurs orientaux pour Djemshid, n'est autre chose que le portrait du roi de Perse, quant à Borak, ce ne peut être que l'un des taureaux ailés, aujourd'hui mutilés, qui étaient placés deux à deux à l'entrée des portes du palais.

Ces deux passages du *Fârs-Nâmeh* et du *Djihân-Numâ* sont très importants, car ils montrent que les Musulmans eux-mêmes voyaient dans la Borak le même être que celui que les Perses avaient représenté sur les murs du palais d'Istakhar, c'est-à-dire, en définitive, que les taureaux ailés à tête d'homme copiés à Ninive et à Babylone.

Il est à remarquer que rien dans le *Livre des Rois* de Firdousi ne rappelle la légende d'Arda Viraf; peut-être le poète ne la connut-il pas ; elle ne paraît pas dans le commentaire de l'Avesta,

1) Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes*, Paris, Imprimerie Impériale, MDCCCLXI, p. 49, note.

2) Manuscrit du Supplément turc de la Bibliothèque Nationale, n° 215, folio 153 verso :

جمشید اصطخرده پای کوهده سیاه سنکک خارادن ر سرای مربع طرح و بنا ایلدی

tout au moins dans celui que nous possédons aujourd'hui, et elle pourrait être postérieure à l'époque sassanide, quoique son antiquité achéménide ne fasse aucun doute. Peut-être, s'il la connut, n'osa-t-il point y faire allusion dans son poème, de peur qu'elle ne choquât le prince Ghaznévide pour lequel il écrivait.

Cette légende se retrouve sous une forme un peu différente, dans une épopée bien postérieure composée sur le modèle du *Shâh-Nâmeh*, et dans laquelle sont racontées les aventures invraisemblables de Barzou, fils de Sohrab, fils de Roustem, le *Barzou-Nâmeh* بارزو نامه. Il est raconté dans ce poème que Barzou monta sur le Simourg, le prototype du Rokh des *Mille et une nuits*, et qu'une *péri*, une fée, lui servit de guide : « Il s'assit sur le dos du Simourgh couleur de rose et rapide comme le vent ; ils réfléchirent sur la voie qu'ils devaient suivre, mais ils ne s'en rappelèrent point ; une péri vint les guider dans cette route pénible que son visage illumina comme la lune[1]. »

Le cheval ailé ou non, à tête humaine, se retrouve sur une foule de monnaies gauloises exhumées à peu près dans toutes les parties de la France, jusqu'en Bretagne et à Jersey. Je citerai pour exemples les pièces de monnaies cataloguées sous les numéros 6768, 6774, 6793, 6804, 6805, 6818, 6823, 6824-6830, 6835, 6837, 6838, 6840, 6847, 6851, 6852, 6858, 6861, 6868,

بر جانبی کوهه متصل واوج طرفی صحرایه ناظر اولوب اوزون دراج مرتفع قلدی وایکی طرفدن نردبان ایله چقنور ایدی بو بناده منکک سیاهدن مدور ومربع ستونلر که هر بری بوز بیک بطمان چکر وبراده بی اسلاك دم ایدر بر معتبر حجر ایدی صورت براق وجمشید تصور اولنمشلر

1) نشستند بر پشت گلگون چو باد
ز اندیشهٔ ره نیارند یاد
پری رهنمون شد بر آن سخت راه
بر افروخت ره را برخ همچو ماه

Manuscrit 499 du Supplément Persan, folio 305 r°. Cette scène se trouve représentée au folio 306 v° de ce même manuscrit et la miniature ressemble beaucoup à celles du *Miradj-Nameh* ouïgour de la Bibliothèque Nationale ; toutes les deux dérivent évidemment d'un même type.

6874, 6878, 6879, 6881, 6883, 6889, 6894, 6896, 6903, 6905, 6909, 6911, etc. qui se trouvent reproduites aux planches XXII et suivantes de l'*Atlas des Monnaies gauloises* de M. de La Tour[1].

Il est très possible qu'il faille voir dans le type de ces monnaies une importation orientale et plus précisément une importation iranienne. Les rapports entre la Gaule du Nord-Est et la Perse ont été plus fréquents qu'on ne serait porté à le croire et peut-être l'orfèvrerie cloisonnée des Mérovingiens dérive-t-elle de l'orfèvrerie des Arsacides et des Sassanides. Ce qui est certain, c'est qu'on a trouvé à Wolfsheim une plaque de ceinturon en or émaillé portant une inscription en pehlvi dans laquelle se lit très nettement le nom d'Ardeshir (Ier)[2].

Parmi les monnaies gauloises publiées par M. de La Tour, on en remarque un certain nombre, les nos 9661, 9667-9674, 9678, 9685 de la planche XLIX de l'*Atlas des Monnaies gauloises* qui sont certainement imitées de types orientaux. Elles portent au droit une tête couronnée et diadémée à l'orientale, et au revers, l'image d'un homme debout, la main droite appuyée sur un objet qui, à première vue, semble une massue ou une colonne; tout autour de cette figure court verticalement une légende en caractères grecs indéchiffrables. Ces monnaies sont données comme des imitations des monnaies de Thasos; je serais beaucoup plus tenté de croire que le revers de ces pièces est imité des monnaies des Indo-Scythes ou Indo-Bactriens, qui dominèrent dans le Nord-Ouest de l'Inde pendant les premiers siècles de notre ère. Beaucoup des monnaies des souverains Indo-Scythes, des Koushans, Kanishka, Houvishka, Vasudéva, portent une représentation qui offre les plus grandes ressemblances avec celles des monnaies gauloises dont nous venons de parler[3]. Elles portent presque toutes l'image d'un roi tourné toujours dans le même

1) Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1892.

2) Charles de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, MDCCCLXXXVII, tome Ier, chapitre Ier.

3) Un certain nombre de ces pièces ont été reproduites par M. Ed. Drouin dans *Chronologie et Numismatique des rois Indo-Scythes* (*Yué-tchi, Kouchans, Tourouchka*), extrait de la *Revue Numismatique*, 1er trimestre 1888, planches I et II.

sens que le personnage des monnaies gauloises, et étendant la main droite sur un pyrée ; la monnaie gauloise n° 9669 de l'*Atlas* de M. de La Tour est à ce point de vue presque absolument identique à la monnaie 22 de la planche II de M. Drouin, la position du bras gauche du personnage étant aussi la même dans les deux pièces.

Il est bien difficile d'admettre que cette monnaie gauloise ne soit pas une copie d'une monnaie bactrienne ou d'une monnaie analogue.

M. Gaidoz est le premier qui signala la possibilité d'un emprunt numismatique de la Gaule à l'Inde[1]; il a insisté sur la ressemblance qui existe entre une monnaie gauloise sur laquelle figure un dieu assis, les jambes croisées, et une monnaie bactrienne presque identique ; mais il ne s'est pas décidé sur la question de savoir si le type gaulois a été importé d'Asie, ou s'il n'y a dans cette ressemblance que l'effet d'un simple hasard. Il semble cependant écarter la première de ces deux hypothèses : tout d'abord, il y avait dans les armées romaines des contingents indiens et Virgile l'atteste formellement en nommant les Indiens dans l'armée d'Antoine à Actium :

..... *Omnis eo terrore Aegyptos et Indi*
Omnis Arabs, omnes vertebant terga Sabaei[2].

Les inscriptions font mention d'une *Ala Indiana*, ce qui d'ailleurs ne signifie point le « régiment indien », mais seulement le « régiment d'Indus ». M. Gaidoz voit dans cet Indus, et probablement avec raison, un nommé Julius Indus de Trèves qui prit franchement parti pour les Romains au milieu d'une révolte des Trévires sous le règne de Tibère[3]; dans le même chapitre, l'historien latin parle d'un corps de cavalerie qui fut levé à Trèves ; c'est sans doute ce corps qui formait l'*Ala Indiana*. Qui était-ce au juste que ce Julius Indus ? Était-ce Julius qui voyagea aux Indes, ou

1) *De quelques monnaies bactriennes à propos d'une monnaie gauloise* dans la *Revue archéologique*, janvier-juin 1881, p. 193 sqq.
2) *Enéide*, livre VII, vers 705-706.
3) Tacite, *Annales*, II, 42.

Julius l'Indien? c'est ce que, selon toute probabilité, nous ne saurons jamais. Peut-être, comme le propose M. Gaidoz, était-ce le descendant d'un de ces malheureux soldats de Crassus et d'Antoine qui échappèrent au massacre de Carres et qui furent rendus par les Parthes vingt ans environ avant l'ère chrétienne, après une dure captivité de plus de trente années et après avoir été déportés au plus lointain de l'empire arsacide, sur les frontières de la Bactriane[1].

On voit qu'historiquement il n'y a guère à douter de l'existence de relations entre la Gaule et le nord de l'Inde et que, par conséquent, le cheval ailé à tête humaine qui se trouve sur les monnaies gauloises peut fort bien être d'origine orientale et se rattacher au prototype de la *Borak* des Musulmans.

L'hippogriffe qui paraît à plusieurs reprises dans l'*Orlando furioso* de l'Arioste et qui y joue un si grand rôle, n'est autre chose qu'une transformation occidentale de la Borak de Mohammed. Cet animal fantastique qui sert de monture au magicien Atlant, qui entraîne Roger jusque dans l'île de la mauvaise fée Alcine et sur lequel le duc anglais Astolphe monte dans la Lune est, dans l'Arioste le fruit des amours d'une jument et d'un griffon[2].

1) Florus, XLIII, 5.

2) Non è finto il destrier ma naturale
Ch'una giumenta generò d'un grifo,
Simile al padre avea la piuma e l'ale,
Li piedi anteriori il capo e'l grifo :
In tutte l'altre membra parea quale
Era la madre, e chiamasi Ippogrifo ;
Che nei monti Rifei vengon, ma rari,
Molto di là dagli aggiacchiati mari.

(*Orlando Furioso*, canto IV, § 18).

Il est certain que l'hippogriffe n'a rien à voir avec l'animal fantastique nommé en provençal jumart ou jumart, et que l'on trouve aussi appelé gimerre, gimerri, jumerri qui est une sorte d'hybride de taureau et d'ânesse.

A quau gau gimerri aut coume una tourre

dit Roumanille. Mistral (*Lou trésor du Félibrige*, Aix, tome II, p. 53) y voit un emprunt à l'hébreu *chamor*, onagre ; je crois qu'il n'est nullement besoin de recourir à ces subtilités étymologiques, car, ce mot avec ses variantes chimerro,

Je crois que M. Rajna s'est complètement trompé en avançant que l'hippogriffe était tout simplement le Pégase des Anciens : « L'ippogrifo è il Pegaso degli antichi; la differenza sta tutta negli accidenti... Quanto alla Grecia, a Pegaso mi basterà aggiungere certe fantasie di Luciano, in quella sua bizzarrissima *Istoria Veridica*. Là dentro abbiamo gli *Ippogippi* (ἱππόγυποι), abitatori della luna... Ma è soprattutto l'India il paese che più si compiacque di fantasie cosiffatte... Tale è il *Garuda* del tessitore in una bella narrazione del *Pantschatantra*; tale il cavallo di una nota novella delle *Mille e una notte*, e di un'altra del *Toutinâmeh*[1] ».

Contrairement à ce que dit M. Rajna, les différences qui séparent l'hippogriffe de l'Arioste, du Pégase des Anciens sont fort importantes, et il est infiniment probable que l'un n'est point le prototype de l'autre. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'a rien à voir avec Garouda, l'oiseau divin « aux belles ailes »[2] qui sert de monture à Vishnou dans le panthéon brahmanique, ni avec le ridicule cheval de bois automobile des *Mille et une nuits* qui se manœuvrait avec une manivelle, et pas beaucoup plus avec celui du *Livre du Perroquet*.

Il est plus vraisemblable d'admettre que l'hippogriffe sur lequel Roger fut enlevé à Bradamante n'est que la dernière transformation du cheval ailé qui porta le Prophète de l'Islam aux pieds du trône d'Allah; on comprend facilement pourquoi l'Arioste ne l'a pas gardé sous cette forme. Bien qu'il en prît à son aise avec toutes les légendes, aussi bien les légendes religieuses que celles de la chevalerie, et qu'il s'inquiétât fort peu de la vraisemblance, le poète ne pouvait aller jusqu'à mettre en scène un animal fantastique à tête de femme. Qu'aurait dit le

choumarro est une invention toute moderne des Félibres qui l'ont tout simplement tiré du mot bien connu « chimère ».

1) Pio Rajna, *Le Fonti dell' Orlando Furioso. Ricerche e studi*, Sansoni, Firenze, 1876, p. 99.

2) Les textes sanskrits l'appellent *suparna* ; beaucoup de miniatures indiennes le représentent avec une tête de perroquet, d'autres avec une tête d'homme.

cardinal d'Este qui traita si légèrement le dernier et certainement le plus parfait de tous les romans de chevalerie[1] !

C'est ainsi que les légendes les plus anciennes vivent pour ainsi dire éternellement dans la littérature merveilleuse et dans la poésie imaginative ; mais il est bien rare que l'on puisse refaire pas à pas le chemin mystérieux qu'elles ont suivi pour aboutir en Occident et remonter ainsi jusqu'à leur source. Plus d'un monstre apocalyptique qui se détache sur le profil des cathédrales gothiques dérive des génies ailés à tête d'aigle de Nimroud et de Khorsabad, tout comme la Borak de Mohammed et l'hippogriffe d'Astolphe ont pour ancêtres les colosses qui veillaient, avec un sourire placide, les yeux grands ouverts et la barbe soigneusement frisée, aux portes des antiques palais de Mardouk-pal-iddine et de Sennachérib, où leur stature hiératique hantait les rêves inquiets du prophète Ézéchiel.

APPENDICE

RÉCIT DU MIRADJ

Le manuscrit d'où est tiré le fragment dont je donne la traduction dans les pages suivantes porte le n° 57 du Supplément Persan à la Bibliothèque Nationale ; il appartint jadis au célèbre Ducaurroy et il était catalogué sous la cote : Fonds Ducaurroy 41 A. Il contient un fragment d'un Commentaire évidemment très étendu sur le Coran, puisque les sourates IX, § 41 à la fin de la XVII[e] occupent tout le volume qui compte 340 feuillets. J'ignore le nom de l'auteur et le titre de cet ouvrage qui, autant que j'en puis juger, devait comprendre une dizaine de volumes, dont celui-ci est le troisième. Les ouvrages dont s'est servi le

1) On prétend qu'en rendant son manuscrit à l'Arioste, il lui aurait dit : « Dove, diavolo, messer Ludovico, avete pigliato tante coglionerie ? »

rédacteur de ce Commentaire qui est presque uniquement théologique sont entre autres, Taalebi, sans doute le grand commentaire de Fakhr ed-Din Razi, les livres de traditions de Termidi et de Bokhari, Zamakhshari n'a point dû beaucoup lui servir ni Beidhawi non plus; je n'oserais affirmer qu'il ait eu sous les yeux l'énorme commentaire de Tabari. La date à laquelle ce manuscrit a été écrit n'est point non plus indiquée, mais je ne crois pas beaucoup me tromper en la fixant vers la fin du XIII[e] ou au commencement du XIV[e] siècle de l'ère chrétienne. On y retrouve en effet toutes les particularités de l'écriture des manuscrits de l'époque mongole tels que le *Djihan Kusha* de Ducaurroy et les *Tables* de Nasir ed-Din Tousi copiées par le fils de l'auteur; le texte arabe est écrit en un très beau neskhi qui offre cette particularité de se rapprocher beaucoup de celui qui fut employé en Égypte, sous les Mamlouks, à partir de l'époque de Mohammed ibn Kelaoun jusque vers l'époque de Khoshkadam; le commentaire est écrit en neskhi à demi cursif. Je n'ai trouvé sur ce manuscrit aucun signe, aucune marque indiquant sa provenance ni les différents propriétaires qui l'ont possédé jusqu'au moment où Ducaurroy l'acquit en Orient.

L'auteur de ce commentaire explique ainsi le premier verset de la sourate du Voyage nocturne : « *Celui qui* [folio 292 v°] *est pur de tout défaut, qui éloigne tout dommage*[1], *le Dieu juste qui, pendant une nuit, a transporté son esclave Mohammed, l'élu, de la Mecque à Jérusalem.* Cette mosquée (celle dont il est parlé dans le texte المسجد الاقصى) désigne Jérusalem. Allah a dit الذى بركنا حوله « *que nous avons béni ce qui est alentour d'elle* »; ceci doit se comprendre des lieux habités, des villages, des nombreux champs, de la quantité d'arbres et du nombre infini d'eaux[2] et de la richesse des hommes. On dit aussi que la signification de ce mot *bénédiction* (بركنا) est bénédiction spirituelle et non matérielle. Cette localité est le pays par excellence خطه des Prophètes; c'est là que se trouvent leurs tombeaux; [folio 293 r°] on y voit également les mausolées des Saints et des oratoires où on leur adresse des prières. Il est rapporté que

1) Traduction assez peu littérale de سبحان ; dans le commentaire du Coran écrit en persan et qui se trouve à la Bibliothèque Nationale sous le n° 52 de l'ancien fonds persan (folio 226 v°) ce mot est traduit پاکیست آن خداوند, ce qui n'est guère plus exact.

2) Tant cours d'eau de tout genre et de toute dimension qu'étangs, mares, etc.

dans toute contrée d'où un des amis de Dieu (qu'Il soit exalté!) est venu dans cet endroit[1], Dieu est satisfait de ses habitants; il répand ses bénédictions sur cette terre sans interruption, pendant une durée de quarante années; il leur donne avec abondance ce qui est nécessaire à leur existence[2], il exauce tous leurs souhaits[3] et leurs voeux, et il répand ses bénédictions sur leur tête. (La phrase) لنريه من اياتنا signifie que : dans une nuit nous avons transporté Mohammed (sur lui soit le salut!) qui est notre esclave, de La Mecque à Jérusalem, dans le but de lui montrer *nos Signes*. On explique ce mot : *nos Signes*, de deux façons différentes. D'après la première, Dieu a montré à Mohammed les Prophètes (sur eux soit le salut!) et chacun d'eux était l'un des *signes* de Dieu; car croire à un Prophète et agir suivant ce qu'il a ordonné est une obligation péremptoire, son contentement marque le contentement de Dieu et son mécontentement est le signe du mécontentement de Dieu. Dans cette nuit, Dieu a montré à Mohammed la perfection de tous les Prophètes et leur a commandé de lui obéir. La seconde explication est la suivante : Par ce mot : les *Signes*, Dieu a voulu indiquer les marques de sa puissance et de sa miséricorde, car dans cette nuit il lui a montré la porte[4] du royaume (du ciel) et la souveraineté, il a enlevé les voiles de la nature humaine de devant la lumière de son regard pour qu'il vît tout ce qui était à entendre et tout ce qui était à savoir; et en plus, il lui découvrit des choses telles que la flèche de l'imagination ne va jusqu'à les concevoir et que le souffle de la description ne peut les atteindre.

Ce verset parle de l'ascension du Prince des Prophètes (que le salut d'Allah [folio 294 r°] soit sur lui et sur eux!); c'est une des plus grandes *Portes* de la révélation, le fruit convoité de l'arbre de la révélation. Toute personne qui nie la révélation, c'est qu'elle n'a pas l'esprit clairvoyant, de même que celui qui nie ce que tout le monde voit est aveugle au point de vue matériel; en ce qui concerne l'ascension au ciel du Prophète (sur lui soit le salut!) il est certain qu'aucun musulman ne l'a jamais mise en doute; si quelqu'un la nie, c'est qu'il est infidèle. On a émis la théorie que la forme prophétique n'avait point d'âme[5] et que la

1) En pèlerinage à la mosquée el-Aksa.

2) Litt. : « leur pain quotidien ».

3) Litt. : « il les rendra heureux en écartant ce qui les contrarierait. »

4) Pris ici dans le sens métaphorique et mystique.

5) كى كالبد نبوترا جاى نيست; peut-être faut-il lire جانى نيست, ce qui

perfection de la mission divine n'a point besoin des ornements de l'embellissement.

Jamais un croyant ne se rangera à cette opinion qui est absurde et qui ne peut se soutenir, pas plus au point de vue de la religion qu'à celui de l'intellect humain.

Il y a cependant une divergence d'opinions sur la manière de concevoir comment l'ascension s'est produite. Les uns disent que le corps du Prophète (sur lui soit le salut!) a accompagné son âme et qu'il était arrivé à ce degré (spirituel) que son âme goûta seule cette félicité; les autres prétendent que le corps ne sortit pas de l'endroit où il se trouvait. Les deux opinions ont été exprimées, on a produit pour les soutenir des traditions dignes de toute confiance et entre elles il n'y a pas d'incompatibilité absolue.

Mais si nous disons que l'ascension au ciel a eu lieu en deux fois, que la première fois tous les deux, à savoir son corps et son âme (de Mohammed) sont allés ensemble, et que la seconde fois l'âme seule a fait le voyage, cette assertion sera plus proche de l'orthodoxie et plus éloignée de l'hérésie.

Khadjèh Soleiman Khitâï, qui est l'un des princes des traditionnistes, et dont la science parfaite était bien loin d'être entachée d'hétérodoxie, a émis cette opinion et il a dit : « Une fois, l'âme du Prophète (sur lui soit le salut!) a fait l'ascension et son corps est resté plongé dans le sommeil; une autre fois, son corps fut éveillé et tous les deux firent l'ascension. »

Oumm Hani, fille d'Abou Taleb, a raconté ce qui suit : « Durant la nuit du 27e jour du mois de Redjeb, un an avant l'hégire, le Prophète (sur lui soit le salut!) vint faire dans ma chambre la prière avant de s'aller mettre au lit. Je fis comme lui; quand nous eûmes terminé j'allai me coucher, tandis que lui, suivant sa louable habitude, resta encore dans l'oratoire. Quand il eut terminé ses prières, il se plongea dans une méditation spirituelle, et il envoya les fiancées de sa pensée se réjouir et folâtrer dans les prés fleuris de la réflexion. Je m'endormis et je ne sus ce qu'il fit[1] jusqu'au moment où il m'éveilla pour faire la prière de l'aurore. Quand nous l'eûmes faite, il se tourna vers moi et me dit : Cette nuit, j'ai vu des choses extraordinaires, et il commença à me les raconter : « Quand tu te fus éloignée et que j'eus finis ma prière, mon frère Djibraïl

signifierait « le corps de la prophétie n'a point de lieu, n'est point contenu dans l'espace ».

1) Le texte donne littéralement : je restai sans nouvelles de lui.

(sur lui soit le salut!) est arrivé, il me donna le salut de la part de mon Dieu, [294 verso], et m'ordonna de sortir avec lui de la maison. Je vis un cheval de moyenne grandeur sur lequel il me fit monter, et il prit mon étrier; nous partîmes dans cet équipage, et nous ne marchions pas depuis longtemps quand j'entendis à ma droite une voix qui me disait : « O Mohammed, marche plus doucement et regarde de mon côté ». Mais je ne fis aucune attention à cette prière. J'entendis une voix par derrière, à gauche, qui me disait la même chose, et je n'y fis pas non plus attention. Ensuite j'aperçus un vieillard qui venait au-devant de moi, couvert d'ornements et revêtu d'habits magnifiques, il m'empêcha de détourner les yeux de lui et comme il ne trouvait pas en moi ce qu'il en attendait, il prit une poignée de clefs et me dit : « Prends-les! » Je fermai les yeux, je tirai plus légèrement les rênes et je passai tout près de lui. Je dis à Gabriel (sur lui soit le salut!) : « Quels sont ces personnages? — Le premier, me dit-il, est le Prophète juif, le second, le Prophète chrétien. Quant à ce vieillard, il représente le monde et ce sont les clefs des trésors du monde qu'il t'a données; toi et ton peuple, vous seriez restés de la religion de celui des deux que tu aurais écouté. Maintenant que la bénédiction soit sur toi et sur ta race de ce que vous vous êtes détournés du Juif et du Chrétien, et que vous êtes restés fidèles à la foi orthodoxe et à l'adoration du vrai Dieu! »

Je passai un peu plus loin et j'aperçus une troupe de gens qui s'occupaient au labourage et en un instant le grain qu'ils semaient arrivait à maturité et ils le moissonnaient; ils recommençaient ensuite à faire la même chose. Je dis à Gabriel (sur lui soit le salut!) : « O mon frère! quels sont ces gens? — Ce sont, me répondit-il, les champions de l'Islam, ceux qui ont marché dans la voie du Dieu Très-Haut et qui ont sacrifié leur vie et leurs biens pour le triomphe de sa religion. Leurs bonnes œuvres leur sont payées sept cents fois; et pour chaque dépense qu'ils ont faite, la [295 r°] récompense leur arrive avec la même rapidité que leur graine vient à maturité. »

Plus loin, je vis une troupe de gens qui étaient maintenus dans les mains de quelques autres; ces derniers leur brisaient et leur fracassaient la tête. Je dis à Gabriel (sur lui soit le salut!) : « O mon frère! qui sont ceux-là? — Ce sont, me répond-il, ceux qui ont négligé de faire la prière (du matin), parce qu'ils préféraient le sommeil à la prière, et ceux qui se sont moqués quand on leur a parlé du Coran et quand ils l'ont entendu réciter. »

Ensuite je vis une troupe de gens qui nageaient au milieu d'une mer

de feu, soudain ils étaient engloutis et devenaient invisibles, puis ils reparaissaient. Je demandai à Gabriel (sur lui soit le salut!) : « O mon frère! quels sont ces gens? » Il me répondit : « Ce sont ceux qui ont été gratifiés des biens de ce monde et qui n'ont pas accompli les devoirs qui leur incombaient de ce fait, ceux qui n'ont pas donné la dîme de leurs biens aux pauvres, qui n'ont pas été miséricordieux, dont la conduite n'a pas satisfait les Musulmans, qui n'ont pas délivré un esclave de ses fers, qui n'ont pas payé la rançon d'un prisonnier, qui n'ont réjoui le cœur de personne et qui n'ont pas aidé le faible. »

Plus loin j'aperçus une troupe d'hommes devant lesquels se trouvaient deux sortes de viandes, l'une fraiche et cuite, et l'autre puante et crue. Ces hommes mangeaient de cette dernière et laissaient l'autre et autant ils mangeaient de cette viande, autant leur peau tombait. Je dis à Gabriel : « O mon frère! qui sont ceux-là? — Ce sont, me répondit-il, ceux qui ont porté le trouble dans les ménages et qui ont commis des adultères. »

Plus loin je vis une troupe de gens qui forgeaient des pièces de fer, toutes les parcelles de fer qui jaillissaient sous le marteau, ils les mettaient dans leur bouche [295 v°] et elles leur ressortaient par le fondement. Je dis à Gabriel : « Quels sont ces gens? — Ce sont, me répondit-il, ceux qui mangeaient leur bien sans mesure et au-delà de ce qu'ils avaient le droit de faire. »

Plus loin, je vis une troupe de gens à qui l'on coupait les lèvres et la langue et à qui on les donnait à manger; puis, par la puissance du Dieu Très-Haut, leurs lèvres et leur langue repoussaient et on leur faisait de nouveau subir le même traitement. Je dis : « Ceux-là, quels sont-ils? — Ce sont, me dit Gabriel, les savants de ton peuple qui ont été de faux ministres de la religion et qui ont altéré les commandements de Dieu (qu'Il soit loué et glorifié!) pour s'attirer le respect des hommes ».

Plus loin, je vis une troupe d'hommes à qui on arrachait la peau et à qui on imprimait un poinçon rougi au feu sur la langue. Je dis : « Ceux-là, quels sont-ils? — Ce sont, me dit Gabriel, les poètes dont la langue a été des ciseaux qui ont tranché les projets (de Mahomet). »

Plus loin, je vis une troupe de gens qui étaient enflés, qui étaient tombés au milieu de leurs excréments et qui les foulaient avec leurs pieds. Je demandai à Gabriel : « Quels sont ces gens? — Ce sont, me répondit-il, ceux qui ont commis des adultères. »

Plus loin, je vis une troupe d'hommes que l'on avait crucifiés et à qui l'on brisait la tête et la poitrine à coups de barres de fer. Je lui dis :

« Quels sont ceux-là ? — Ce sont, me dit-il, les juges qui ont faussé la loi, les témoins qui ont porté un faux témoignage et les imams qui ont mal fait la prière. » Plus loin je vis une troupe de gens qui étaient suspendus par la langue. Je lui dis : « Quels sont ceux-là ? — Ce sont, me répondit-il, les calomniateurs. »

Plus loin, je vis une troupe d'hommes que les serpents et les scorpions entouraient de toutes parts et qu'ils mordaient. Je lui dis : « Quels sont ceux-là ? — Ce sont, me dit-il, [296 r°], ceux qui ont causé du chagrin à leur mère et à leur père. » Plus loin je vis des gens que l'on traînait dans des buissons d'épines. Je dis à Gabriel : Quels sont-ils ? — Il me répondit : « Ce sont ceux qui ont fait mauvaise mesure, qui ont trompé les hommes, et ceux qui leur ressemblent. » Il me montra tous les supplices qui sont la punition de ceux qui ont commis des péchés mortels.

Il (le Prophète) dit : Ensuite j'arrivai à un endroit où j'aperçus un trou étroit d'où sortit un grand bœuf qui chercha par tous les moyens possibles à rentrer dans le trou, mais qui n'y put parvenir. Il se mit alors à lancer des coups de tête à droite et à gauche de telle sorte qu'il renversa les gens qui étaient-là, mais ils lui tirèrent des flèches, le tuèrent (le mirent en pièces) et dispersèrent sa viande et sa peau. Je dis : « Que signifie cela ? — Cela, me dit Gabriel, est l'image de la parole des fils des hommes qui est cachée[1] au fond de leur cœur et qu'ils disent sans motif ; ils s'en repentent ensuite et veulent la ressaisir pour la replonger dans leur cœur et faire qu'elle ne soit pas dite ; mais il n'y a pas moyen de le faire. A la fin, cette parole blesse et fait souffrir un grand nombre de gens qui tuent celui qui l'a dit. » Quand je fus arrivé plus loin, Gabriel (sur lui soit le salut !) me dit : « Cette terre est Médine et c'est dans ce lieu qu'il faudra que tu t'enfuies[2]. »

Quand je fus arrivé un peu plus loin, il me porta sur une hauteur et me dit : « Ceci est le mont Sinaï où fut Moïse, et où il entendit la parole du Seigneur. » J'arrivai un peu plus loin : « Cet endroit, me dit-il, est celui où naquit 'Isa (Jésus-Christ) (sur Lui soit le salut !) ». Il me dit ensuite : « Tire les rênes en haut et vole plus vite ! ». Je fis comme il me dit, de telle sorte que j'arrivai à Jérusalem où, par la grâce du Dieu Très-Haut, je fus reçus avec de grandes [296 v°] démonstrations de joie et de grands honneurs. On me fit entrer avec de grandes marques de respect à Jérusalem, et je vis là la réunion de tous les Prophètes (que le salut soit sur eux !).

1) Plutôt « qui devrait être cachée », comme l'indique la suite.
2) Littéralement : « que tu fasses l'hégire ».

Quand ils m'aperçurent, ils se levèrent et me témoignèrent leur contentement de me voir. Gabriel (sur lui soit le salut!) les fit ranger sur un seul rang, lui-même avec les autres anges se rangea sur un rang parallèle et il m'envoya en avant d'eux tous pour que je fasse une prière de deux *rika'a* et que je remplisse la fonction d'Imâm ; ils se réglèrent sur moi.

Quand nous eûmes terminé la prière, chacun adressa une oraison au Dieu Très-Haut et lui rendit des actions de grâce pour les bienfaits dont il l'avait gratifié. A ce moment on apporta trois coupes recouvertes et on me les offrit : dans l'une il y avait de l'eau, j'en bus un peu ; dans la seconde il y avait du lait, j'en pris un peu: dans la troisième il y avait du vin, je n'y touchai pas; et je dis : « Est-ce que ce que j'ai bu est agréé de Dieu? » Gabriel (sur lui soit le salut!) approuva mon choix et me loua beaucoup d'avoir agi ainsi. Ensuite il me prit la main et me porta près de la *Sakhra*, il m'enleva sur ses ailes et me posa sur cette pierre. J'aperçus alors une échelle qui descendait du ciel et qui venait aboutir sur la *Sakhra*. Sur un signe de Gabriel, je mis le pied sur cette échelle et avec son aide, j'arrivai jusqu'au haut, de telle sorte que je parvins au ciel du monde. Les anges qui sont préposés à sa garde, quand ils furent avertis de mon arrivée, montrèrent une vive joie et une grande allégresse. Je vis au milieu d'eux l'ange de la Mort et je trouvai parmi eux Mâlik qui est le gardien de l'enfer. Dans cet endroit, je vis un homme de taille gigantesque et de belle stature qui était assis ; de chaque côté de lui il y avait une porte ouverte, et il regardait de chaque côté [297 r°]. Toutes les fois qu'il regardait à droite, il souriait et montrait les marques d'une vive joie, toutes les fois au contraire qu'il regardait à gauche, il pleurait et une vive tristesse se peignait sur son visage. Je dis à Gabriel : « O mon frère! quel est celui-ci, et que sont ces deux portes ? » Il me répondit : « C'est Adam, ton père, et ces deux portes sont la porte du paradis et celle de l'enfer. Toutes les fois qu'il voit un de ses descendants parmi les habitants du paradis, il est joyeux, et toutes les fois qu'il en voit un parmi les habitants de l'enfer, il en éprouve du chagrin. »

J'arrivai ensuite au second ciel, et j'y vis deux jeunes hommes, l'un qui pleurait et l'autre qui riait. Je dis : « O mon frère, quels sont ces deux-là? » Il me répondit : « Ce sont les deux cousins, Isa (Jésus), fils de Marie, et Yahya (Jean), fils de Zakaria. La perfection du Dieu Très-Haut a été dévoilée à Isa, et c'est pour cette raison qu'il rit, et sa gloire à Yahya, et c'est pour cela qu'il pleure. » Je lui dis : « C'est là ce qu'ils font conti-

nuellement. » Il me répondit : « Non ! » Toutes les fois qu'un nouvel arrivant vient au cœur de Jésus toute sa joie s'épanouit et il nage dans le contentement ; toutes les fois qu'une âme repoussée arrive au cœur de Yahya, les larmes coulent de ses yeux et son cœur est angoissé[1].

Je lui dis : « Qu'il y a-t-il maintenant? » Il me répondit : David (sur lui soit le salut !) récite un chapitre des Psaumes, سورتی از زبور aussi fort qu'il peut le faire, et ils sont en train d'écouter; ce chant les transporte d'ivresse et les plonge dans l'extase ». Je lui dis : « Ils entendent tous deux la même chose et elle produit sur eux deux effets différents. Comment cela se fait-il ? » Gabriel me dit : « Au mois de Nisan, un nuage répand la pluie sur la terre, d'un autre côté souffle un zéphir, il passe sur un jardin ; une rose éclot sur une branche et sur une autre pousse une épine ! »

De ce lieu, j'arrivai au troisième ciel, et là je vis Yousouf (sur lui soit le salut !) orné d'une telle beauté[2] que les yeux en étaient éblouis ; il était prosterné [297 v°] le front dans la poussière et adressait d'ardentes supplications à Dieu. Je dis : « Pourquoi fait-il ces supplications ? — Il demande, me répondit Gabriel, le pardon de ses frères (qui l'avaient vendu). »

De ce lieu, j'arrivai au quatrième ciel; je vis Idris qui avait beaucoup de livres à la main. Il y en avait plusieurs qu'il ne regardait pas et sur lesquels il mettait un sceau, d'autres qu'il ne regardait pas non plus, dont il effaçait l'écriture, il en examinait d'autres et les regardait avec attention. Je dis : « Quels sont ces livres ? — Ce sont, me répondit Gabriel, les

1) هرگاه که واردی بدل عیسی رسد گل شادی او شکفد ودر مقام بساط اید وهرگاه که زاجری بدل یحیی رسد زهاب چشم او بشکابد

2) La beauté du prophète Joseph passe chez les Musulmans pour avoir été telle que toutes les femmes en perdaient la tête. Djâmi raconte que la femme du roi d'Égypte (Putiphar), qui s'appelait comme l'on sait Zuleïkha, devint follement éprise du jeune Prophète; un jour qu'elle avait invité plusieurs grandes dames du Caire à venir faire la collation avec elle, elle leur fit servir des oranges et on leur donna des couteaux pour les dépouiller de leur peau. Sur ces entrefaites, Joseph qui appartenait à la maison du roi d'Égypte ('aziz-i Miçr), entra tenant une aiguière d'or sur un plateau de même métal ; la beauté du jeune homme frappa tellement les dames qu'elles oublièrent complètement ce qu'elles faisaient et qu'elles se mirent à se tailler les doigts en croyant peler leurs oranges. C'est un sujet que ne manquent jamais de représenter les miniaturistes orientaux qui ont orné les romans de *Yousouf et Zuleïkha*.

cahiers sur lesquels sont écrites les actions des hommes ; ceux qu'il ne regarde pas et sur lesquels il met un sceau, sont ceux des non-croyants auxquels il est impossible de faire grâce ; ceux qu'il n'examine point et dont il efface l'écriture sont les registres sur lesquels sont écrits les péchés véniels des Croyants (Musulmans) à qui le Dieu Très-Haut pardonne à cause de la vénération qu'ils lui ont rendue. Ceux qu'il examine attentivement sont les registres des péchés mortels des vrais Croyants dont le sort est laissé à la volonté du Dieu Très-Haut. S'il le veut, il leur pardonne, s'il veut, il leur fait subir les châtiments de l'enfer. La première de ces déterminations vient de son excellence, la seconde de sa justice. »

De là j'arriva au cinquième ciel ; j'y vis un homme assis, qui avait un visage amical, une parole douce ; une nombreuse troupe de gens se tenaient autour de lui et le regardaient. Je dis : « Qui est cet homme et quels sont eux qui l'entourent ? » — Il me répondit : « Celui qui parle est Haroûn et ceux qui l'entourent sont les justes des Israélites à qui il mentionne les bienfaits que le Seigneur Très-Haut a répandus sur eux ; les Israélites lui en rendent grâce. »

J'arrivai ensuite au sixième ciel ; j'y vis Moïse, celui qui parla avec Dieu ; il était tout joyeux, il adressait des louanges à Dieu et racontait l'histoire des Israélites ; il demandait pour les hommes vertueux de sa nation un accroissement de bienfaits et il implorait pour les méchants le pardon et la miséricorde ; il disait : « J'ai répandu tes louanges ; [298 r°], aussi écoute ce que je te dis et donne-moi ce que je te demande. Et eux (les Israélites), ils ont les yeux fixés sur toi, ils prêtent attentivement l'oreille, attendant ce qu'ils verront et ce qu'ils deviendront ; il ne convient pas à ta splendeur de les renvoyer frustrés dans leurs espérances et de m'infliger cette honte. »

De ce lieu j'allai au septième ciel ; j'y vis un vieillard d'aspect terrifiant qui était assis, et autour de lui se trouvaient assis une troupe nombreuse de jeunes gens et d'adolescents ; il faisait la prière et eux répondaient : « Ainsi soit-il ! » Je demandai : « Qui est celui-là ? — C'est, me répondit Gabriel, Ibrahim-Khalil et ces gens, ce sont ses enfants. » Je prêtai l'oreille pour savoir ce qu'ils disaient. Je l'entendis prononcer ces paroles : « Ceux-là sont des pécheurs, et ils n'ont que toi, Seigneur, qui puisses leur pardonner ! Si tu ne leur pardonnes pas, que feront ces infortunés ? Si tu veux avoir un esclave sans péché pour lui faire miséricorde, tu n'en trouveras point parmi ceux qui sont morts à moins que tu ne crées de nouveaux êtres. Maintenant, dans les choses les plus graves, et cela

est une promesse formelle, ils ne se détourneront plus jamais de toi, il convient donc que tu leur accordes leur pardon »! Ibrahim (sur lui soit le salut!) avait le dos tourné à une maison et de nombreuses voix en sortaient. Je dis : « Quelle est cette maison et quels sont ces chants? » Il me répondit : « Cette maison est le temple céleste. Chaque jour plus de soixante-dix mille anges y entrent et ils en sortent le lendemain; ils n'y rentrent plus désormais et ces voix sont le *tesbih* qu'ils récitent. » Je dis à Gabriel : « Quel est leur *tesbih*? » Il me répondit : « Louange à Allah et gloire à Allah; il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah; Allah est le plus grand; il n'y a de force et de puissance qu'en Allah, l'élevé, le grand[1]. »

Je dis : « Quelle est la récompense ثواب de ce *tesbih*[2]? » Il me répondit : « Chaque parole vaut soixante-dix mille œuvres pies. » Je dis : « A qui profite cette récompense? — Elle profite, me répondit Gabriel, à l'homme qui a de l'amour pour un autre homme ou pour un vieillard appartenant à ta religion, pour l'amour de son Dieu et pas seulement pour [298 v°] son plaisir ». Je dis : « Il faut que je parle à Ibrahim. » Gabriel me répondit : « C'est en effet une chose convenable. » Je m'avançai et je lui adressai la parole. Il me répondit avec déférence : « Tu es venu tard et tu es le bien venu. Avant que tu ne t'en ailles, écoute ce que je vais te dire. Ton Dieu est un Dieu tel que personne n'a de parenté avec lui et tout en toi depuis le sommet de ta tête jusqu'à la plante de tes pieds récite sa louange. S'il veut toucher à un seul cheveu de ta tête, tu n'auras pas la puissance de l'en empêcher. Maintenant ne désespère jamais en sa miséricorde, car c'est là l'œuvre d'un infidèle et ne te crois pas un seul instant à l'abri de ses châtiments, car c'est là l'œuvre des négligents. C'est ainsi que du feu de Nemrod il a fait croître pour moi des roses parfumées[3] et qu'il a fait fondre le malheur dans le Paradis éternel à cause d'Adam. » Il dit et me fit ses adieux et il retourna à ses occupations. Je quittai cet endroit et j'arrivai au *Sidret el-Mountehа* et là je vis des anges, aussi innombrables que des fourmis et ils récitaient les prières suivantes : « O Créateur Dieu! donne des enfants à ceux qui font le bien avec leurs richesses et

1) سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

2) On peut comparer les valeurs qu'ont dans le Mazdéisme les différentes prières telles que le *Yatha Ahû Vairyo* suivant les cas où on les récite.

3) Litt. : « du basilic », اسپرغم.

rends pauvres les avares ; répands ta miséricorde sur ceux qui sont miséricordieux, et livre ceux dont le cœur est dur à leurs semblables. Sois le gardien des cœurs de tes amis brisés par leur propre renoncement, rattache-les à la vie par la chaîne de tes bienfaits[1]. »

Ce passage est traduit du livre du vénérable Younis Sokavandi (qu'Allah lui fasse miséricorde !) et ce qui précède est tiré du livre de Taalebi. Voici ce qui est dit pour le reste de l'Ascension du Prophète au ciel : Quand je fus arrivé au lieu où se trouve le *Sidret el-Mounteha*, Gabriel se retira en arrière et me dit : « Marche en avant, chef des Prophètes ! » Je lui dis : « Il faut que le guide marche devant pour montrer le chemin ! » Il me répondit : « Dans le voyage, il faut choisir la terre ferme et non la mer, car tous ceux qui savent nager se sauvent, mais ceux qui ne savent pas nager perdent la vie. » Quand Gabriel se fut retiré, le Dieu Très-Haut montra une grande bienveillance pour moi et me fit transporter par les Esprits et les Chérubins ; je ne puis plus dire ce qui se passa et dans quel lieu je me trouvais, parce que j'étais arrivé à un tel état que je perdais notion de moi-même et que mes sens ne percevaient plus mes actes. » Dieu dit [299 v°] : « Ta parole sera ma parole ; j'approuverai ce que tu approuveras ; tous ceux que tu tueras, c'est que je les aurai déjà tués ; tous ceux que tu sauvegarderas, je les aurai sauvegardés. » Alors j'ai dit ce que j'ai dit et j'ai entendu ce que j'ai entendu sans ambiguïté[2] ; j'ai voulu ce que j'ai voulu sans partialité, j'ai trouvé ce que j'ai trouvé sans aucun changement.

Tout à coup un souffle de vent souffla de dessous le trône de Dieu et je perçus une odeur qui purifiait l'âme. Je demandai : « Qu'est cela ? — C'est, me dit-il, l'âme de ceux qui ont brûlé du désir de Nous et qui ont été les plus ardents dans leurs efforts pour se rapprocher de Nous. Cependant ils sont arrivés au terme de leur vie et les biens que nous leur avions assignés sont restés (sur terre), car nos ordres ne peuvent souffrir de changement. Et ce souffle qui s'exhale de leurs cœurs ne trouve aucun calme qui n'arrive ici et ni notre trône, ni notre nom ne sont des boucliers pour ces âmes[3]. »

Après avoir été témoin[4] des grâces que Dieu m'avaient accordées, je

1) Il y en a encore assez long de litanies de ce genre ; je ne crois pas très utile de les traduire, car elles n'offrent pas grand intérêt et le texte du manuscrit est assez altéré, à ce qu'il me semble.

2) بی واسطه « peut-être sans cause ? »

3) La dernière partie de cette phrase est très obscure.

4) Le texte dit : « après que j'eus vu et entendu ».

reçus l'ordre de me retirer. Quand je revins au *Sidret el-Mounteha*[1], Gabriel vint au devant de moi avec les cohortes des anges; ils m'adressèrent leurs félicitations et montrèrent leur joie de la façon la plus vive. Ils me dirent : « Ce que Dieu t'a donné n'a jamais été accordé à personne avant toi et personne n'a jamais été conduit à l'endroit où on t'a mené; on n'a montré à aucun être ce qui t'a été montré; ce qu'on t'a dévoilé est toujours resté caché pour tout autre que pour toi. Réjouis-toi, rends grâce à Dieu, adresse-lui tes remerciements, obéis à ses ordres, donne leur récompense à tes peuples et dis-leur : « Quand je suis arrivé à la souveraineté, le monde temporel n'a été d'aucune valeur à mes yeux, quand le souffle de la divinité a passé sur moi, rien, à ce moment, ne compta pour moi. » Sache encore que ce qu'on ne t'a pas montré et ce qu'on ne t'a pas révélé est bien [folio 300 r°] plus considérable que ce qu'on t'a montré et révélé. » Il me dit alors : « Ouvre tes yeux pour voir. » J'ouvris alors les yeux et je regardai en bas, je vis le monde comme un anneau dans le désert, je regardai en haut et je vis le trône de Dieu resplendissant comme le soleil dans le ciel; mes yeux devinrent tellement pénétrants que j'aurais pu distinguer une fourmi noire marchant sur une pierre noire au milieu d'une nuit obscure. Gabriel me dit : « Tout cela est le fruit de la prière que tu as instituée et dite sur la terre

متّعنا باسماعنا وابصارنا.

Au même moment, il me prit la main et me dit : « Viens voir le paradis et contemple les degrés (de bonheur) auquel sont parvenus les bienheureux; viens voir l'enfer et regarde les supplices des damnés et apprends aux sectateurs de ta foi ce que tu as vu dans l'un et dans l'autre, pour qu'ils soient enflammés du désir de gagner le paradis; qu'ils agissent en conséquence, qu'ils redoutent l'enfer et qu'ils évitent de commettre les actes qui y conduisent. »

Quand nous entrâmes dans le paradis, je vis que la terre y était formée d'argent pur et des arbres y avaient poussé; les pierres qui la parsemaient étaient formés de perles, de rubis et de topazes; je vis que la poussière y était faite de musc, d'ambre et de camphre. J'y vis des pavillons tout couverts de perles; des ruisseaux d'eau, de vin, de lait et du miel. J'y aperçus le lac du Kauser (کوثر) et l'arbre dont personne n'a entendu

1) Le *Sidret el-Mounteha* est un arbre miraculeux; c'est la copie du Hom blanc ou Gaokerena de la théologie mazdéenne.

le bruit. J'y vis des choses qu'aucun œil n'a vu, j'y entendis des choses qu'aucune oreille n'a jamais entendues et j'y éprouvai des sensations qui n'ont jamais fait battre aucun cœur, et les voix des houris s'élevaient de tous côtés des pavillons (qui se trouvaient dans le paradis) et elles chantaient : *limisl hezâ faliyamal el-ameloun*.

Quand je fus sorti du paradis, j'aperçus l'enfer, la terre en était de feu, son ciel était formé des brouillards[1] de la mer et le feu s'étendait entre les deux ; des montagnes [f° 300 v°] de feu s'élevaient au milieu de cet enfer et on y voyait des sources d'eau bouillante et d'un liquide gluant et fétide غسّاق ; des arbres qui portaient comme fruits des coloquintes et l'arbre *zakkoum* y poussaient[2] ; des chaînes et des cadenas y étaient suspendus, des serpents et des scorpions rampaient sur leurs branches et des voix s'élevaient de tous côtés disant : *min misl heza falyahzar al-haziroun*[3]. »

Oumm-Hani qui avait entendu ces paroles lui assura qu'elle ne doutait point de la véracité de ce qui venait de lui raconter et qu'elle le croyait fermement. Elle lui dit : « Si tu le peux, ne raconte pas cela aux Koreishites, car ils ne te croiront pas, et par jalousie, ils t'en voudront encore plus que maintenant ! » Le Prophète (sur lui soit le salut !) lui répondit : « Il serait en effet de mon intérêt de ne point le leur raconter, mais On m'a ordonné qu'il fallait que je le fasse[4]. » Il sortit au même instant et alla s'asseoir en face de la mosquée de La Mecque ; il raconta cela aux Koreishistes ; ils demandèrent à Mohammed de leur en donner des preuves tangibles et de leur décrire comment étaient les Prophètes (sur eux soit le salut !). Il leur décrivit ce qu'ils lui demandaient ; Abou Bekr déclara qu'il y ajoutait complètement foi et c'est pour cette raison qu'on lui donna le nom de Siddik[5] ; le reste des assistants le traitèrent d'imposteur et lui demandèrent encore de leur montrer un signe matériel (de l'Ascension). Il leur dit : « J'ai laissé votre caravane dans tel lieu au mo-

1) Litt. : « de la fumée ».

2) Suivant les traditionnistes et les commentateurs, l'arbre zakkoûm زقوم ne pousse que dans l'enfer ; il porte des têtes de démons en guise de fruits ; il semble que primitivement le mot *zakkoum* ne désigne qu'un arbre épineux dont le fruit est très amer.

3) Ici se termine le récit de Mahomet.

4) اما ى فرمايند كى بايد, c'est-à-dire Allah.

5) Celui qui ajoute foi.

ment où elle venait de partir, au lever du soleil ; il arrive un chameau à poils blancs en tête de la caravane, il porte deux morceaux d'étoffe de laine rayée et un tel est monté sur lui. » Il leur donna encore d'autres détails et quand ils les vérifièrent ils trouvèrent qu'ils étaient exacts. Au même moment où il parlait et absolument comme il l'avait décrit, la caravane arriva et sa sincérité fut ainsi démontrée d'une façon éclatante. Toutefois ceux qui étaient malheureux l'accusèrent de sorcellerie et de mensonge ; ils firent de nombreux discours pour réfuter ce qu'il avait dit.

E. Blochet.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

John Fiske. — **Through Nature to God.** — 1 vol. in-12 de 194 pages; Boston, 1899.

Ce petit volume relève de la philosophie, plus que de l'histoire des religions. Mais il offre une tendance religieuse si accentuée, qu'il rentre certainement dans l'étude objective de la religiosité contemporaine. L'auteur est un disciple intégral d'Herbert Spencer, dont il a beaucoup contribué à introduire la philosophie aux États-Unis. Dès 1874, il publiait, sous le titre de *Outlines of Cosmic Philosophy*, un ouvrage qui fit sensation, où il établissait la possibilité de concilier les principes fondamentaux du théisme avec l'adoption de la doctrine évolutionniste. Dans la préface de son dernier ouvrage, il n'hésite pas à dater de l'apparition des *Principes de Psychologie*, publiés par Spencer en 1855, le commencement de la réaction grandissante contre le matérialisme aujourd'hui démodé de d'Holbach et d'Helvétius, voire de Buchner et de Moleschott. Dans ce nouveau traité, il se borne à compléter certaines démonstrations de ses écrits antérieurs, relativement au problème du mal, aux origines de la morale et à la réalité de la religion; mais il le fait avec une simplicité, une clarté et une méthode qui lui conquièrent d'emblée les sympathies du lecteur.

M. Fiske est un optimiste comme tous ses compatriotes et la plupart des évolutionnistes en général. Ce n'est pas qu'il nie l'existence du mal physique et moral, mais il estime qu'on peut en expliquer la présence sans se laisser enfermer dans le dilemme qui prétend nous forcer à choisir entre la justice et l'omnipotence divines. Il fait ressortir comment l'unité de la nature, si clairement établie par Spencer, exige que tout

dans le cosmos, ait une place déterminée et une raison d'être. La vie consciente n'est qu'une succession et une opposition d'états contraires : la conscience du mal est nécessaire à la conscience du bien. D'ailleurs, le plaisir et la peine sont les stimulants nécessaires du progrès dans la nature vivante; chez l'homme, il faut y ajouter l'esprit de sacrifice, le sentiment du devoir, qui suppose la distinction du bien et du mal, par suite l'existence de ce dernier.

S'ensuit-il que le mal soit une nécessité éternelle? Il suffit, pour engendrer la notion du bien, que l'opposition du mal existe dans la pensée. On peut donc espérer un état psychique où le mal n'existerait qu'en souvenir, comme repoussoir subjectif de l'idée du bien, et c'est vers cet état que nous tendons sous l'impulsion de la religion. Ainsi l'auteur, bien qu'il s'en défende quelque peu, revient à la solution de Leibnitz qui proclamait l'univers, tout imparfait qu'il soit, le meilleur des mondes possibles.

Un problème qui se rattache au précédent, mais qui est peut-être plus grave encore pour l'avenir du sentiment religieux, c'est la question de savoir si l'Évolution, le *Cosmic Process*, tend vers un but. Oui, répond M. Fiske sans hésiter, et ce but est le développement éthique. Sans doute, la sélection naturelle n'a rien de moral; bien, au contraire, c'est tout simplement le triomphe brutal des mieux adaptés, et les mieux adaptés ne sont souvent que les plus forts ou les plus prolifiques. Toutefois, comme Richard Wallace a été un des premiers à le montrer, il est survenu un moment, dans l'évolution de certains primates, où, pour assurer la supériorité dans la concurrence vitale, les différences intellectuelles ont joué un rôle plus décisif que les différences physiques. Poursuivant cette idée, M. Fiske fait valoir que la progression rapide de ce capital intellectuel, de génération en génération, a eu pour effet de prolonger considérablement la durée de l'éducation et, par suite, de l'enfance, c'est-à-dire le temps où l'enfant reste à charge des parents, et il insiste à juste titre sur l'importance de ce facteur dans le développement de la vie sociale. Le sentiment maternel est ainsi devenu conscient et permanent, la famille a été fondée et la horde s'est transformée en clan. Les clans qui survécurent furent ceux où dominaient le sentiment d'abnégation patriotique, le respect des coutumes établies pour le bien de la communauté. Or, du moment où les actes volontaires sont déterminés par un but désintéressé, l'on pénètre dans le monde de l'éthique. Ce ne sont plus le plaisir et la peine, c'est le dévouement qui devient l'agent du progrès.

Le *Cosmic Process* a bifurqué à l'apparition de l'homme. Mais, en somme, c'est toujours la même force motrice qui nous entraîne et, à cet égard, on ne comprend pas bien pourquoi l'auteur, dans certains passages, cherche à distinguer, voire à opposer l'une à l'autre, la sélection naturelle et la tendance éthique, alors qu'ailleurs il s'évertue à démontrer sinon l'identité, du moins l'enchaînement logique des deux procédés.

Un corollaire de sa démonstration, c'est la réapparition de cette téléologie que les savants de notre époque croyaient avoir bannie à jamais dans les brumes de la métaphysique. Il ne s'agit plus des causes finales qui servaient à expliquer, par une sorte d'harmonie préétablie dans les calculs divins, les moindres détails de la nature organique et inorganique. Mais nous n'en avons pas moins là une tentative pour réintroduire une finalité dans le cours de l'univers, et, cette fois, en s'appuyant sur les généralisations scientifiques les plus solidement établies. En tout cas, ce qu'on ne refusera pas à l'auteur, c'est d'avoir fourni de nouveaux arguments à la thèse qui prétend faire rentrer dans l'unité du développement universel les origines de nos tendances altruistes et de nos idées morales, sans rien leur enlever en prestige ou en force.

Une autre conception qui passait pour absolument discréditée et que M. Fiske ressuscite sous une forme originale, c'est la vieille théorie anthropocentrique qui faisait de l'homme le centre et le couronnement de l'univers. Cette tentative se dessine surtout dans la dernière partie de l'ouvrage, où l'auteur traite *de la réalité permanente de la religion*. Les postulats exigés par le théisme lui paraissent être : 1° l'existence d'un dieu *quasi humain*; 2° la survivance de l'âme; 3° le caractère éthique du monde suprasensible. Ce n'est pas qu'il entende justifier les conceptions anthropomorphiques de la théologie courante. Mais il réclame le droit d'attribuer à la Divinité une tendance analogue à ce qui, chez l'homme, se définit par les termes de volonté ou de but. Herbert Spencer n'a-t-il pas lui-même déclaré parfaitement légitime d'attribuer à la Réalité mystérieuse dont tout procède, des modes de manifestation aussi supérieurs à l'intelligence et à la volonté que celles-ci le sont au mouvement mécanique? Pour exprimer ces modes mystérieux, il nous faut nécessairement recourir à des comparaisons, à des symboles pris dans l'ordre de nos connaissances actuelles. L'emploi des termes « Force », « Énergie », « Pouvoir », se heurte, ici, aux mêmes difficultés que celui des termes : Volonté et Personnalité, puisque tous impliquent également une notion de limitation et d'opposition. Dès lors, ne sommes-nous pas autorisés à préférer les termes empruntés à notre conception

de la personnalité humaine, en restant ainsi dans la ligne du développement historique de la religion?

Ce raisonnement de M. Fiske est inattaquable, mais à condition de le maintenir dans les limites où l'a formulé Herbert Spencer. En d'autres termes, il ne faut jamais perdre de vue que, dans le symbolisme, la chose représentée diffère nécessairement de sa représentation. L'homme est certainement l'être le plus parfait *parmi ceux que nous connaissons*; le perfectionnement de sa nature morale paraît bien l'objet final de l'évolution, *dans le champ de notre vision actuelle*. Mais rien ne nous interdit d'admettre — bien plus, toutes les analogies de l'évolution nous engagent à supposer — qu'il existe ailleurs, dans d'autres mondes, ou qu'il existera un jour, peut-être sur cette terre, des êtres aussi supérieurs à l'homme que celui-ci l'est à l'animal. Alors ce seraient des éléments empruntés non plus à la nature humaine, mais à la nature de ces êtres supra-humains qui donneraient l'idée la plus approximative de la nature divine. Et cette déduction elle-même ne serait encore que provisoire et purement symbolique.

Voilà ce que l'auteur oublie un peu quand il renouvelle — d'une façon assez heureuse, du reste — le vieil argument scolastique qui déduisait de la conception de Dieu la nécessité objective de son existence. Herbert Spencer, dit-il, a montré que la vie consiste dans une adaptation constante des relations internes aux relations externes; on peut même dire que plus cette adaptation est complexe, plus la vie est d'un degré élevé. Or, partout, nous voyons que la multiplication et la spécialisation des organes sont engendrées par les réactions de l'ambiance : ce sont les vibrations lumineuses qui ont produit l'œil et, par suite, développé le sens de la vision; ce sont les vibrations acoustiques qui ont formé l'oreille; l'amour maternel est venu répondre aux besoins de l'enfant; la fidélité et l'honneur ont grandi sous la pression des besoins sociaux. Partout le développement interne s'est poursuivi en correspondance avec une réalité extérieure. « Voici qu'à un moment donné, nous voyons l'homme se tourner, comme par l'acquisition d'un sixième sens, vers quelque chose de supérieur aux choses visibles et transitoires, — véritable élargissement de son horizon, qui va devenir un nouveau facteur de progrès individuel et social. — Si le rapport dont le sentiment religieux offre l'expression est purement subjectif, sans réalité correspondante, il y aurait là un phénomène unique, en contradiction avec toute l'histoire de l'évolution. »

Toutefois, il s'agit de tracer les limites dans lesquelles les notions

mêmes du suprasensible sont une garantie de son existence, et il me semble bien difficile de nous engager sur ce terrain au-delà de la célèbre définition de Mathew Arnold : « Un pouvoir éternel qui travaille pour la justice ». Nous en revenons, ici, du reste, au troisième postulat et celui-ci suffit à établir « la Réalité de la religion ». En effet, pour peu qu'on admette qu'il y a de l'ordre dans le Cosmos, il devient difficile de contester que le développement de l'univers n'implique entre tous ses atomes des relations nécessaires ; qu'entre habitants d'un même monde ces relations ne doivent se conformer à certaines règles, dont l'observation volontaire constitue l'Éthique et que celle-ci par conséquent ne rentre dans le plan de l'Évolution. En ce sens, M. Fiske est fondé à soutenir « le caractère éthique du monde suprasensible ». Il s'avance un peu imprudemment, quand il soutient qu'à l'origine l'apparition du sentiment moral a été connexe à l'apparition du sentiment religieux ; ni l'histoire ni même l'archéologie préhistorique n'autorisent une conclusion aussi tranchée. Mais cette association s'est rapidement formée, elle s'est maintenue à travers les siècles et rien ne nous force à admettre les vues de ceux qui en prédisent la rupture définitive, soit qu'ils croient au remplacement général de la religion par la morale, soit qu'ils assignent désormais à ces deux ordres d'idées un développement parallèle et indépendant.

La thèse de M. Fiske est en elle-même un argument qui démontre la ténacité et la vitalité du sentiment religieux, tout au moins sa capacité d'adaptation aux théories scientifiques les plus hardies et les plus séduisantes de notre âge.

Par une curieuse coïncidence, à l'heure même où l'éminent philosophe américain poursuivait ainsi son interprétation religieuse de l'évolutionnisme, un écrivain français, bien connu par ses travaux de sociologie, M. Raoul de La Grasserie, publiait un ouvrage considérable qui, tout en prétendant se maintenir sur un terrain rigoureusement scientifique, conduit aux mêmes conclusions, d'une façon peut-être moins directe, mais avec plus d'ampleur encore dans le champ qu'il embrasse.

GOBLET D'ALVIELLA.

Raoul de La Grasserie. — **Des religions comparées au point de vue sociologique.** — 1 vol. in-4° de 396 pages, formant le t. XVII de la *Bibliothèque sociologique internationale*, Paris, Giard, 1899.

Id. — **De la psychologie des Religions.** — 1 vol. in-8° de 308 pages. Paris, Alcan, 1899.

On est généralement d'accord pour ranger sous la dénomination de *science des religions* : 1° l'histoire descriptive des religions ou histoire des religions proprement dite; 2° l'histoire comparative de la religion, c'est-à-dire la recherche des lois qui président à la formation et au développement des phénomènes religieux; 3° la philosophie de la religion qui pourrait se définir comme l'étude des conclusions qu'entraine, dans la sphère de la religion, notre conception de la nature humaine et de l'univers.

M. Raoul de La Grasserie admet cette subdivision, sauf que, à la méthode déductive de la philosophie, il entend substituer les méthodes d'observation et d'induction propres aux sciences positives. L'étude scientifique de la religion lui semble comporter un triple point de vue :

1° En tant que la religion a ses fondements dans la constitution de l'esprit humain, elle est une branche de la psychologie ;

2° En tant qu'elle forme un aspect de la société humaine, c'est-à-dire qu'elle constitue entre les hommes une association spéciale qui s'emboîte dans la société civile, elle est une branche de la sociologie ;

3° En tant qu'elle établit des relations objectives entre l'homme et les autres êtres qui peuplent l'univers, elle est une cosmo-sociologie.

C'est sous ces deux derniers aspects qu'il étudie la religion dans son récent volume sur les religions comparées au point de vue sociologique. Sa thèse, comme il le reconnaît lui-même, dépasse notablement la sphère où se confine, d'habitude, la science des religions. Tout en prétendant se maintenir exclusivement sur le terrain des méthodes positives, il ne vise rien moins qu'à reconstituer par ce procédé une véritable théologie (en prenant ce dernier mot dans son sens le plus large). C'est même là ce qui fait l'originalité et le principal intérêt de l'ouvrage.

La tentative n'est pas neuve. Comte s'y était déjà essayé. Mais l'objet de sa théologie était tout simplement le Grand Être Humanité; tout au plus y ajoutait-il « les dignes auxiliaires animaux ». Le culte orga-

nisé sur cette base a toujours été dans le positivisme une superfétation, une religion purement conventionnelle. M. de La Grasserie accepte le point de départ et la méthode de Comte, comme aussi son principe d'une classification unitaire des connaissances humaines; mais il y superpose une religion fondée cette fois sur la conscience des rapports sociaux entre tous les êtres de l'Univers. Le dernier mot de la science, c'est, à l'entendre, que l'Univers est une cosmo-société; la science des religions devient ainsi une cosmologie et elle assume le point culminant dans la hiérarchie des sciences.

En effet, la religion n'est pas seulement un lien entre les hommes, c'est encore une société « transcendentale, cosmique, une supra-société entre tous les êtres réels et idéaux de l'univers ». Est-ce à dire cependant que cette société cosmique puisse devenir l'objet d'une connaissance véritablement scientifique?

La cosmologie, répond l'auteur, comprend : 1° la religion; 2° la philosophie; 3° la science « en son état ultra-synthétique ». Au point de vue objectif, la religion, qui repose sur la foi, n'est en elle-même qu'une méthode empirique, dont les prétentions doivent être contrôlées par la raison. La philosophie elle-même, du moins telle qu'on l'entendait autrefois, manque de certitude, parce qu'elle part de principes hypothétiques et aboutit à des constructions purement subjectives, pouvant varier à l'infini avec un égal degré de probabilité. Seule, ajoute-t-il, la science synthétique peut, par l'observation et l'induction, connaître la constitution et les rapports des différents êtres cosmiques, et, ces vérités connues, établir les lois de conduite envers ces êtres et enfin réaliser la communication entre eux. Deux voies sont ouvertes à la science pour réaliser ce but cosmique : la connaissance directe par expérimentation, la connaissance indirecte par le résultat combiné de toutes les autres sciences; la première voie aboutit au spiritisme qui se réclame des méthodes scientifiques, mais qui manque de base certaine, la seconde aboutit au monisme et aux théories similaires, qui semblent le couronnement de l'évolution religieuse.

Un corollaire logique de cette thèse, que l'auteur s'efforce de mettre en lumière, c'est que l'homme n'a pas seulement des liens religieux avec la Divinité et ses semblables, mais encore avec tous les êtres et même tous les détails de l'univers, conséquemment, qu'il a des devoirs non seulement envers les animaux, dont il ne doit pas abuser, mais même envers les plantes et les êtres inorganiques. « Il doit respecter les monuments bâtis par Dieu comme ceux bâtis par l'homme; le péché contre

l'esthétique est aussi un péché dans le large sens du mot. » Le lien cosmique peut aussi devenir interplanétaire ; « c'est ce qui explique le penchant de l'homme pour l'adoration du soleil, des astres, du ciel dans son ensemble ». Dieu, à son tour, — ou Ce qui en tient lieu — a des devoirs vis-à-vis de tout ce qui se trouve dans l'univers. Il en est de même des êtres intermédiaires — s'il en existe — comme aussi des animaux ; du moins ceux qui ont une fraction d'intelligence et de volonté ont aussi leur religion qui consiste à se subordonner volontairement à l'être immédiatement supérieur, c'est-à-dire l'homme ; à l'aimer, à devenir son compagnon utile, et, s'il le faut, à donner leur vie pour lui.

Du haut en bas de l'échelle, l'inférieur doit monter sans cesse vers le supérieur et parvenir, dans l'ascension des êtres, à se confondre totalement avec lui ; c'est là une des lois les plus importantes de la sociologie ; c'est aussi une de celles qui explique le mieux l'évolution des pratiques religieuses.

On voit à quel point de vue se place l'auteur pour apprécier l'évolution sociologique des religions, laissant pour un autre volume tout ce qui concerne la psychologie religieuse proprement dite. Il nous serait impossible de le suivre pas à pas dans son résumé, à raison même de la multiplicité des aperçus originaux et suggestifs qu'on y rencontre à chaque page, dans des questions où il semblait que tout eût été dit et qu'il trouve moyen de faire voir sous un jour nouveau.

Après avoir recherché la place de la religion parmi les sciences cosmologiques et défini, comme on l'a vu plus haut, le lien social cosmique, il étudie les objets du lien religieux (religion subjective ou culte de l'homme, religion objective ou naturisme et animisme), — la constitution et l'évolution de la société religieuse intra-cosmique (formation et évolution des systèmes religieux), — les sociétés interdivines et intradivines (rapports des dieux entre eux) ; — la lutte entre les sociétés interdivines (dualisme, moralisme) ; — l'organisation des sociétés religieuses externes, c'est-à-dire des Églises, leurs institutions et leur extension, — les rapports entre les sociétés religieuses (propagande et syncrétisme) ; — les rapports entre la société religieuse et la société civile, — la classification des religions — leur avenir.

M. de La Grasserie est sévère pour l'histoire des religions, qu'il accuse de n'être pas une science et à laquelle il reproche « de ne s'être pas élevée, jusqu'ici, au degré d'induction et de généralisation qui doit lui assurer un caractère véritablement scientifique ». On pourrait ré-

pondre en lui rappelant que la première condition, pour induire et généraliser, c'est de posséder un nombre suffisant d'observations exactes comme celles que l'histoire des religions s'est attachée à réunir, avec une patience et surtout une prudence dont lui-même ne donne pas toujours l'exemple. On ne peut, évidemment, exiger d'un sociologue qu'il se soit assimilé, par l'étude directe et approfondie des documents, l'histoire de toutes les religions, présentes ou passées, civilisées ou non. Mais on a le droit de lui demander qu'il les étudie à tour de rôle, en s'adressant à des autorités de premier ordre ; qu'il se garde des jugements téméraires et des généralisations hâtives ; qu'il prouve connaître toutes les faces de chaque problème et, au besoin, qu'il sache s'abstenir là où de plus compétents diffèrent entre eux. Or, à en juger par ses rares références, M. de La Grasserie a trop souvent puisé ses renseignements dans des ouvrages de pure vulgarisation. Il invoque des autorités contestables, comme la *Mythologie scandinave* d'Andersen, et ne cite pas un seul des travaux publiés dans les dix-huit années de la *Revue de l'Histoire des Religions* ! Il semble même ignorer les ouvrages généraux sur la science des Religions, publiés par MM. Tiele, Max Müller, Chantepie de la Saussaye, Pfleiderer, etc. De là, continuellement, des appréciations superficielles et même erronées, ou tout au moins hasardées, en trop grand nombre pour qu'elles puissent être relevées ici. Je me hâte de faire observer qu'elles ne portent, en général, que sur des points secondaires et ne vicient, en aucune façon, la portée générale de sa théorie. J'ajouterai même volontiers qu'il lui a fallu une rare pénétration, sinon un véritable sens de divination historique, pour bâtir, avec des matériaux aussi insuffisants, une synthèse aussi considérable et aussi fondée dans ses grandes lignes.

L'auteur estime qu'à l'origine les êtres surhumains passaient pour exclusivement malveillants; aussi la fonction de sorcier aurait-elle précédé celle de prêtre. C'est seulement quand la condition de l'homme s'améliora qu'il entrevit des dieux meilleurs. Ceux-ci deviennent autonomes, puis déclarent la guerre aux puissances du mal. Celles-ci, toutefois, ne sont encore que des belligérants ; c'est plus tard qu'elles seront regardées comme des révoltés.

L'auteur ne verse-t-il pas dans une illusion de perspective quand il dépeint l'homme primitif comme essentiellement malheureux ? Misérable, il l'était, à notre point de vue. Mais lui-même avait-il conscience de son extrême misère, sans points de comparaison pour l'établir ? Il est probable que, dès l'origine, il s'aperçut qu'il y avait dans l'univers du bon

et du mauvais ; l'un comme l'autre fut, dans une certaine mesure, attribué aux dieux qu'il croyait cachés derrière les manifestations de la nature. De même, rien ne prouve que l'homme n'ait pas, dès le début de l'évolution religieuse, cherché simultanément à s'asservir et à se concilier les êtres surhumains, suivant les circonstances de leur intervention. Chacun a dû commencer par être indifféremment son propre prêtre et son propre sorcier. Les fonctions de prêtre auront alors passé au père de famille ; tandis que l'art de la sorcellerie devenait l'apanage de quiconque se sentait ou s'attribuait des dispositions spéciales pour dominer la volonté divine. L'auteur lui-même reconnaît que, dans la plupart des cas, le sacerdoce est sorti du culte domestique célébré par le père de famille. Or, ailleurs il soutient que cette forme de culte est la première en date.

Un des chapitres les plus abondants en rapprochements ingénieux est celui où l'auteur développe la théorie organique des sociétés religieuses. Il s'efforce de montrer que la société religieuse externe — c'est-à-dire l'association des fidèles, de même que l'interne, c'est-à-dire la cosmo-société — constituent des organismes parfaits, ayant non seulement un système central et un *sensorium* directeur, mais encore offrant, comme les autres organismes, tous les phénomènes de génération, de nutrition, de croissance, de décrépitude et de mort qui caractérisent les êtres vivants. A l'imitation de la plupart des sociologues contemporains, l'auteur pousse peut-être un peu loin l'assimilation des organismes sociaux aux organismes vivants. On est quelque peu désorienté au premier abord par les termes dont il se sert pour nous exposer « la pathologie, la thérapeutique et l'hygiène » des religions ; quand, par exemple, il nous affirme que « il y a un cerveau cosmique comme il y a un cerveau social », quand il nous déclare que les religions naissent par « scissiparité, greffage et génération sexuée ou asexuée », ajoutant que « le véritable mode de génération religieuse est le bourgeonnement », ou, quand décrivant les douze principales maladies des religions, il caractérise l'indifférence religieuse comme « un affaiblissement des tissus qui ne pourront plus résister à l'installation des parasites », et fait valoir les avantages de la « vaccination » consistant en un compromis avec quelques superstitions relativement inoffensives. Tout ce passage n'en offre pas moins une des analyses les plus vigoureuses et les mieux fouillées que je connaisse des facteurs qui amènent le déclin et la disparition des systèmes religieux. Le tout est de ne pas oublier que, surtout en sociologie, comparaison n'est pas toujours raison.

Un chapitre moins heureux est celui que l'auteur consacre à la classi-

fication des religions. Il leur applique jusqu'à vingt-deux principes de classement successifs. Il n'y a même pas de motif pour qu'il s'arrête à ce chiffre. En effet, chaque différenciation que présentent les phénomènes religieux, soit dans leur parallélisme, soit dans leur succession, peut fournir la base d'un classement nouveau. L'essentiel, en matière de classification, c'est que le critérium porte sur quelque point essentiel ; qu'il se prête à un certain nombre de subdivisions nettement établies, et enfin qu'il se relie à un point de vue général. Or, je ne trouve guère, chez M. de La Grasserie, que cinq principes de classement rentrant dans ces conditions : le n° 2 (religions coutumières, révélées et réformées) ; le n° 3 (religions individuelles, familiales, nationales et internationales) ; le n° 4 (religions non légalistes, formalistes, légalistes) ; le n° 8 (religions polythéistes, oligothéistes, monothéistes) ; le n° 14 (religions civilisées et non civilisées). Ses autres classifications, ou bien rentrent dans les premières, ou bien reposent sur des distinctions qui sont insignifiantes, quand elles ne sont pas contestables. Même le classement qu'il nous donne comme essentiel au point de vue où il se place pour étudier l'ensemble de l'évolution religieuse, la subdivision en religions admettant la divinité personnelle et en religions n'admettant que le dieu immanent au monde, s'applique plutôt au domaine de la philosophie qu'à celui de la religion, et, en tout cas, ne peut que difficilement embrasser toute la série des religions inférieures.

Les conclusions générales de l'auteur portent successivement sur le passé et l'avenir. L'observation du passé lui permet d'affirmer, d'une part, que la religion constitue une véritable société, soumise à des lois fixes, dont une des plus importantes est l'unité de l'esprit humain et l'unité des forces de la nature ; d'autre part, que l'instinct religieux est un des plus impérieux de l'humanité, « tel, que rien ne peut le satisfaire sur ce point en dehors de la religion elle-même, ni la philosophie, ni la science, *celle-ci, au moins dans ses poursuites analytiques* ».

En ce qui concerne l'avenir des religions, ses conclusions sont moins certaines. Il met deux points hors de doute : le premier, c'est qu'il serait désirable de mettre fin aux haines religieuses : « l'intolérance est un des plus grands crimes sociologiques » ; le second est que « ce résultat ne saurait être définitivement obtenu qu'en établissant l'unification totale ou au moins partielle des religions existantes, si cette unification est possible ».

Mais que faut-il entendre ici par *unification* ? Tout d'abord, la meilleure religion pourrait remplacer les autres. Évidemment il ne faut pas

compter ici sur un choix raisonné et universel. Cependant, la lutte pour l'existence n'a plus guère laissé en présence que le christianisme, le bouddhisme et l'islamisme. Ces religions ne pourraient-elles en venir à faire abstraction de leurs différences doctrinales pour pratiquer la même morale et le même culte? M. de La Grasserie n'a pas l'air d'y compter beaucoup, et il fait bien. J'ajouterai, toutefois, contrairement à ses prévisions, que le culte est tout aussi difficile à unifier que la doctrine; on peut même concevoir un accord général sur les principes fondamentaux de la théologie coïncidant avec une infinie variété de rites plus ou moins symboliques, et, par suite, interprétables à la guise du fidèle.

Une autre solution serait que chacun garde sa religion maternelle et en pratique une autre qui serait générale. « Il y avait autrefois les mystères communs à diverses provinces, tandis qu'une religion était spéciale à chacune. Il en est de même de la franc-maçonnerie qui réunit des personnes de religion différente ». Mais la question est de savoir si les religions actuelles accepteront ce rôle subordonné vis-à-vis d'une intruse, celle-ci fût-elle composée des meilleurs éléments de ses devancières fusionnés par voie de syncrétisme.

Reste la découverte d'une religion nouvelle. Cette religion, expose-t-il, on l'a cherchée dans la philosophie (tous les essais, jusqu'ici, ont été malheureux); dans les sciences occultes (le spiritisme? mais il faudrait d'abord démontrer l'existence des esprits); enfin dans la science proprement dite, ce qui a engendré « au négatif » le système de Comte, et « au positif » le monisme.

L'auteur reconnaît que cette dernière doctrine, « quel que soit son mérite », n'est encore qu'une philosophie. N'est-ce pas avouer que la philosophie a du bon, même à côté de la science? On pourrait soutenir, au reste, qu'il a fait, sans le savoir, plus de philosophie qu'il ne le pense, tout comme Guyau a fait de la religion dans son *Irréligion de l'avenir*. Il est à remarquer que ces deux penseurs — faut-il dire savants ou philosophes? — aboutissent à des conclusions identiques sur la nature et l'avenir de la religion. Guyau, aussi, définit la religion comme la réalisation la plus large de nos rapports avec l'universalité des êtres, non seulement réels et vivants, mais encore « possibles et idéaux »; lui aussi nous parle des types supérieurs que l'évolution a pu ou pourra créer quelque part dans l'univers, et de nos chances d'entrer en communication avec ces « frères extra-terrestres »; lui aussi place au terme suprême de l'évolution religieuse, la victoire de la conscience morale sur l'espace, « victoire par laquelle l'idée de sociabilité universelle, qui forme

le fond de la religion, finirait par devenir une réalité de fait »; lui aussi, enfin, arrive à représenter Dieu « comme une réalisation mystique de la société universelle, *sub specie æterni* ». Seulement, Guyau déclare ouvertement qu'il fait ici de la philosophie et même de la métaphysique, désignant, par ce dernier terme, la science qui évalue les probabilités comparatives des hypothèses, et qui, à l'en croire, répondra toujours à une tendance invincible de l'esprit humain : « le besoin de dépasser la nature visible et tangible, non seulement par l'intelligence, mais encore par le cœur... » — Au fond, n'est-ce pas également l'avis de M. de La Grasserie ?

—

Peu de temps après l'apparition de son livre sur les aspects sociologiques de la religion, M. de La Grasserie en publiait un autre consacré à l'étude de ses bases psychologiques.

L'ouvrage comporte trois parties.

Dans la première, M. de La Grasserie analyse les trois manifestations essentielles de la religion : le dogme, le culte, la morale, qu'il rattache respectivement à l'intelligence, à la sensibilité et à la volonté, en leur assignant comme réalités correspondantes, au point de vue objectif, les aspects du divin représentés par le vrai, le beau et le bien. A l'en croire, la religion aurait commencé par le culte, la doctrine ne serait venue qu'après et enfin la morale. « On a d'abord adoré, écrit-il, des dieux ou des mânes, en tout cas des êtres visibles ou invisibles, sans penser *bien exactement* quels étaient ces dieux, sans les classer, sans dogmatiser. *L'instinct* en indiquait; on s'adressait d'ailleurs aux plus proches... En un mot on a pratiqué la religion avant de la *bien* connaître ».

Cependant n'est-il pas logique qu'avant d'adorer ou même de conjurer un esprit, on ait consciemment admis son existence? Les réserves mêmes dont l'auteur entoure l'expression de sa pensée sont la meilleure réfutation de sa thèse. L'homme a commencé par *mal* connaître ses dieux? Soit! (quand donc les a-t-il *bien* connus?). Mais il les a connus tout de même ou cru les connaître; sans quoi, il ne se fût jamais adressé à eux pour les concilier ou pour les désarmer. M. de La Grasserie écrit lui-même dans un autre passage (p. 58) : « Dans la plupart des religions anciennes, la foi suffisait et elle avait besoin tout au plus d'être accompagnée de formes rituelles qui n'étaient que la profession de cette foi ». Ici il va trop loin, et il nous faudra soutenir contre lui qu'à l'origine le culte semble avoir été la grande affaire de l'individu, comme de la communauté, tandis que la foi, c'est-à-dire les croyances relatives à la nature et aux

fonctions des êtres surhumains jouait un rôle secondaire, abandonné à toutes les variations de la fantaisie individuelle.

C'est un fait encore controversé si la religion et la morale ont commencé par être complètement indépendantes l'une de l'autre. M. de La Grasserie distingue entre la morale rituelle et la morale psychologique ou naturelle; la première est aussi ancienne que le culte, c'est l'ensemble des actes que la Divinité a prescrits par intérêt ou par caprice; la seconde a sa racine dans la conscience et son objet dans le bien en soi. Ces deux morales, à l'entendre, se sont formées séparément; mais elles ont fini par se rejoindre, en portant ainsi la religion à sa plus haute puissance. — La distinction est ingénieuse et très fondée. Toutefois elle ne résout pas le problème. On ne trouve nulle part de religion si arriérée qu'elle ne sanctionne au moins quelques coutumes sociales. Or c'est de ces coutumes que l'auteur lui-même fait sortir la morale naturelle.

La seconde partie expose les principales lois psychologiques dont on retrouve l'action dans le domaine religieux. Ce sont :

1° *La loi des causes efficientes et des causes finales.* Les causes des phénomènes religieux sont d'abord exclusivement mécaniques et purement efficientes; « puis, à un certain moment il s'opère un virement, et on introduit dans le développement un instinct final qui peu à peu grandit et se transforme en cause intentionnelle ». On peut accorder à l'auteur que les institutions religieuses ont, au début, une portée concrète, matérielle, égoïste; qu'elles changent de direction et de sens au cours de leur développement; qu'elles tendent à acquérir une signification de plus en plus spirituelle et morale. Mais que veut dire cette équation, d'une part entre le terme de cause efficiente et celui de cause mécanique, d'autre part entre le terme de cause finale ou téléologique et celui de cause intentionnelle et morale? La cause efficiente du sacrifice, explique l'auteur, c'est le désir de se concéder les bonnes grâces de la Divinité; ensuite vient s'y substituer l'idée de consubstantiation et, en troisième lieu, celle d'expiation : « Le sacrifice eut désormais un but final, téléologique : l'expiation ». — Mais le premier mobile du sacrifice n'était-il pas en lui-même aussi intentionnel et final que le troisième? De même pour les lustrations par l'eau et le feu : Leur premier but était matériel et mécanique : laver le fidèle de ses souillures. Elles sont devenues, suivant les cas, des opérations tantôt symboliques, tantôt magiques; elles ont même pu se transformer en cérémonies d'initiation, mais elles n'ont rien gagné de téléologique à ce virement. Les vieux problèmes de la fina-

lité — que, du reste, notre auteur n'ignore pas — sont tout autres. Ils tendaient naguère à établir que l'organe avait été créé pour la fonction, le milieu pour l'individu, l'univers pour l'homme. Aujourd'hui que la science a définitivement renversé les termes de cette hypothèse, ils consistent à se demander si l'évolution, du moins dans son ensemble, marche vers un but ou si c'est le hasard qui est le dernier mot de l'univers.

2° *La loi de la forme de l'évolution.* On a fait observer depuis longtemps que la civilisation redescend périodiquement vers son point de départ, mais que ses retours en arrière sont de moins en moins prononcés, tandis que ses périodes ascensionnelles la font aboutir chaque fois à un niveau supérieur. La forme de l'évolution n'est donc ni une ligne droite, ni une courbe fermée : c'est une spire qui rend possible le progrès indéfini de l'humanité. L'auteur cherche les applications de cette loi dans la religion. — Malheureusement il veut trop prouver et perd de vue que ce qui est vrai pour l'ensemble peut ne pas l'être quand il s'agit de faits restreints ou d'institutions transitoires.

Chacun des exemples qu'il invoque devrait impliquer : 1° que l'état ultime est un retour vers l'état originaire; 2° que ce retour s'opère sur un plan supérieur. Or tantôt il prend pour un « retour » ce qui est un développement suivant la même ligne (par ex. : le passage de l'individualisme au nationalisme, puis à l'universalisme dans la religion des Juifs). Tantôt il présente comme un progrès « spiraloïde » les vicissitudes d'institutions qui, après avoir achevé leur rôle, repassent en sens inverse les étapes qu'elles avaient franchies dans leur marche ascendante (par ex. : le sacerdoce). Tantôt enfin il nous donne comme une réapparition dans des conditions supérieures ce qui est une simple survivance plus ou moins amendée par les progrès généraux de la culture générale (par ex. : le spiritisme contemporain).

3° *La loi de condensation et de raréfaction*, qui fait passer les sociétés religieuses par des alternances de ferveur et de relâchement, de centralisation et de désagrégation. — N'est-ce pas là une loi qui concerne la sociologie plutôt que la psychologie?

4° *La loi d'hétérogénéité*, en vertu de laquelle un produit est d'autant plus vigoureux qu'il est dû à des facteurs plus différenciés : « Les nouvelles doctrines religieuses ne doivent rester dans leur pays d'origine que pour un temps et comme dans une pépinière ; elles ont plus de chance de réussir dans un milieu différent. » Tel est bien le cas du bouddhisme et même du christianisme. — Mais est-ce assez de ces deux faits, si importants qu'ils soient, pour en tirer une loi générale?

5° *La loi du symbolisme*, c'est-à-dire la tendance à représenter un objet analogiquement par un acte ou une chose. — Quand l'auteur insiste sur l'importance du symbolisme dans le culte, nous lui donnerons volontiers raison. Mais ne prend-il pas souvent pour du symbolisme ce qui, en réalité, est du fétichisme ou de la zoolâtrie? D'autre part, la phrase est tout au moins ambiguë, quand il écrit que : « le symbolisme est l'origine des rites et des cérémonies ». Nombre de rites ont été, à leur origine, de simples conjurations; c'est seulement plus tard que le symbolisme est intervenu pour leur attribuer une signification plus rationnelle ou plus morale.

6° *La loi du formalisme*, en d'autres termes, l'instinct du cérémonial, le respect scrupuleux des formes, qui se manifeste si fréquemment dans les relations sociales et que la religion a transférés dans la cosmo-sociologie.

7° *La loi du mythe*. L'auteur, qui traite un peu superficiellement la question de l'origine des mythes, signale comme facteurs de leur formation : le besoin d'histoires merveilleuses, l'anthropomorphisation des êtres surhumains et la tendance à réduire en une seule action toute une succession d'événements.

8° *La loi de l'imitation*, qui se révèle par les emprunts plus ou moins conscients d'une religion à l'autre.

9° *La loi de l'unité de l'esprit humain* qui rend compte, mieux qu'aucune autre explication, des étonnantes ressemblances entre les doctrines, les cérémonies, les symboles et même les institutions des différents cultes.

10° *La loi de capillarité*. L'auteur fait allusion au phénomène de l'ascension des liquides dans un tube. C'est la même loi, dit-il, qui, en sociologie, pousse l'individu à dépasser son milieu et qui en religion se traduit par l'aspiration de l'homme à s'élever vers la Divinité. — Nous prenons ici sur le vif le danger des tentatives faites pour rendre compte des phénomènes psychologiques et sociaux en termes exclusivement empruntés aux sciences physiques. La tendance à se rapprocher de la Divinité, Dieu étant supposé résider au ciel, s'exprime par l'image d'une ascension; il n'en faut pas plus pour qu'on compare cette tendance à l'ascension du liquide dans le tube; transformant ensuite ce rapport d'analogie verbale en un rapport réel, on en vient non seulement à affirmer que la communion, la consubstantiation, voire le nirvâna, sont des phénomènes de capillarité, mais encore que « la capillarité est une loi générale qui part du monde physique et aboutit au monde moral ». Enfin généralisant le procédé, l'auteur s'écriera (p. 219) : « On ne sau-

rait trop assimiler les lois psychologiques aux lois physico-chimiques; il y a entre elles la plus grande analogie *et même identité*. La science ne sera complète que lorsqu'on aura fait cette comparaison ».

11° *La loi d'alternance entre le subjectif et l'objectif*. L'auteur pense que le premier culte a été celui des morts. La conception de l'âme humaine a fait investir d'une âme analogue les principaux objets de la nature; ç'a été le passage du subjectif à l'objectif. Ensuite l'homme est revenu au subjectif, en concevant ces dieux objectifs sous une forme analogue à la sienne. — Nous ferons observer que — même en supposant établie la priorité du culte mortuaire — ce n'est pas sa propre âme qu'on vénère, c'est celle des parents ou des héros défunts; il y a déjà là une véritable objectivisation. Quant à la vénération des phénomènes naturels et à la conception de l'âme de ces phénomènes sous la forme d'une volonté quasi humaine, il n'y a pas là deux procédés successifs. Du jour où l'homme a prêté une âme aux objets, il s'est agi d'une âme calquée sur son propre moi. Qu'importe si c'est seulement à une époque ultérieure qu'il a isolé cette âme de son enveloppe pour lui attribuer également la physionomie du corps humain. C'est là un nouveau pas dans la voie de l'anthropomorphisme, ce n'est pas un passage, encore moins un retour de l'objectif au subjectif.

12° *La loi d'alternance entre le concret et l'abstrait*. L'homme a d'abord adoré les objets dans leur ensemble, puis il en a abstrait l'âme et celle-ci n'est devenue saisissable pour les sens que par le procédé de l'anthropomorphisation, ce qui est un retour au concret. « Toute l'évolution des religions se trouve dans ce jeu mécanique ». — Il est très vrai que cette évolution atteste une tendance à passer du concret à l'abstrait. Mais il s'en faut que l'esprit revienne ensuite au concret avec la régularité d'un pendule. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, du jour où l'homme voit dans l'âme une entité séparée, il la conçoit sous une forme concrète, que cette forme soit anthropomorphique ou autre. Il n'y a pas là deux raisonnements successifs, mais un seul.

I

Dans la troisième partie de l'ouvrage l'auteur analyse les mobiles du sentiment religieux qu'il conclut s'être succédé dans l'ordre suivant :

1° Les mobiles égoïstes qui ont pour motif dominant la peur;

2° Les mobiles égo-altruistes qui consistent dans un désir intéressé de justice absolue, une horreur instinctive de l'isolement et une satisfaction d'avoir fait le bien ;

3° Les mobiles altruistes ou « objectivisants », qui se résument dans une tendance à annihiler sa personnalité pour s'assimiler à Dieu.

Est-il bien certain que le mobile premier de la religion ait été, comme le suppose Lucrèce, un sentiment de terreur vis-à-vis des puissances mystérieuses dont l'homme se croyait entouré? D'après M. de La Grasserie, c'est ultérieurement que le besoin de bonheur a fait créer les dieux bons et bienveillants, création d'où est né le dualisme. Ici également l'auteur me semble avoir séparé en processus successifs les deux faces parallèles d'une même opération mentale. Du moment où l'homme a entrevu des puissances mystérieuses derrière les phénomènes de la nature, il a regardé ces êtres surhumains comme bons ou mauvais, suivant qu'il en attendait du bien ou du mal et souvent ce double caractère apparaissait chez le même dieu. De là deux ordres d'impressions si bien décrits par M. Albert Réville dans ses *Prolégomènes* et qui se rattachent l'un à la crainte, l'autre à l'espérance, en se réunissant pour former la double gamme de la vénération.

L'auteur ne nous parait pas avoir mieux réussi dans sa tentative d'expliquer par l'instinct de conservation l'origine du culte mortuaire : « L'homme, écrit-il, ne veut pas mourir ; il se rattache à tout pour se cramponner à la vie et, lorsque le corps se décompose, il veut que l'élément spirituel, qu'on ne voit pas se décomposer, survive ; de là la distinction entre l'âme et le corps ». — Combien plus logique et plus plausible parait la thèse qui place dans les conclusions tirées des rêves la principale source de la croyance à l'existence d'une âme distincte du corps et à la possibilité d'une vie psychique persistant après la mort !

La conclusion générale de l'auteur est-elle aussi négative que le ferait supposer son insistance à voir dans la religion un phénomène d'origine purement psychologique. Chose étrange, il arrive presque, par des voies différentes, aux mêmes conclusions que M. John Fiske sur la possibilité d'une réalité objective correspondant aux postulats subjectifs du sentiment religieux : « On allègue la nécessité d'une vie future pour donner place à la réalisation de la justice. L'argument n'est pas sans réplique. Il faut supposer d'abord que la justice se fera, ce qui n'est pas certain. C'est comme si l'on prétendait que la faim prouve l'existence de la nourriture. Cependant le subjectif n'est peut être qu'une image de l'objectif et, s'il n'y avait jamais eu de nourriture, il n'y aurait jamais eu de faim ». De même, pour ce qui concerne l'existence objective de la Divi-

nité, il montre qu'on ne peut plus, comme autrefois, tirer de l'idée de Dieu la preuve de sa réalité. Mais il ajoute aussitôt que cet argument n'est pas sans valeur, si l'on suppose que le subjectif et l'objectif ont une certaine concordance et il fait observer que le sentiment de la réalité des objets est fondé tout entier sur cette hypothèse vérifiée en plus d'un point.

En résumé, ce volume, sans avoir la haute originalité qui caractérise l'ouvrage du même auteur sur les aspects sociologiques de la religion, se recommande par les mêmes qualités d'indépendance de pensée et de finesse d'analyse. Nous n'avons guère relevé que les passages sujets à critique; il ne faudrait pas que ces observations donnent le change sur les mérites qui font des deux traités de M. de La Grasserie une publication importante dans l'histoire de la philosophie religieuse contemporaine.

Goblet d'Alviella.

D. G. Brinton. — **Religions of primitive peoples.** — New-York et Londres. 1897. G. P. Putnam's sons. 1 vol. in-8° de xiv-264 pages.

L'ouvrage qu'a récemment fait paraître sur les religions des peuples primitifs, M. D. Brinton, l'un des doyens des études américanistes, forme le second volume des *American lectures on the History of Religions*; le premier, on s'en souvient, c'était cette courte et savoureuse esquisse de la littérature et de la théologie buddhiques dessinée d'un ferme et hardi crayon par M. Rhys David, que présentait à nos lecteurs l'an passé notre collaborateur, M. L. Finot [1]. Je ne redirai point ici en quelles circonstances ont été créées ces conférences sur l'histoire des religions, mais je dois seulement rappeler (il importe de ne le pas perdre de vue, si l'on veut juger équitablement de leur valeur), qu'elles ne sont pas destinées à un auditoire de spécialistes, mais à un public lettré que sa culture a rendu avide d'idées générales et que la curiosité, qui est en tout esprit, fait friand de traits caractéristiques et de détails pittoresques;

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVII, p. 241 sq.

ajoutons que les conditions mêmes où le *lecturer* est appelé à parler lui font une obligation d'être bref, et en conséquence d'affirmer un peu plus et de discuter un peu moins et ses propres affirmations et les opinions de ses adversaires qu'il ne le ferait en son « séminaire » entouré de ses élèves ou la plume à la main en une monographie savante ou un traité méthodique.

Le champ embrassé par M. Brinton est immense : il traite à la fois, en effet, en ces six conférences, des religions des peuples non-civilisés, des formes les plus anciennes et les moins évoluées des religions historiques, des phénomènes psychologiques qui se retrouvent à la base de toutes les religions et des institutions cérémonielles et rituelles, qui sous des aspects divers se rencontrent en chacune d'elles. Ce ne sont point cependant des cadres seulement qu'il nous donne; à la plupart des questions posées, il apporte des solutions et bien qu'au nombre de ses interprétations et de ses théories, il en soit, ainsi qu'il était inévitable, quelques-unes qu'en saine critique, il serait malaisé d'accepter autrement que sous toutes réserves, la plupart du temps, il a fait preuve d'un esprit de conciliation, de transaction et de mesure, très propre à conquérir pour les opinions qu'il a émises l'adhésion des mythologues et des historiens.

La première conférence est consacrée à l'étude des méthodes de la science des religions, à la critique des sources d'information dont elle dispose et à la définition des phénomènes religieux, la seconde à l'exposition des diverses théories relatives à l'origine des religions et à l'analyse des conceptions et des sentiments qui les constituent en leurs formes les moins complexes et les plus rudimentaires encore; dans les trois *lectures* suivantes, l'auteur étudie successivement la valeur sacrée et la puissance des noms divins, la prière, la loi cérémonielle, la prophétie et la divination, le mythe et ses principaux types, les objets de la croyance (les corps célestes, les quatre éléments, les pierres et les rochers, les arbres et les plantes, les hauts-lieux et les cavernes, les animaux, l'homme, les fonctions et les organes sexuels), et les rites (rites magiques, rites « collectifs » et rites individuels); dans la dernière, il traite des relations de la religion avec les diverses manifestations de l'activité humaine (la constitution politique, la famille, la jurisprudence, la morale, la science, l'art, la vie individuelle) au cours de l'évolution des sociétés.

L'étude des religions primitives, ou comme il vaudrait mieux l'appeler, des formes les plus anciennes, les moins évoluées et les moins complexes de la religion, qui nous soient accessibles, est, pour M. Brinton, l'une des branches de l'ethnologie. Il lui refuse, ou tout au moins,

lui marchande le nom de science qu'elle ne lui paraît pas encore mériter, mais la méthode, ou plutôt les méthodes, qu'il lui assigne sont essentiellement des méthodes scientifiques, et son objet est, lui aussi, un objet scientifique; elle n'a pas à prononcer sur la valeur objective des croyances, sur la réalité des êtres et des évènements dont les mythologies et les théologies diverses affirment ou postulent l'existence, mais seulement à décrire et à analyser les conceptions et les sentiments qui constituent la religion en ses multiples formes, les actes et les coutumes qu'ils déterminent, les institutions où ils s'incarnent et à les rattacher à leurs conditions psychologiques, sociales et historiques. La méthode à laquelle il faudra recourir sera historique, comparative et psychologique : historique, elle permettra de suivre en leur évolution les croyances et les rites de chaque nation, de chaque race, de chaque groupement confessionnel particulier ; comparative, elle servira d'efficace instrument pour dégager les traits communs aux diverses religions et à distinguer ce qui est accidentel et contingent de ce qui est universel et vraiment humain ; psychologique, elle conduira le savant à relier les éléments particuliers et variables des religions à des traits eux aussi variables et particuliers de la structure mentale d'une race ou d'un individu, les éléments généraux et permanents aux caractères essentiels et aux lois partout identiques de l'esprit humain.

C'est cette identité fondamentale de l'esprit humain qui permet d'expliquer ces singulières et étroites ressemblances qui se retrouvent d'un bout du monde à l'autre entre les rites, les croyances et les mythes des religions les plus diverses; soumises dans leur fonctionnement à des lois pareilles, placées en des conditions très analogues, les intelligences des hommes des races les plus différentes devaient aboutir à des conclusions presque semblables et dans le domaine religieux, les créations mythiques où aboutissaient l'imagination en travail de nos lointains ancêtres et leur sensibilité toujours vibrante et mouvante, comme celle des enfants, étaient destinés à persister inaltérées, durant de longs siècles, en raison du conservatisme et du traditionnalisme religieux, tandis que les conceptions pratiques et sociales et les institutions et les arts où elles s'incarnent allaient se diversifiant et s'individualisant en quelque sorte, à mesure que la vie même des différents groupes ethniques devenait plus complexe et plus variée. M. Brinton rejette en conséquence la théorie qui explique soit par une origine commune, soit par des emprunts, les ressemblances étroites qui existent entre les coutumes et les croyances de peuples, que séparent de longues distances et des obstacles naturels,

malaisés à franchir, alors que nulle preuve n'existe de relations entre eux aux temps historiques. L'uniformité du milieu, en ses aspects généraux du moins, où tous les hommes ont été appelés à vivre, la tendance des non-civilisés à accepter comme vraie, sans la soumettre à nul contrôle, la première idée que suggèrent en eux les impressions sensibles ou des analogies superficielles entre des impressions souvent sans aucune affinité réelle, l'étroite subordination où se trouvent à l'égard de leur vie émotionnelle tous leurs processus rationnels ou pseudo-rationnels, nous permettant d'expliquer pourquoi partout sont nés des mythes et pourquoi ils se ressemblent. Et ces mythes, comme les rites, auxquels ils sont associés, sont pris au sérieux par les sauvages qui les racontent aujourd'hui, ils l'étaient par leurs ancêtres et les nôtres qui les ont créés : chez les plus grossières peuplades de l'Australie ou de l'Afrique, il y a un sincère et profond respect pour toutes ces « idéales réalités », dont la prospérité tangible et matérielle de la famille et de la tribu dépend étroitement.

M. Brinton range sous quatre chefs principaux les sources d'information que nous possédons sur les religions des non-civilisés : l'archéologie, la linguistique, le folk-lore et les descriptions ethnographiques (récits des voyageurs, des missionnaires, etc.) ; c'est aux documents de ce dernier groupe qu'il attache le moins de valeur, bien que ce soient eux et de beaucoup qui nous fournissent les renseignements les plus abondants et les plus utiles. M. Brinton s'est montré peut-être trop sévère : il a sans doute grandement raison de rappeler aux ethnologues, ce qu'ils oublient trop souvent, la nécessité de soumettre à une critique aussi rigoureuse que celle qu'appliquent les érudits aux documents de l'antiquité orientale ou classique, les récits de voyage qui forment les matériaux essentiels de leurs recherches, mais il ne faut pas cependant méconnaître que la concordance parfaite qui existe sur la plupart des points entre des témoignages indépendants et multiples confère à chacun d'entre eux une autorité et une authenticité qu'il paraît bien malaisé de contester ; nous sommes à coup sûr mieux renseignés sur plus d'une peuplade sauvage que sur l'ancienne Rome et le témoignage de Callaway, de Codrington, de Turner ou de Cushing me paraît bien valoir celui de Strabon ou même de Pausanias.

M. Brinton s'attache alors à établir que s'il y a à toutes les religions un fond commun, il n'existe aucune croyance définie, ni aucun rite qui soit essentiel à la définition de la religion et se retrouve toujours et partout identique : ni la croyance en un ou plusieurs dieux, ni la croyance

en une âme immortelle, ni la notion d'un gouvernement divin du monde ne présentent ce caractère d'universalité. Ici encore les affirmations de l'auteur auraient gagné en exactitude à être plus nuancées : nier la foi buddhique dans la survivance naturelle de l'âme, nier dans le buddhisme actuel l'existence de la croyance en une multiplicité d'êtres divins, nier que les Romains de l'âge classique aient cru en la persistance de la vie des morts, contester que chez la plupart des sauvages soit représentée la notion d'une intervention des dieux dans la marche des phénomènes naturels et des affaires humaines, c'est faire preuve d'une singulière hardiesse et aussi de quelque imprudence sans doute.

Ce que proclame hautement M. Brinton, c'est que les conceptions religieuses et les rites où elles s'expriment, incarnent des manières de sentir et de penser, indistinctes et confuses à coup sûr, mais présentes cependant avec la plus indiscutable évidence chez toutes les races, à quelque bas degré de leur évolution qu'il nous soit donné de les observer aujourd'hui. Il rejette nettement en conséquence l'affirmation hasardée, et si constamment contredite par les faits, de Lubbock et de H. Spencer, que certaines tribus sauvages existent dénuées de toutes pratiques rituelles et de toutes croyances où ces pratiques puissent trouver leur fondement. Nous sommes sur ce point en complet accord avec lui : nous n'avons jamais rencontré un exemple authentique de peuple vraiment dépourvu de toute religion au cours de nos lectures et de nos recherches, et il est à remarquer que quelques affirmations de cet ordre se puissent-elles trouver dans l'ample domaine de la littérature ethnographique, il n'en faudrait rien conclure. Toutes les analogies nous permettraient, en effet, de considérer comme très vraisemblable, non pas que les croyances dont il s'agit n'existaient pas chez la population qu'on nous donne comme ne les possédant point, mais tout simplement que l'observateur n'a pas su les découvrir. Les exemples abondent de peuples solennellement déclarés athées et chez lesquels quelques années plus tard, un voyageur plus adroit ou plus patient recueillait toute une collection de mythes divins. Peut-on cependant faire de la religiosité un attribut de la nature humaine? Certains écrivains comme M. de Quatrefages l'ont affirmé : M. Brinton semble, avec G. de Mortillet, incliner vers la négative ; le plus sage nous paraît de ne dire ni oui, ni non ; les éléments nous manquent pour conclure. Nous trouvons d'indéniables indices de l'existence de pratiques religieuses dans les débris qui subsistent encore de l'antique civilisation néolithique. Mais dès lors qu'il s'agit de l'homme palaeolithique ces indices deviennent plus incertains et plus vagues, et nous sommes encore

bien loin des origines. Existe-t-il quelque analogue du sentiment religieux chez les animaux supérieurs, cela est possible, mais, à dire vrai, nous n'en savons rien.

Ce qui est certain, c'est que dans toutes les sociétés humaines que notre observation peut atteindre, la religion règne en souveraine, aux premières étapes du moins de leur évolution, et qu'elle gouverne en une large mesure la conduite publique et privée de ceux qui les composent. Quelle origine peut-on donner à cet ensemble de sentiments, de croyances et de pratiques rituelles? M. Brinton écarte successivement la théorie qui en assigne l'apparition à des causes pathologiques et dont il attribue la paternité par suite, nous semble-t-il, d'un malentendu à Empédocle et à Feuerbach, la théorie evhémériste, celle de la création artificielle et volontaire des institutions religieuses par les prêtres et les gouvernants, la théorie de la révélation primitive dont les diverses religions nous offriraient les fragments dispersés et méconnaissables, et celle d'une sorte de révélation intérieure, d'illumination par Dieu du cœur de l'homme, celles enfin qui rattachent la naissance du sentiment du divin et la formation des mythes à l'idée de cause, au sens de l'infini, à l'émotion de la peur.

La véritable explication de l'origine de la religion est, dit-il, simple à la fois et d'une portée universelle (p. 47). Peut-être les choses sont-elles plus compliquées qu'elles n'apparaissent à M. Brinton et son « explication » n'explique-t-elle pas tout; la voici cependant : « Le postulat universel qui est à la base de tout le développement religieux, c'est l'affirmation que la volonté consciente est la source ultime de toute force; c'est la croyance que derrière le monde phénoménal et distinct de lui, existe pour lui donner sa forme, son activité et sa réalité, le pouvoir invisible et sans limites de l'Esprit, de la volonté consciente, d'une intelligence analogue en quelque mesure à la nôtre, et qui est en communication avec celle de l'homme ». Cette notion, il la rattache à la tendance qui fait instinctivement attribuer par l'enfant aux objets inanimés des sentiments et des mouvements spontanés, pareils aux siens, mais si incontestable que soit chez le sauvage l'existence de cette tendance, elle ne saurait, à notre sens, suffire à tout expliquer, et parmi bien d'autres facteurs intervient en première ligne ce sentiment de la dépendance où il se trouve à l'égard du monde qui l'environne. Le trait cependant sur lequel insiste tout particulièrement M. Brinton, c'est la foi en la communication possible et réelle de l'homme avec les puissances supérieures à lui et en même temps pareilles qu'il conçoit; cette croyance, il l'at-

tribue à l'existence dans tous les esprits d'une sub-conscience (*sub-liminal consciousness*) qui est chez le sauvage tout particulièrement développée ; c'est à l'action de ce moi, qui est en nous, sans être nous-mêmes, qu'il rattache tous ces phénomènes d'inspiration, cette conviction d'entendre au fond de son propre cœur la voix et les ordres de son dieu, ces dons apparents de prophétie et de clairvoyance qui ont joué dans la genèse et le développement de toutes les religions un rôle si essentiel. Parfois même est intervenu un réel dédoublement de personnalité, qui a pu et dû donner l'impression, à celui dont le moi s'était ainsi fragmenté et à ceux qui vivaient avec lui, qu'il était possédé par un Dieu, qu'il n'était plus que la fragile enveloppe où se cachait un plus grand que lui. Les lois connues de la suggestion permettent de comprendre à la fois comment cette conviction s'est enracinée chaque jour plus profondément chez ceux en qui elle a une fois germé, et comment, lorsqu'une classe particulière s'est peu à peu constituée, à laquelle a été spécialement dévolue la fonction de servir les dieux et d'être les interprètes de leurs volontés, ces facultés, qui semblent surnaturelles, se sont spécialement développées dans ce milieu, où le seul fait d'être admis, donne au jeune sorcier ou au jeune prêtre le sentiment qu'il entre en étroite société avec les êtres surhumains dont dépendent les destinées de la tribu. Mais ces Puissances que conçoit le sauvage, il ne leur donne vraisemblablement dès l'abord ni formes très distinctes ni attributs bien définis : il n'est ni polythéiste, ni monothéiste, ni panthéiste ; c'est peu à peu que se précisent et s'individualisent ces êtres et ces forces à l'action desquelles il attribue les phénomènes dont il est le sujet. Les rêves, la notion plus claire de la mort et de la vie d'où dérive la notion d'esprit, l'alternance de la lumière et des ténèbres, le spectacle des manifestations violentes des forces naturelles (orages, tremblements de terre, ouragans, etc.), la majesté imposante des montagnes, des vastes plaines, de la mer, agissent comme autant d'excitations puissantes sur l'âme primitive pour l'obliger à réfléchir plus profondément sur ce divin dont elle sent tout au fond d'elle-même l'appel et la voix inspiratrice et peu à peu se créent les dieux, recteurs du monde et des sociétés humaines.

Mais c'est seulement le langage qui vient donner à cette foi intérieure ces contours définis, cette permanence et cette stabilité en des formes précises que nous lui voyons aujourd'hui chez les barbares comme chez les civilisés. Il est avec le rituel le mode normal d'expression des institutions et des conceptions religieuses. Au cours des phases successives de leur évolution le mot joue un rôle prépondérant : le nom d'un être est presque

universellement considéré par les non-civilisés comme partie intégrante de sa personne : il est investi de la puissance même de cet être, il crée ou il tue comme lui, il a même puissance sur les forces naturelles et les actions humaines. De là les formules magiques et l'énergie créatrice des noms divins et des paroles divines, véhicules de l'essence même du Dieu, (c'est sans qu'elle soit consciente encore toute la théorie du Logos), de là le soin avec lequel les sauvages cachent leur véritable nom et évitent de prononcer le nom des morts, de là l'interdiction de « prendre en vain » le nom du Seigneur, de là l'habitude d'invoquer la divinité sous des noms multiples, dont chacun fait appel à l'une de ses puissances et l'oblige à se manifester par des actes, de là enfin les noms théophores qui communiquent à celui qui les porte quelqu'une des qualités divines.

M. Brinton passe alors en revue les quatre types principaux de prières : 1° la simple *evocatio deorum*, l'appel aux dieux, que l'on implore d'être là, de venir prendre place au banquet sacré ou se mêler à la danse ; 2° la prière de louange ou d'action de grâces ; 3° la prière de demande et 4° enfin, la prière de pénitence, la supplication adressée au dieu de pardonner les fautes commises envers lui. Il affirme que la prière est une pratique absolument générale ; je crois qu'il y aurait à cet égard des réserves à faire ; dans tout le vaste domaine australien, elle ne semble jouer dans le rituel qu'un rôle très effacé, si même les formules çà et là rapportées doivent être considérées comme de véritables prières, ce qui demeure douteux pour moi. Les textes devraient être traduits avec un extrême scrupule et un minutieux souci de la littéralité ; il est aisé d'attribuer au sauvage, en se servant pour exprimer les idées confuses qui sont enfermées dans les mots concrets et vagues à la fois de ses hymnes ou de ses invocations, des termes empruntés au vocabulaire de nos religions à nous, des conceptions qui lui sont en réalité parfaitement étrangères.

Si l'homme parle à ses dieux, ses dieux lui parlent, eux aussi. De là, deux types essentiels de révélation : le précepte dicté par une puissance surnaturelle et les diverses formes de prophétie, de prédiction ou d'oracle. M. Brinton nous semble ici encore avoir généralisé un peu vite : l'expresse révélation de la loi cérémonielle n'est point partout mise dans la bouche des dieux et si habituelle que soit l'intervention dans le développement religieux des oracles et des prophéties, elle est bien loin d'être constante ; dans toutes les sociétés sauvages, une place importante est tenue par les voyants, mais, dans la majorité des cas, leur connaissance des événements lointains, leur exacte prévision de l'avenir, ré-

sultent des dons surnaturels qui leur sont impartis et non de leur intimité avec les dieux. Il nous semble aussi fort peu légitime de rapporter les « tabous » et les diverses interdictions rituelles, à des défenses faites à l'homme par les dieux : ils n'ont pas le caractère arbitraire que paraît leur attribuer M. Brinton et dérivent naturellement de la sainteté ou de l'impureté de certains actes et de certains objets ou, si l'on veut, de la puissance redoutable qui se manifeste en ces objets ou ces actes.

Sans s'associer aux exagérations où s'est laissé entraîner Max Müller, où surtout se sont laissés entraîner quelques-uns de ses disciples, l'auteur assigne dans la formation et le développement des mythes un rôle extrêmement important à l'imperfection du langage des non-civilisés et à sa pénurie en mots abstraits, mais avec grand raison, il rejette l'opinion, reprise récemment par A. Lang, qui dénie tout caractère sacré aux récits que l'on fait des aventures des dieux et creuse une sorte d'infranchissable abîme entre la mythologie et la religion ; il n'accepte point non plus la thèse, soutenue par Robertson Smith, de l'universelle antériorité du rite sur le mythe ou la légende : en bien des cas, un rituel encore très fruste coexiste avec une mythologie très variée et très touffue. D'après M. Brinton (p. 114), « les mythes ne sont pas des explications symboliques des phénomènes naturels, ni de vagues ressouvenirs des ancêtres et des héros d'autrefois, ils ne sont ni des spéculations philosophiques, ni des fantaisies poétiques » ; ce sont essentiellement des « visions béatifiques », des images que font émerger dans la claire conscience les suggestions obscures et puissantes du moi inconscient. Ces hallucinations divines, c'est après coup que l'intelligence curieuse et sans cesse en quête du pourquoi et du comment des événements de l'univers, dont le sauvage est doué, s'en empare pour les transformer en principes d'explication. M. Brinton énumère alors quelques-uns des principaux thèmes, fournis le plus souvent par le spectacle de la vivante nature, sur lesquels a travaillé en son inconscience l'imagination mythopoétique : la structure et la configuration du monde, les nombres sacrés (il assigne à la valeur mystique du nombre trois une bien singulière origine, il la rattache au fait qu'il existe trois lois fondamentales de la pensée), la création, la destruction et la reconstruction de l'univers (la légende du Déluge, etc.), le paradis terrestre, les combats dont la nature est le théâtre (l'orage, la lutte de l'hiver et de l'été ; du jour et de la nuit, etc.), le héros rédempteur (il y voit une personnification de la lumière), les voyages de l'âme après la mort.

Ce n'est point seulement les mythes qui fournissent aux croyances

subconscientes une forme où elles se peuvent incarner et prendre ainsi une clarté et une puissance nouvelles, ce sont aussi des objets visibles et tangibles. Cette incarnation des puissances surnaturelles en des objets naturels, c'est à la fois le fétichisme et le naturisme. Une erreur grave souvent commise consiste à s'imaginer que, dans les cultes fétichistes, l'adoration s'adresse au fétiche lui-même; rien n'est moins exact, de l'avis de M. Brinton : l'esprit seul, qui habite dans la pierre ou le morceau de bois et qui lui imprime l'efficace énergie dont il est doué, est l'objet de la vénération du fidèle, lui seul reçoit des offrandes. Le fétichisme n'est point un stade de l'évolution religieuse, mais l'un de ses aspects, l'une de ses modalités, qui coexiste avec un grand nombre d'autres : il ne se distingue, du reste, par nul trait essentiel, de l'idolâtrie. A notre sens, le caractère vraiment distinctif du fétichisme, au sens étroit et précis du mot, c'est d'être constitué par des pratiques privées qui s'adressent à un dieu, qui est, en quelque sorte, sous la dépendance de l'individu qui l'invoque et, si j'ose dire, sa propriété personnelle. Aussi, ne peut-il jamais représenter à lui seul toute la vie religieuse d'une communauté, dont les actes rituels sont presque toujours des actes collectifs. En revanche, je ne puis être d'accord avec M. Brinton lorsqu'il soutient que le culte fétichique est un culte de formation secondaire et de date relativement récente et que la preuve en est dans ce fait qu'il consiste essentiellement en pratiques destinées à contraindre et à plier aux désirs de l'homme les volontés des êtres supérieurs; si dans les plus anciennes « prières » que nous possédons, je veux dire celles dont la forme est la plus archaïque, n'apparaît pas nettement cette idée de contrainte, et cela même est discutable, elle se manifeste avec une indéniable clarté dans le rituel tout entier. Toute la fin de ce chapitre est consacrée à passer en revue les divers objets de culte : corps célestes, arbres, plantes, animaux, pierres, rochers, cavernes, montagnes, vents, feu, etc. L'auteur, allant à l'encontre de faits qui paraissent bien établis, nie le culte direct de l'homme par l'homme; il n'est adoré que comme incarnation, comme véhicule d'une divinité, dit-il, comme doué de qualités surnaturelles, dirions-nous à sa place et il s'en faut de beaucoup que ce soit la même chose.

M. Brinton ne semble pas assigner au sacrifice dans les rites des cultes publics la place prépondérante à laquelle il nous paraît avoir droit; c'est, à nos yeux, sauf dans les cas où le rituel est exclusivement un rituel magique, l'acte essentiel du culte, tout le reste n'est qu'accessoire auprès de cette oblation qui, tantôt a un caractère sacramen-

taire, tantôt est une offrande alimentaire ou honorifique, tantôt un acte expiatoire et pénitentiel. Il divise tous les rites en deux grandes catégories : les rites collectifs ou publics et les rites personnels et privés ; sous la première rubrique, il classe l'assemblée religieuse, agent essentiel de cette suggestion mutuelle, créatrice presque de l'émotion mystique et qui en tous cas la multiplie à l'infini, la fête, le banquet et la procession sacrés (il insiste tout particulièrement comme Robertson Smith, sur le caractère joyeux qui apparaît à l'origine des cérémonies célébrées en l'honneur des dieux, et ici encore il nous semble généraliser trop et trop vite), le sacrifice, dont à ses yeux, le type le plus ancien nous est offert par le sacrifice d'action de grâces, et enfin la communion avec le corps et l'esprit du dieu, l'union sacramentaire; sous la rubrique des rites individuels viennent se placer ceux qui sont relatifs à la naissance, au don d'un nom à l'enfant, à l'apparition de la puberté, au mariage et à la mort. Bon nombre de ces cérémonies, celles, par exemple, qui sont célébrées au moment de la puberté et aussi un bon nombre des cérémonies funéraires nous paraissent avoir, au contraire, une signification et une valeur essentiellement collectives. En ce qui concerne le mariage, en revanche (et soit dit en passant, c'est avec quelque étonnement que j'ai vu M. Brinton contester la réalité bien établie du mariage par capture et du mariage par achat), mes recherches conduites pendant de longues années sur ce point spécial m'inclinent à penser que les rites religieux ne figurent que depuis une époque relativement récente dans la conclusion du pacte : en nombre de cas, ils font entièrement défaut.

Ce petit livre, très rempli d'idées, très nourri de faits, vraiment suggestif, rendra de réels services à ceux qui ne sont pas encore initiés aux études religieuses, mais ce n'est point par eux seuls qu'il devra être lu : la vulgarisation ainsi entendue, c'est encore de la science, et ici de la science de bon aloi, en dépit de quelques erreurs de détail et de plus d'une interprétation hasardée et hâtive. En ce domaine, plus qu'en aucun autre, peut-être, la grande règle c'est de savoir ignorer. L'ouvrage de M. Brinton serait excellent, s'il avait consenti à s'y conformer.

L. Marillier.

Erik Stave. — **Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum.** *Ein Versuch.* Vom der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. — Haarlem, De Erven F. Bohn, 1898, 1 vol in-8º de 280 pages.

Le sujet de ce livre a été proposé en concours par la Société de Teyler à Haarlem. Nous savons gré et à la Société d'avoir choisi cette question, et à M. Stave d'avoir fait cette admirable analyse d'opinions depuis longtemps émises ou discutées sur l'influence exercée par le mazdéisme sur la religion juive.

Une pareille influence a-t-elle pu s'exercer ? Voilà la première question que se pose l'auteur. En d'autres termes : Les idées avestiques qui sont censées avoir influé sur la pensée juive sont-elles assez anciennes pour que cette hypothèse doive être prise en considération ? M. Stave se range, dans le premier des trois chapitres de son ouvrage, à l'avis de la grande majorité des zendistes en repoussant la thèse de Darmesteter. Les objections formulées contre le caractère hellénique des Gâthas par plusieurs d'entre eux[1] sont résumées par M. Stave, surtout d'après l'article de M. Tiele dans *Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akademie v. Wetenschappen, Letterk.*, III, 11, p. 364 ss., Amsterdam, 1895, qui a paru en traduction depuis dans *Archiv für Religionswissenschaft*, I, 337 ss., Fribourg, 1898.

Quant à l'âge des différents écrits avestiques et quant à l'origine de la religion mazdéenne, M. Stave adopte dans les grandes lignes les opinions de Geldner et de Jackson. Nous croyons que M. Darmesteter aurait peut-être modifié lui-même son hypothèse si hardie et si géniale, si une plus longue vie lui avait été accordée. Et nous sommes du même sentiment que M. Stave sur l'ancienneté des Gâthas, qui nous semble beaucoup plus grande que le savant français ne le voulait admettre. Nous croyons même que M. Stave aurait dû insister davantage sur la preuve tirée de la langue des Gâthas, et s'en faire un plus puissant argument.

Cependant toutes ses objections ne portent pas également. Ainsi on

1) M. Modi peut être ajouté à la liste dressée page 3, note 2, de ceux qui ont critiqué M. Darmesteter, dans *R. H. R.*, XXXV, p. 1 ss.

peut faire remarquer, à l'encontre de ce qui est dit page 29, que bien que l'hellénisme n'ait jamais pénétré profondément dans la civilisation iranienne, son influence n'en était pas moins réelle et considérable. On n'a qu'à consulter les monnaies arsacides pour s'en convaincre. Ce n'est que vers le milieu du 1er siècle avant J.-C., que les légendes grecques des monnaies arsacides commencent à céder la place à des légendes « en langues barbares ». Vologèse I est le premier à adopter une légende pehlvie sur sa monnaie, et ce n'est que sous Mithridate VI, contemporain de Trajan, que les légendes pehlvies sont prédominantes. La restauration nationale était un changement très réel et sensible, ce qui ressort du reste de la tradition mazdéenne sur l'histoire de l'Avesta. Le pays où le conservatisme national semble avoir été le plus fort et où la réaction antihellénique a éclaté la première, est précisément une partie de l'Iran qui ne paraît pas avoir joué un grand rôle dans la formation de la religion zoroastrienne, je veux dire la Perse.

Ce que nous reprochons surtout à la critique que M. Stave, a selon nous, d'excellentes raisons de faire à la thèse de M. Darmesteter, c'est que M. Stave ne semble pas avoir compris la difficulté qui a amené Darmesteter à former son hypothèse. Quel est, en effet, le problème si difficile, dont Darmesteter a imaginé une solution séduisante et neuve, mais qui ne saurait entrainer sans résistance l'adhésion d'un esprit critique ? c'est la nécessité de rendre compte du caractère éminemment théologique et tardif des écrits gâthiques. Et pour prendre une comparaison tirée de la littérature de l'Ancien Testament, ce n'est pas aux grands prophètes ou aux psaumes les plus anciens qu'ils font penser, ils nous rappellent plutôt l'étalage doxologique de quelques-uns des plus récents et des moins originaux des psaumes.

Ce n'est pas « la fraicheur moelleuse » et « die Prägnanz des Gâthas », ou bien « la proximité concrète et évidente dans laquelle Zaratushtra lui-même et son entourage, ses protecteurs et ses ennemis, etc., y apparaissent », ou bien « la force créatrice » révélée « dans une théologie si abstraite » (p. 32 suiv.) qu'il faut opposer à la thèse de M. Darmesteter. « Force créatrice » dans le domaine religieux et « théologie abstraite » ne marchent d'abord pas souvent ensemble. Et si quelques passages des Gâthas ont un cachet un peu plus personnel et vivant et vraiment poétique que les autres, si les Gâthas ont une conception élevée et avancée de la religion, cela n'empêche pas qu'elles ne représentent un état où la théologie arrêtée et sèche et les prétentions théocratiques du clergé l'emportent le plus souvent sur le souffle prophétique et créateur. Les

Gâthas ont eu le malheur ou plutôt le bonheur de nous avoir été seules conservées d'une grande littérature gâthique dont elles sont en effet des spécimens tardifs et trop peu étendus pour nous faire connaître l'histoire de leur naissance. Puis elles nous ont été conservées en bloc, étroitement réunies pendant des siècles par la vénération des fidèles, de sorte que la science moderne ne s'est guère encore avisée d'en anaylser et distinguer les différents éléments.

Nous ne pouvons pas nous arrêter ici plus longtemps à la question des Gâthas. Elle est, comme finit par le remarquer justement M. Staves un peu extérieure à son sujet, Darmesteter admettant, d'après des preuves indéniables, l'existence, à l'époque des Achéménides, de la plupart des idées, auxquelles on attribue une certaine influence sur la religion des Juifs.

Dans la deuxième partie de ce livre : *Die Juden unter der Herrschaft der Perser*, nous avons le sentiment très vif que l'auteur se trouve sur un terrain qu'il connait à fond. Il s'agit dans ce chapitre de savoir si les rapports historiques entre les Perses et les Juifs et les opinions de ces derniers sur les adorateurs de Mazda ont été tels que cette influence hypothétique du mazdéisme sur le judaïsme ait pu en fait s'exercer. L'auteur qui admet, d'après le récent travail de Eduard Meyer, l'authenticité du récit du chroniste sur les faveurs accordées aux Juifs par les rois achéménides et qui met admirablement en lumière cet ensemble d'idées individualistes et émancipatrices des liens de la nationalité, qui favorisait, dans certains cercles juifs, l'appréciation impartiale d'autres systèmes religieux, répond affirmativement sans hésitation.

La troisième partie, *Parsismus und Judaismus*, est pour nous la plus importante. La question est ici de savoir *si réellement* les traces d'une influence persane peuvent être retrouvées au sein du judaïsme.

Après une comparaison entre Jahvè et Ahura, où l'on pourrait peut-être demander un peu plus de précision et de caractère dans la description de l'idée avestique du Dieu suprême, M. Stave examine, en les divisant en quatre catégories, les influences prétendues ou réelles du mazdéisme (pourquoi employer toujours le terme mal défini et équivoque de parsisme ?) sur le judaïsme. Nous avons ici mainte occasion d'apprécier le jugement toujours bien pondéré et très prudent, quelquefois même un peu trop hésitant, du distingué professeur d'Upsala.

L'auteur n'accepte ni ne rejette en bloc tous les rapprochements qui ont été faits entre les deux religions; (le travail le plus complet sur ce point est celui qui a été fait par le savant et regretté grand-rabbin

Alexander Kohut de New-York, il y a une trentaine d'années, dans ses articles parus dans les *Abhandlungen für die Kunde d. Morgenlandes*, et la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, (cf. *The Jewish Quarterly Review*, 1890-1891). Le triage opéré par notre auteur est en somme bien fondé. Il aurait cependant ajouté à la valeur de son excellent ouvrage, s'il avait relevé et examiné au moins les plus importants des nombreux détails, dans lesquels Kohut a fait remarquer une ressemblance plus ou moins frappante entre la littérature pehlvie et certains écrits *talmudiques*, d'autant qu'un tel examen n'a pas encore été fait, à ma connaissance, d'une façon complète après Kohut. Cette tâche rentre bien dans le cadre tracé par le titre de cet ouvrage, mais elle aurait considérablement compliqué l'œuvre de M. Stave et nous devons luiêtre reconnaissants de ce qu'il nous a donné, c'est-à-dire une analyse de la partie certainement la plus importante de la question posée, et nous attendons qu'un talmudiste de profession s'avise de nous éclaircir sur l'influence parsie qu'a pu subir la pensée juive pendant les siècles représentés par le Talmud babylonien.

Parcourons rapidement maintenant la troisième partie. 1° M. Stave traite certains détails d'une importance secondaire, entre autres l'institution de la synagogue et la fête de *Purim*. Il répudie l'hypothèse émise par M. Tiele, dans son premier grand ouvrage sur le zoroastrisme, d'une influence mazdéenne dans l'institution de la *synagogue*. Quant à la fête de *Purim*, l'auteur ne prend pas parti, mais il semble incliner à attribuer, avec Zimmern, à cette fête une origine chaldéenne, tout en faisant la part d'une certaine influence exercée par la fête des Farvardigân des mazdéens. Nous croyons, pour notre part, que M. Schwally a eu raison de reconnaître dans certains rites qui appartiennent à la fête de *Purim*, par exemple les cadeaux pour les pauvres des traits provenant d'une *ancienne fête des morts*, qui n'a certainement pas été créée dans l'exil, à l'imitation des Farvardigân, (elle appartient, comme toutes les fêtes semblables, à la période la plus archaïque des religions), mais qui pour une raison ou une autre a été vivifiée dans l'exil et revêtue d'une nouvelle signification par la théologie savante.

2° Les cinquante-neuf pages (145-204), qui sont consacrées à l'*eschatologie*, constituent l'une des meilleures parties du livre de M. Stave; elles renferment la solide démonstration que la croyance en la résurrection est issue d'un développement spontané de la religion d'Israël sans avoir recours à une influence extérieure. Dans d'autres croyances eschatologiques M. Stave pense devoir constater une influence mazdéenne, notam-

ment dans la conception d'une histoire universelle limitée et distribuée en quatre périodes (les quatre trimilléniums du mazdéisme seraient l'origine des quatre royaumes chez Daniel ?), l'augmentation de la puissance des démons avant la fin du monde et la rétribution opérée immédiatement après la mort (cf. Kohut).

Quant à l'acharnement des forces du mal vers la fin du monde, l'auteur fait lui-même des réserves en rappelant que ce trait était préparé déjà par les grands prophètes. Il a raison d'adopter cette attitude. En effet, l'idée d'une détérioration successive du monde, exigeant le *deux ex machinâ* à la fin, n'est point du tout un trait mazdéen.

La doctrine authentique du mazdéisme professe au contraire une amélioration et une spiritualisation successives du monde. Le point de vue est éminemment optimiste, et le déchaînement du mal immédiatement avant la fin glorieuse n'est que le prélude de sa destruction complète. Cela ressort déjà de la disposition des 12.000 ans du monde. Pendant la troisième période de 3.000 ans, il y a un mélange du mal et du bien. Au dernier trimillénium le mal est dépossédé. L'époque actuelle dans laquelle nous vivons n'appartient même pas à la période de mélange, mais au dernier trimillénium. Le mazdéisme ne peut pas dire que ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ (masc.) κεῖται ; (le monde entier est au méchant (= diable) (I Épître de saint Jean, v, 19).

Le judaïsme et le mazdéisme ont eu tous les deux les dures expériences qui favorisèrent des vues plus pessimistes. Seulement ces temps sont venus pour l'Église mazdéenne *beaucoup trop tard* pour qu'on puisse supposer une influence exercée par ce pessimisme de fraîche date sur le judaïsme, qui avait certainement en lui d'ailleurs plus de disposition que le mazdéisme à la création d'une littérature apocalyptique farouche et sombre. Ainsi la version pehlvie de Bahman Yasht, traduite par West, *P. T.*, I, est empreinte de l'idée d'un accroissement de la puissance du mal jusqu'à l'intervention du *deus ex machinâ* de l'eschatologie. Mais le rédacteur connaissait déjà depuis longtemps la conquête arabe ; il a vécu après le xe siècle. M. West conclut que « l'auteur original avestique s'attendait seulement à un court règne du mal, qui s'élèverait et tomberait vers la fin du millénium de Zarathushtra et qui serait suivi de l'apparition de Hushedar. » Pour le traducteur pehlvi, vers 590 après J.-C., le mal durerait un siècle ; pour le rédacteur final, près de mille ans !

Quant à la rétribution opérée immédiatement après la mort, nous croyons, avec Renan, que le judaïsme a pu engendrer cette croyance, qui

apparait spontanément dans plusieurs civilisations. S'il y a réellement là une influence extérieure, tout nous porte à admettre des conceptions grecques plutôt que celle du *garodman* et du *terrier du Druj* des mazdéens.

3° L'auteur trouve dans l'*angélologie*, développée d'autant plus que Dieu s'éloignait des hommes dans le judaïsme post-exilien, une influence mazdéenne bien plus considérable. La hiérarchie des sept archanges et de toutes les puissances célestes serait, selon M. Stave, incompréhensible dans la religion juive sans les sept Amesha Spentas avec tous les Yazatas. Les anges représentant chacun un peuple ou chacun un individu, ne sont autre chose que les fravashis transplantées dans le sol judaïque.

Ici encore la chose ne va pas sans discussion. Nous croyons, avec Mgr de Harlez, que l'influence sur l'angélologie n'est pas aussi considérable que l'on suppose. L'auteur n'indique-t-il pas lui-même que les archanges étaient originairement deux, puis quatre, et que le nombre sept se rapproche d'une façon beaucoup plus directe des sept planètes connues par les parents sémitiques des Juifs en Babylonie?

Nous ne voulons pas nier que les fravashis n'aient pu exercer une certaine influence sur l'angélologie juive. Mais la démonstration de l'auteur nous semble justement le moins concluante sur le point qu'il désigne comme le plus important (p. 214, 231). Une des idées les plus caractéristiques de l'angélologie juive est sans doute la conception des anges gardiens, des représentants célestes *des peuples*, qui jouent un si grand rôle dans la littérature apocalytique. Une connaissance plus intime de la pensée mazdéenne apprendrait à l'auteur l'impossibilité matérielle d'y voir une analogie avec les fravashis, qui n'ont jamais été des anges des peuples ou des collectivités. Elles sont *les âmes des morts*, qui aident et gardent ou châtient les vivants, ou bien, si elles se rapportent à un être vivant, elles sont l'âme, la force personnifiée d'un *individu* ou d'une chose *individuelle*.

Il est parfaitement vrai que les fravashis « sont en étroit rapport avec les familles et avec les tribus » (p. 210), « so dass sie z. B. jeder (lire « jede » ici et dans le suivant, fravashi étant féminin) für seinen (lire : « ihren ») Clan das Recht fordern », etc. Car les fravashis sont les morts en rapport constant avec leurs parents vivants. Mais c'est une conclusion erronée, que M. Stave veut tirer de ce rapport, lorsqu'il prétend en faire dériver l'idée d'un ange gardien ou d'un représentant de la famille ou du *clan entier*.

Une autre analogie s'impose. Cette dernière idée d'un représentant

divin de la collectivité nous est bien familière. Elle n'est que la réminiscence d'une conception dont Rob. Smith nous a révélé l'universalité chez les peuples sémitiques. Les Juifs étaient entourés de divinités locales de ce type. N'avaient-ils pas eux-mêmes partagé la croyance que tous les peuples ont leurs dieux particuliers qui luttent les uns contre les autres aussi bien que les peuples, et qui règnent chacun sur son domaine? Traduisez cette croyance dans le langage du monothéisme, et vous aurez les mots du Siracide XVII, 17 : ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον. M. Stave confirme ma conclusion quand il remarque (p. 258) que les anges gardiens des peuples païens, ἀρχηγοὶ ἄγγελοι des Septante, Ės. XXX, 4, ont probablement quelquefois été identifiés avec les δαιμόνια, les dieux des païens. Il fait à mon interprétation l'objection suivante : si les anges des peuples sont à l'origine leurs dieux, comment comprendre qu'Israël lui-même eût son ange gardien, Michaël, ce qui est « das allereigentumlichste » (p. 214). Nous répondons : c'est là l'œuvre de la théologie et de la spéculation systématisante.

4° Notre auteur voit, avec la plupart des savants, surtout l'œuvre du mazdéisme dans la *démonologie* juive, notamment dans la transformation du monisme classique d'Israël en un dualisme bien caractérisé. Il développe d'une façon magistrale la thèse qu'un élément étranger a profondément altéré la pensée authentique du prophétisme hébraïque. Les dieux étrangers n'étaient que néant pour le second Ésaïe. Bientôt ils redeviennent des forces réelles, des diables. La vieille religion naturiste repoussée par les grands prophètes surgit de nouveau sous le masque du dualisme. Satan devient un facteur presque aussi nécessaire que Dieu pour comprendre le monde. M. Stave regrette (p. 254) que le sentiment plus profond de la force du mal n'ait pas utilisé la pensée si féconde du jahviste sur le principe animal et sensuel symbolisé par le serpent dans le Paradis, développée plus tard par saint Paul, au lieu d'avoir recours à une démonologie étrangère au génie du prophétisme. Le « Satan », encore dans le livre de Job un serviteur du Seigneur, devient de plus en plus ressemblant à Anra-Mainyu, et, nous ajoutons, au type général et bien connu du diable chez beaucoup d'autres peuples. La comparaison de II *Sam.*, XXIV et I *Chron.*, XXI, 1, faite déjà par M. Stade, *Gesch.*, p. 243, est très instructive sur ce point. Dans les temps plus anciens Jahve était maître et de la vie et de la mort ; maintenant la mort vient du Satan. M. Stave relève l'expression des Septante מַלְאַךְ הַמָּוֶת (p. 265). Il aurait pu serrer davantage sa comparaison avec Anra-Mainyu en rappelant des épithètes telles que pouru-mahrko, Ahum-mərənco et bien

d'autres (cf. le tentateur de la légende de Buddha : Mâra = Mort).
L'unité s'en va. « Dans l'intérieur jadis si silencieux de la terre, l'enfer ouvrait alors sa gueule et se remplissait d'un feu éternel pour l'armée de la force méchante » (p. 270). L'énigme du péché humain n'a pas été résolue, mais seulement changé en une énigme encore plus effrayante : le diable et son royaume).

M. Stave a bien observé le développement des conceptions qui rapprochent le Satan juif d'Anra-Mainyu. Mais l'idée mazdéenne de l'ennemi du Seigneur, si elle a favorisé ce développement, a été *dépassée* par la pensée juive et chrétienne. Voilà ce qui semble avoir échappé à notre auteur ainsi qu'à bien d'autres. Une analyse plus pénétrante de la conception mazdéenne nous montre d'une façon évidente qu'Anra-Mainyu ne *suffit* pas pour comprendre le diable du judaïsme. Les deux « démons », mazdéen et juif, sont empreints d'un caractère très différent. La puissance d'Anra-Mainyu n'excite aucune « Weltschmerz », aucun mépris pour le monde actuel. Il a son domaine bien défini dans notre monde corporel, mais Ahura Mazda n'en garde pas moins le sien intact. Des idées telles que celles exprimées II *Cor.*, IV et I Jean, V, 19 ; ce monde est au pouvoir du diable, cf. Luc, IV, 6 ; Év. S. Jean, XII, 31, etc., sont étrangères au mazdéisme. Il y a eu là un autre facteur, soit intérieur, soit extérieur, que le contact avec la pensée mazdéenne.

Si l'on cherche une analogie étroite avec la conception juive, l'hypothèse d'une influence est ici exclue, il faut s'adresser par exemple au Mâra des bouddhistes : le génie du mal qui est en même temps le maître de ce monde séduisant.

Dans le court aperçu que nous venons de donner de l'ouvrage de M. Stave et qui montre la claire et excellente façon avec laquelle l'auteur a posé et traité sa question, nous avons déjà ajouté quelques observations. Nous ne pouvons pas discuter tous les problèmes soulevés par l'auteur et dont une autre solution que la sienne nous semble plus vraisemblable. Relevons encore seulement quelques points de divergence et quelques lacunes.

L'auteur connaît bien les ouvrages sur le mazdéisme. Quant aux travaux principaux consacrés aux rapports du mazdéisme et du judaïsme, nous lui signalons le livre de Cheyne, *The origin of the Psalter*, dont les fines remarques coïncident quelquefois avec ses propres conclusions, et les recherches de Bréal, qui traite de l'influence mazdéenne sur la démonologie juive dans son travail : *Hercule et Cacus* (in *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 124 ss.). Reuss est l'un des

exégètes bibliques dont les travaux présentent le plus d'intérêt pour la question étudiée par M. Stave.

Page 153, M. Stave n'a point raison, à notre sens, d'identifier (avec M. Darmesteter) la daena bien connue du fragment du Hadhakht Nask, représentée sous la forme d'une jeune fille et la daena dont il est question Ys. XLVI, 11 et LI, 13. — Les Gâthas ne parlent jamais, à ma connaissance, d'un « jugement particulier » (p. 153), mais bien d'une rétribution au pont de Cinvat. L'horizon eschatologique des Gâthas est bien défini : on attend la grande crise qui va, au moyen de l'ordalie du feu, distinguer les méchants et les bons et établir la domination complète du bien, jusque-là les méchants morts restent dans l'enfer, les âmes fidèles demeurent au paradis. La théologie gâthique a adopté la croyance populaire relative au pont Cinvat. Mais les Gâthas ne nomment jamais le jugement ni les juges qui se tiennent à côté du pont, selon des écrits postérieurs. Khshathra vairya (p. 182) n'est guère « das Reich der Vollendung das alle Seligkeit in sich begreift », mais tout simplement, au moins le plus souvent, un gouvernement pieux, Ys. XXX, 8; XXXI, 4; L, 3; LI, 1, etc. Les Yashts autres que Hom Yashts ne sont nullement caractérisés par « une rigoureuse unité » (p. 27, 2). Nous n'avons pas besoin de recourir à une construction théologique (p. 198, 233) : « Jésus venu pour combattre les démons, » pour comprendre le récit des Évangiles qui montre les démoniaques comme les premiers qui aient reconnu le Messie en lui. Une simple observation psychologique suffit pour justifier ce fait : on connaît l'intuition pénétrante qui caractérise plusieurs formes d'aliénation mentale; pour celui qui a eu l'occasion d'être en relations avec des malades de ce genre, il n'y a rien de surprenant à ce que de telles personnes aient pu soupçonner et sentir la conviction qu'avait Jésus d'être le Messie.

Nous avons déjà vu que l'auteur est quelquefois trop disposé à conclure d'une similitude extérieure et lointaine à une influence. Ainsi p. 178, Saoshyant lui explique le précurseur : « Élie » chez Malachie. Page 179, les passages tels que Mal. III, 19; III, 1; Es. I, 25; Ps. L, 3 ss. etc., lui rappellent « le métal fondu », l'ordalie du mazdéisme. Selon les pages 181, 190, les quatre animaux chez Daniel seraient les quatre périodes, tout autrement caractérisées, du monde selon le Bundahish. Même quand l'emprunt d'un mot est évident — l'Asmodée par ex. du livre de Tobie qui vient d'Aeshmo Daevo — cela ne veut pas nécessairement dire qu'il y eut transmission aussi de l'idée.

Nous avons vu plus haut que l'auteur a une certaine tendance à attri-

buer une trop faible part à l'influence de l'hellénisme. Ainsi (p. 234 s.), l'idée de la préexistence des âmes chez les Esséniens se rapporte, selon M. Stave, à l'idée analogue conçue par le mazdéisme au sujet des fravashis. « La seule différence » est, selon lui, que les âmes, ont, d'après les Esséniens, quitté le ciel par une chute. En fait, il ne peut pas y avoir de différence plus radicale que celle qui existe entre les fravashis, qui prennent des corps comme *un excellent et indispensable moyen* pour lutter efficacement contre le mal et les âmes immortelles des Esséniens, qui, par le désir charnel, ont été attirées de l'éther vers la terre et emprisonnées dans des corps (τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν). Cette différence rappelle beaucoup celle qui existe entre le Phédon et le Bundahish[1].

Cheyne (*Origin of the Psalter*, p. 418), qui trouve aussi la trace d'une influence orientale plutôt qu'hellénique dans la doctrine de l'âme des Esséniens, est obligé de prétendre que le rédacteur de Josèphe a corrigé cette doctrine d'après Philon. Pour rapprocher les idées des Esséniens, selon Josèphe, de la doctrine zoroastrienne, ce même savant conclut que Zoroastre croyait en un corps spirituel — conclusion tirée de l'eschatologie du Bundahish, qui n'a pas de fondement suffisant. Si l'on ne veut recourir ni à l'un ni à l'autre de ces moyens, il me semble plus sûr d'abandonner l'idée d'une influence mazdéenne sur les Esséniens, ces pauvres Esséniens, qui, grâce, en partie, à la description de Josèphe, doivent se prêter à tout.

En général, je ne crois pas que nous devions avec Cheyne et Bousset (*Theol. Rundschau*, II, 77) espérer beaucoup d'éclaircissements pour l'histoire de la religion juive du côté du mazdéisme. Il convient de rappeler que les traces d'une influence hellénique dans le judaïsme sont bien autrement fondées que celle du mazdéisme. Même le rôle que le culte de Mithra (p. 278) a joué dans le monde antique ne prouve pas grand chose pour une influence du mazdéisme ou du parsisme proprement dit. Mithra a son Yasht dans l'Avesta, mais il n'appartient pas au système authentique auquel nous avons affaire dans les Gâthas et dans l'Avesta.

Si notre auteur est ainsi quelquefois, selon notre opinion, trop disposé à reconnaître une influence mazdéenne sur les croyances juives, cela, il faut le dire, ne tient pas à une méthode défectueuse et trop répandue qui consiste à conclure directement à un rapport historique quand on voit des ressemblances plus ou moins frappantes ; au contraire, cela se produit

1) Cf. des idées analogues sur l'emprisonnement de l'âme dans la matière dans les Pâsupatas sivaïtiques de l'Inde, Hardy, *Indische Relig. geschichte*, p. 113.

malgré l'excellente méthode préconisée par l'auteur, savoir : commencer par analyser le développement de la religion d'Israël pour bien distinguer les courants d'idées et les conceptions qui ne peuvent pas s'expliquer sans supposer une influence extérieure.

Nathan SÖDERBLOM.

LEWIS CAMPBELL. — **Religion in greek Literature**. — Longmans, Green and C°, London, New-York and Bombay, 1898, in-8°, 423 p.

Ce livre, œuvre d'un savant, ne s'adresse pas exclusivement aux savants : il est surtout destiné à ce public anglais que l'enseignement des Universités a fortement nourri de la moelle de l'antiquité classique. Après sa retraite de la chaire de grec de Saint-Andrews, l'éminent helléniste Lewis Campbell fut chargé des fonctions de « lecteur » à la fondation Gifford : en 1894 et en 1895, il prit pour sujet la religion des anciens Grecs. C'est ce cours, retouché sans doute, qu'il publie aujourd'hui. Ne réclamons donc pas de lui ce qu'il n'a pas eu l'intention de nous donner. Dans ce volume, d'environ quatre cents pages, on ne trouvera pas une note, pas une référence, rien qui permette de contrôler les assertions qui surprendraient ou qui paraîtraient douteuses. Il faut que le lecteur accorde — il y est tout disposé d'ailleurs — à M. Campbell la même confiance que celui-ci a inspirée à ses auditeurs.

Exprimons tout d'abord un regret. Le titre de l'ouvrage est décevant : il ne répond pas exactement à son contenu. La littérature grecque finirait-elle à Platon ? Le dernier chapitre qui, avec les conclusions, embrasse toute l'histoire de la pensée religieuse des Grecs à partir d'Aristote, est en effet condamné, par l'étendue même du sujet qu'il traite, à être, sur chaque point, beaucoup trop bref et trop superficiel. Pour faire comprendre les rapports d'Aristote avec la religion de son temps, suffisait-il de citer un passage du XII[e] livre de la *Métaphysique* ? Épicure, qui a voulu infuser aux antiques croyances un esprit nouveau, les Stoïciens, qui ont soigneusement interprété les mythes, ne méritaient-ils pas mieux qu'une courte mention ? Plutarque et Lucien n'auraient-ils pas le droit de se plaindre également de la petite page qui leur est parcimonieusement accordée à chacun ? L'ensemble de ce qui est ainsi né-

gligé pourrait fournir la matière d'un autre volume. En réalité, l'auteur n'a pas voulu pousser son étude au-delà de Platon, et le vrai titre de son livre serait : la Religion dans la littérature grecque, *jusqu'à Aristote*. Pourquoi n'en est-on pas immédiatement[1] averti ?

Si M. Campbell n'est pas allé assez loin à notre gré, en revanche, il a remonté bien haut. Les « antécédents et survivances » (chapitre II) n'étaient pas proprement de son domaine, puisqu'il avait déclaré qu'il se limiterait à la période classique, et qu'il ne toucherait que très rarement, et par accident, à la religion populaire. Il a cependant écrit ce chapitre, pour satisfaire sans doute les curiosités de son public. Il l'a écrit d'ailleurs comme il convient, c'est-à-dire avec modestie, sans dissimuler les incertitudes de la science, sans prétendre être doué de cette vue pénétrante qui perce le plus épais des nuages, et en se contentant pour résultats de quelques vraisemblances. Les éléments religieux que les Grecs ont hérités de leurs plus lointaines ancêtres lui paraissent être : le culte du feu du foyer, celui du ciel, du soleil et de la lune. On lui accordera cela volontiers. Il observe la même prudente réserve en parlant des influences étrangères qui se sont exercées sur la religion grecque. Il ne les nie pas ; il ne les exagère pas non plus, et il fait remarquer très justement que la religion des ancêtres inspirait aux descendants trop de respect, leur était chose trop sacrée, pour qu'ils aient jamais pu songer à la remplacer par un système complet venu du dehors. La religion grecque, entrée en contact avec celle d'autres peuples, n'a donc pu subir des altérations profondes ; elle s'est seulement augmentée d'éléments nouveaux, qui venaient s'ajouter aux anciens. Entre ces deux groupes d'éléments, il a pu y avoir avec le temps, et dans une mesure assez difficile à déterminer, « contamination ». C'est tout ce que l'on saurait accorder aux partisans de l'origine phénicienne ou de l'origine égyptienne de la religion grecque.

En quittant l'âge préhistorique pour l'âge homérique, M. Campbell foule un terrain plus solide, qu'il connaît bien et où il marche avec assurance. Mais ce terrain a été tant de fois exploré qu'il ne pouvait prétendre y faire des découvertes. Il expose donc, sous une forme qui lui est propre, parfois un peu diffuse, simplement ce que l'on sait de la religion de l'*Iliade* et de celle de l'*Odyssée*. Il examine ensuite, au même point de vue, les *Œuvres et Jours* d'Hésiode, la *Théogonie* dont il esquive trop facilement les difficiles problèmes ; ce qui nous reste enfin des élé-

1) Cette indication se trouve seulement à la page 50.

gies de Théognis. Entre Théognis et Pindare s'étend une période assez obscure et imparfaitement connue, mais qui parait avoir été féconde pour l'évolution religieuse. M. Campbell a bien raison de s'y arrêter assez longuement (chap. VI et VII), et de mettre en lumière le fait saillant qui la domine, à savoir le développement du culte des héros ; il n'a garde d'oublier non plus la prééminence croissante du culte d'Apollon et de celui d'Athéna. Sur les origines de la philosophie, sur Thalès, sur Pythagore, sur Xénophane, on désirerait des vues moins rapides et une détermination plus précise des rapports de la raison naissante avec la foi vulgaire. Mais, quand l'auteur aborde l'époque des guerres médiques, on éprouve une satisfaction plus complète, tant on sent qu'il est maître de la matière. Les textes, qui lui sont familiers, se devinent, sans qu'il les cite, derrière chacune de ses assertions. Est-il besoin de dire que sur Pindare, sur Hérodote, il n'avance rien qui ne soit complètement exact, et qu'on regrette seulement que la destination de son livre ne lui ait pas permis d'aller plus à fond? On voudrait un plus grand nombre de pages dans le genre de celles où il a exposé les effets de la guerre perse sur la religion grecque. Le chapitre des Cultes athéniens ne dispensera pas de recourir à l'ouvrage récent de Farnell, *Cults of greek States*, ni à l'édition de Pausanias que vient de donner J. G. Frazer. Mais il nous offre de ces cultes un tableau intéressant et animé, où ressortent surtout leurs particularités, les différences qu'ils présentent avec ceux des autres pays grecs. Pourquoi, à Athènes, par exemple, Héra, Arès, les Dioscures sont-ils très peu honorés? Pourquoi d'autres divinités y prédominent-elles? C'est à ce genre de questions que M. Campbell essaie de répondre.

Il ne pouvait éviter de donner son opinion sur un sujet qui est encore débattu, celui de l'origine des mystères éleusiniens. Il a lu l'important travail de M. Foucart sur la matière et il en reconnait toute la valeur ; mais s'il est d'accord sur plusieurs point avec lui, il ne peut se résoudre à adopter toutes ses conclusions. La Déméter affligée de l'Attique ne lui parait pas être simplement une Isis. Les tristesses de la déesse terrestre ont donné lieu en effet, observe-t-il (p. 241), à des pratiques analogues dans plusieurs centres qui n'étaient pas en rapport avec l'Égypte, et les Géphyréens qui, d'après la tradition, ont apporté en Attique les rites de la Déméter Achaea, n'étaient pas des Égyptiens, mais bien des Phéniciens de Thèbes. On conçoit difficilement, ajoute-t-il, que des rites qui apparaissent sur des points différents, loin des côtes, ceux de Déméter Erinys, par exemple, et de Déméter la Noire en Arcadie, soient entièrement d'origine étrangère. Ce dernier argument est moins solide que

le premier : M. Bérard y a répondu, en ce qui concerne les Phéniciens, dans sa savante et profonde étude sur l'*Origine des cultes arcadiens*. Nous nous garderons, n'en ayant pas le loisir, d'entrer dans ce débat qui, vraisemblablement, se prolongera. Qu'il nous suffise de signaler aux personnes que la question intéresse, la critique que M. Campbell a faite, à diverses reprises (p. 241, 255-259), des hypothèses de M. Foucart sur l'origine égyptienne de la religion mystique de Déméter.

Les mystères éleusiniens ne sont pas sans rapport avec les mystères orphiques. L'auteur est ainsi amené à nous donner un exposé de l'Orphisme, où il tient naturellement compte des travaux d'Abel, d'Erwin Rohde et de Maass. Cet exposé tient en dix pages; c'est-à-dire qu'il n'est guère autre chose qu'un résumé. M. Campbell insiste cependant sur les relations assez obscures de l'orphisme et du pythagorisme, et exprime à ce propos une opinion personnelle qu'il est intéressant de connaître. Rohde était persuadé que Pythagore a emprunté aux enseignements orphiques certains détails de sa doctrine. M. Campbell ne partage pas cet avis; il lui semble naturel que « les auteurs d'une vague théosophie qui cherchaient leur route au hasard, plutôt par sentiment que par réflexion », se soient appuyés sur une philosophie, tandis qu'on conçoit mal « qu'un grand philosophe original ait condescendu à suivre une direction aussi incertaine » que celle des Orphiques. Mais la première même de ces deux hypothèses se heurte à une difficulté chronologique. Il paraît impossible qu'Onomacrite, le seul personnage à qui l'on puisse attribuer la paternité des écrits orphiques les plus anciens, ait connu Pythagore. On est donc conduit à penser que ce qui est commun aux deux doctrines dérive d'une source qui leur est commune; et cette source serait égyptienne. Cette opinion est la vraisemblance même.

Le chapitre qui traite de la religion attique au début du ve siècle, n'étant guère controversable, est moins intéressant pour le critique que pour le lecteur ordinaire, qui en tirera d'ailleurs un excellent profit. Les chapitres qui suivent, consacrés à la philosophie et au scepticisme[1] de l'époque de Périclès, à Socrate et aux Socratiques, à Platon et au Platonisme, sans nouveauté particulière d'idées à signaler, se lisent avec

1) L'auteur parle avec compétence du scepticisme d'Euripide, qui lui paraît avoir été plus profond qu'on ne croit généralement. Mais pourquoi, pour démontrer la fusion de certains cultes, comme ceux de Déméter et de la Mère des Dieux, au temps du poète, s'appuyer sur un chœur d'*Hélène* (3e stasimon) que les critiques s'accordent à considérer comme n'étant pas l'œuvre d'Euripide?

agrément, mais sont incomplets sur quelques points. Dans l'unique page accordée à Héraclite (p. 293), on ne trouve aucune indication sur la phrase célèbre : « Aiôn est un enfant qui joue au trictrac... C'est à un enfant qu'appartient la royauté du monde ». Peut-être M. Campbell n'a-t-il point cité cette énigme parce qu'il n'a pu en déchiffrer le sens, ce dont on ne saurait lui faire reproche. Mais comment, à propos d'Antisthène (p. 340-41), négliger la déclaration qu'on lui prête : « que, suivant la loi, il y a beaucoup de dieux, mais que, suivant la nature, il n'y en a qu'un? » N'était-ce pas là un témoignage des plus importants du mouvement de la pensée philosophique grecque vers le monothéisme? Et cette phrase ne méritait-elle pas un commentaire?

En recommandant aux amis de l'antiquité grecque le livre de M. Campbell, si nourri de faits et si plein d'idées, il n'est pas inutile de les avertir que la méthode qui y est suivie n'a rien de rigoureux, et qu'elle est souvent *excursive*. Il arrive à l'auteur de quitter momentanément son idée principale pour courir à d'autres qui en sont voisines et pour y revenir ensuite[1]. Dans son ouvrage, il y a des redites, dont il s'aperçoit et qu'il désire qu'on excuse[2]. Il a été possédé aussi de la préoccupation de placer la religion grecque dans son milieu historique. Mais cette préoccupation, en elle-même très légitime, l'entraine à de véritables digressions, dont voici quelques exemples. Était-il utile de parler de la constitution spartiate (p. 148-153), surtout pour arriver à cette conclusion négative qu'à Sparte la religion ne différait guère de ce qu'elle était dans le reste de la Grèce? Pour faire comprendre l'esprit religieux de Socrate, peut-être était-il nécessaire d'embrasser rapidement Socrate tout entier : que vient faire cependant l'analyse de deux dialogues platoniciens, tels que le *Protagoras* et le *Ménon*, qui n'ont rien à voir avec la religion? Quel rapport l'opinion de Platon sur le mariage et sur les relations sexuelles (p. 350) a-t-elle avec le sujet traité? Et encore, que nous apprennent sur ce sujet les Socratiques tels qu'Euclide de Mégare et Aristippe de Cyrène? En lisant l'ouvrage de M. Campbell, il ne faut jamais oublier que cet ouvrage se compose de leçons faites pour être écoutées d'un public non savant, simplement lettré : ce sont des « conférences » qui, à certains moments, se rapprochent du caractère général

1) Voir p. 48 : « to return *once more* to prehistoric times... » ; p. 51 : « and yet one curious survival », etc.

2) Page 188 : « in reverting to this subject some awkward repetition is unavoidable ».

de la conversation, dont elles ont les écarts, les retours, la libre allure.

Quelqu'intérêt que présentent les diverses parties du grand travail de M. Campbell, la nouveauté principale du livre et son originalité propre résident dans les conclusions où, avec une singulière élévation d'esprit et une remarquable largeur de vues, il expose ce qu'il pense des *rapports de la pensée religieuse des Grecs avec la nôtre*. Il cherche d'abord à dissiper certains malentendus qui nuiraient à l'appréciation exacte et impartiale de l'hellénisme : l'attitude des premiers chrétiens à l'égard de la civilisation grecque ne doit plus en effet être la nôtre, et écouter sur ce point les apologistes serait se condamner à de graves méprises. N'ajoutons pas foi davantage à ceux qui opposent à la tristesse de l'ascétisme chrétien la gaieté du naturalisme grec, pour en arriver à prétendre que le paganisme s'identifie à l'hédonisme ; proposition qui n'est justifiée en aucune façon par les faits que M. Campbell a si consciencieusement étudiés. L'erreur où l'on tombe ainsi, remarque-t-il, provient de ce que l'on compare l'idéal de la vie chrétienne, en sa perfection, à la pratique du paganisme, en sa corruption. Si l'on rapprochait seulement les deux pratiques chez la moyenne des individus et à des époques moyennes, peut-être jugerait-on tout autrement. « Le code de morale, dit-il, qui a prévalu de temps en temps dans les pays chrétiens a été un code non chrétien... les Athéniens, à Mélos, ne se sont pas montrés pires que les puritains à Wexford ». Et il rappelle le mot de Lessing que « le christianisme a été pratiqué pendant dix-huit siècles, tandis que la religion du Christ reste à être mise en pratique ». Les chrétiens d'aujourd'hui ne doivent donc pas pousser la satisfaction d'eux-mêmes jusqu'à mépriser ces pensées religieuses des Grecs « où quelques-uns des Pères voyaient l'œuvre du Logos divin, et où la philosophie chrétienne reconnaît mieux une certaine parenté avec l'esprit du Christ que dans beaucoup de choses qui ont été pensées et écrites en son nom » (p. 379). Et M. Campbell ne craint pas d'affirmer que l'étude de la vie morale et religieuse des Grecs peut, à l'heure qu'il est, être d'une réelle utilité pour le développement et la diffusion parmi nous d'un christianisme éclairé. Que peut-elle donc, d'après lui, nous apprendre ? Le renoncement à soi-même est une vertu chrétienne ; mais la culture de soi, qui est un devoir, est négligée par certains chrétiens. Or la vie grecque, dans son ensemble, est « une protestation contre la vertu purement négative et claustrale ». Servir autrui, se dévouer aux intérêts de la communauté, est une conception chrétienne, mais une conception qui trouve son appui dans les grands exemples fournis par la Grèce. L'histoire de la religion

hellénique peut nous donner une autre leçon. Elle commence par le cérémionalisme pour s'élever graduellement et arriver, avec Platon, à une haute et pure moralité : l'idée de Dieu finit par se dégager des superfétations de la mythologie et des scories de la superstition. Ne profiterons-nous pas de l'avertissement? Ne mettrons-nous pas au rebut les vieux vêtements pour en fabriquer un nouveau, avec le meilleur de leur tissu?

L'auteur s'élève plus haut. Il se demande si cette pensée religieuse dont il a si bien étudié chez les Grecs les phases successives, était sans objet, si elle n'est qu'une fantasmagorie, destinée à s'évanouir avec les imaginations qui l'ont conçue. Ceux qui croient au dieu des chrétiens, répond-il, reconnaîtront dans les nobles sentiments et dans les grandes pensées des Grecs religieux, l'œuvre du même esprit dont la plénitude est dans le Christ. Ceux, d'autre part, qui ont été amenés à supposer que l'idée de Dieu est un vain rêve, admettront tout au moins que le développement parallèle et indépendant de cette idée chez les Hébreux et chez les Grecs, et les rapports de l'idéal de l'homme juste chez Platon avec le modèle vivant du Christ, sont des faits très remarquables et qui donnent à réfléchir. M. Campbell est de ceux qui pensent que l'humanité s'achemine vers la vérité religieuse, lentement, à tâtons, mais en se rapprochant insensiblement du but. Il convient que la nouvelle définition de Dieu qu'on attend est encore loin et que la vision céleste à laquelle on aspire reste enveloppée d'ombre. Mais il est convaincu qu'un jour la définition sera trouvée et que la vision rayonnera.

Quittons l'auteur, et son livre excellent, sur cette belle espérance.

P. Decharme.

E. Horn. — **Saint Etienne, roi apostolique de Hongrie.** — Paris, Victor Lecoffre, 1899, 1 vol. in-18; viii-197 p.

La Collection « Les Saints » vient de s'enrichir d'un volume qui dans son ensemble est un ouvrage d'histoire générale et politique, mais dont certaines parties intéressent l'histoire des religions. M. Horn a, en effet, fait précéder la vie de saint Étienne, premier roi apostolique de Hongrie, d'un chapitre sur l'origine et les croyances des Magyars qui nous fournira l'occasion de dire quelques mots sur leur ancienne religion, les traces que

nous en voyons encore dans les chroniques hongroises du moyen âge, dans la poésie populaire, dans les contes et dans les légendes, et de montrer brièvement comment ce peuple a passé de l'état païen au christianisme.

Disons d'abord que l'ouvrage de M. Horn est une contribution très précieuse à l'histoire de l'époque arpadienne. L'élégant traducteur des romanciers hongrois aborde ici avec un zèle remarquable l'histoire du pays qu'il connaît si bien, retrace dans un chapitre tout poétique les vicissitudes de la sainte Couronne, ce palladium de la nation hongroise, couronne offerte par le pape français Sylvestre II au duc Étienne, qui devint, en l'an 1000, roi apostolique et fut canonisé en 1083 sous le règne de saint Ladislas. M. Horn expose ensuite sommairement la constitution stéphanique, les guerres que le saint roi dut faire à ses propres sujets qui ne voulaient pas se soumettre au catholicisme, peint son caractère comme celui de son fils Imre (Eméric) mort à la fleur de l'âge et consacre un chapitre très instructif aux fondations de saint Étienne, parmi lesquelles les plus remarquables sont : l'abbaye de Pannonhalma (Martinsberg), élevé sous le vocable de saint Martin, originaire de Sabaria, et les dix évêchés. La foi profonde du roi apostolique, la conversion de son peuple qui dans les siècles suivants a si vaillamment combattu l'Islam et est devenu le boulevard de l'Europe occidentale, inspirent à M. Horn de belles pages où les éloges sont largement distribués au clergé hongrois. Il est vrai que ce clergé se distingue notablement de celui des autres pays. Il a pris de tout temps une part active à la vie politique et littéraire du pays, disons même une part prépondérante. Aujourd'hui que l'éducation scientifique lui échappe en partie par suite des progrès de la laïcisation, il se croit malgré tout appelé à diriger les destinées du pays.

Essayons maintenant de démêler le caractère propre de l'ancien paganisme magyar et de faire comprendre l'œuvre de conversion à laquelle saint Étienne a attaché son nom. « Au moment de l'introduction du christianisme en Hongrie, dit M. Horn, la poésie traditionnelle subit, du fait de clercs mieux intentionnés que documentés, une double transformation; pour la concilier avec le culte nouveau, le fond dut subir quelques altérations, tandis que la forme elle-même se modifiait par le passage d'une poésie libre en une chronique écrite en latin » (p. 7). En effet, pour reconstruire l'Olympe magyar, nous sommes réduits à dégager de ces chroniques l'élément mythique, à recourir aux notions mythologiques que l'étude des peuples ougriens habitant actuellement la Russie (Finnois, Vogouls, Ozsjáks, Tchérémisses) a déjà élucidées et à donner surtout la plus grande attention aux légendes où l'ancien culte a

laissé quelques traces. Nous constaterons ainsi que dans la légende vogoule sur la création du monde et dans l'épopée nationale des Finnois, le Kalevala, s'expriment les croyances communes aux tribus ougriennes, dont la magyare. D'après la première il existait au commencement du monde Numi Tarom, le « vieux Ciel » ou « Monde supérieur » et la Mer, le « Monde inférieur. » Numi Tarom fait descendre du Ciel, dans un berceau en fils d'argent, le dieu du Soleil et sa femme. Ceux-ci flottent entre le Ciel et la Mer, chassés çà et là par les vents du sud et du nord. Le mari implore Numi Tarom de lui donner un asile ferme, un morceau de terre. Sa prière est exaucée et la femme met ensuite au monde un garçon qui s'appelle Elm-pi = Fils de l'air ou Elm-Kales = Mortel né dans l'air. Dans la deuxième partie du mot Elm-pi, on voit clairement le mot magyar : *fi*, *fiu* = *garçon* et dans la première le nom du duc Alm-os, fils d'*Emésé*, père d'Arpad, le conquérant de Hongrie qui, dans la légende, joue un rôle beaucoup plus important qu'Arpad lui-même. Elm-pi grandit ; sur une échelle d'argent à sept cordes il va trouver Numi Tarom et lui demande comment lui et ses parents pourraient bien vivre entre le Ciel et l'eau. Numi Tarom lui indique comment il doit faire sortir la terre de dessous l'eau. Il lui donne, à cet effet, la peau d'un *oiseau*; après s'en être revêtu, il tire la terre du fond de la mer. Mais elle tourne continuellement et ne veut pas rester immobile. Alors Numi Tarom donne à Elm-pi une ceinture à boutons d'argent avec laquelle celui-ci entoure la terre et la rend ainsi habitable. La ceinture dans cette légende représente les monts Ourals. L'oiseau se retrouve également dans les contes hongrois, sous le nom de *Turul*. Dans les anciennes chroniques Turul est l'emblème d'Attila (Horn, p. 4); Almos et ses descendants sont nommés « de genere Turul ». Cet oiseau, à la forme d'épervier, féconde Emésé et donne naissance à Almos. — La terre une fois consolidée, Elm-pi monte de nouveau vers son père céleste, forme, d'après ses indications, les animaux et les oiseaux, et pétrit des hommes de neige et de terre. Il apporte du Ciel le poisson qui doit servir de nourriture; Numi Tarom lui apprend à confectionner des flèches, à chasser, à faire des filets; il institue le mariage. Mais Elm-pi apporte aussi du Ciel la mort (Kuljater), de sorte que naissance et décès alternent dorénavant[1].

Dans le Kalevala nous trouvons également quelques éléments de ce mythe, notamment l'oiseau de mer qui dépose ses œufs d'or dans le sein

1) Voy. L. Réthy, *A magyar nemzet öskora*, dans l'*Histoire de la littérature hongroise* de l'Athenaeum. Budapest, 1896.

d'Impi. Les nombreux monuments à tête d'épervier que les fouilles dans le pays des Vogouls ont mis à jour sont des offrandes au dieu du Soleil. Il est certain que la race magyare, la plus guerrière de ces peuplades ougriennes, a transformé, dans ses légendes, les divinités selon son caractère. Le Dieu suprême, le Ciel, qui dans la conception vogoule est un bon vieux pêcheur, devient le Dieu guerrier « le dieu des Magyars » (*a magyarok istene*) dont l'appellation s'est conservée jusqu'à nos jours.

Mais tout en cherchant les vestiges mythologiques chez les peuples parents des Hongrois, tout en dégageant le noyau mythique des chroniques du moyen-âge, il serait fort difficile d'esquisser le tableau bien net des anciennes croyances magyares. On peut seulement dire, en général, que le Hongrois lorsqu'il arrive à la fin du IXe siècle en Europe, croit en un Être supérieur qui lui-même est un guerrier, puissant archer, qui aime les braves et leur donne, comme esclaves, dans l'autre monde, les ennemis qu'ils ont tués. Il possède aussi de petites divinités qui l'aident ou qui lui nuisent ; il adore le feu et l'eau sans lesquels il ne pourrait vivre et vénère les idoles de ses ancêtres. Dans les maigres restes des légendes, dans les Chroniques de l'Anonyme du roi Béla et de Thuróczy quelques savants ont cru pouvoir distinguer, outre le dieu guerrier, quatre divinités[1]. D'abord le *dieu du Soleil* dont les traces se retrouvent dans la légende d'Attila, le fléau de Dieu, légende très bien exposée par M. Horn ; puis dans celle de Botond, un des héros de la conquête, qui pousse des pointes jusqu'à Constantinople dont il force les portes à coups de massue ; enfin dans la légende de saint Ladislas qui a régné de 1077 à 1095 et est devenu le véritable idéal de la chevalerie magyare, le roi le plus populaire des Hongrois, peut-être uniquement à cause des traits mythiques qui se réunissent en sa personne. C'est sous le règne de Ladislas qu'Étienne et son fils Imre sont canonisés, c'est alors que les dernières traces de l'ancien paganisme toujours vivace au cours du XIe siècle disparaissent, que le peuple devient pieux, commence à croire aux miracles et que le *regnum Marianum*, comme on appelle la Hongrie, se constitue définitivement. On ne comprendrait pas, dit M. György, que ce roi, en somme médiocre, qui aurait détruit le royaume s'il avait eu le temps d'organiser la croisade projetée, pût occuper une place si prépondérante dans l'âme du peuple, si certains traits de l'ancienne divinité du *Soleil* ne s'étaient amalgamés avec son histoire.

Une autre divinité est l'*Étoile du soir* qui se retrouve dans la légende

1) Voy. les études d'Aladar György dans la *Ungarische Revue*, 1881 et 1885.

de Hunor et de Magor, ancêtres fabuleux des Huns et des Magyars, dans celle de Csaba, un des fils d'Attila qui, après la bataille livrée à son frère Aladár, se réfugie avec les débris de son armée, chez son grand-père à Constantinople (Horn, p. 6), enfin dans la légende d'Almos et dans le conte où le héros va à la recherche des trésors cachés.

Une troisième divinité est le *Nuage*, transformé dans la légende en la ville de Johara et le domaine ténébreux de Susdal avec ses forêts où le soleil ne pénètre que trois mois de l'année, et où l'on trouve les sorcières au nez de fer, les dragons et le Roi de la mythique ville noire. Finalement il y a le *Rayon du Soleil* dont les attributs se retrouvent dans l'oiseau Turul, cet épervier qui, avec l'épée, devient l'emblème de la puissance d'Attila, dans la biche qui, en s'enfuyant devant Hunor et Magor, les conduit dans des contrées inconnues où ils s'établissent, dans les légendes du cheval blanc et du cheval enchanté. Ces légendes forment, selon Szalay et Arany, des débris d'une grande épopée nationale que les Hongrois lors de leur arrivée en Europe possédaient certainement. Arany en a ressuscité une partie dans son puissant poème épique, *La Mort de Buda* (*Buda halála*, 1864).

Si nous ajoutons à ces notions quelques coutumes païennes, nous aurons à peu près tout ce qu'on peut savoir des conceptions religieuses des anciens Magyars. D'après les sources les plus autorisées, ils n'étaient nullement fanatiques. Dans leurs incursions en Europe ils ne bataillaient jamais pour imposer leur religion à qui que ce soit. Ils ne molestaient pas les peuples subjugués par eux dans l'ancienne Pannonie, et ils permirent aux nombreux esclaves chrétiens qu'ils firent en Italie et en Allemagne, de pratiquer leur culte. Ils écoutaient, mais avec indifférence, les premiers missionnaires — c'étaient des Italiens et non, comme on le croit ordinairement, des Allemands et des Slaves[1], — et ne les martyrisaient jamais. Ce n'est que plus tard, lorsque saint Étienne entreprit l'œuvre de leur conversion et que la nouvelle foi entraîna une diminution notable de leur liberté, que les révoltes sanglantes éclatèrent. La conversion, en effet, se compliquait d'un changement de la constitution primitive. Le pouvoir centralisé entre les mains du premier roi était contraire à l'ancien système des clans; en outre le roi privait les seigneurs de certains droits qu'il conférait au clergé; il imposait au peuple des dîmes. La haine de l'étranger, innée chez cette race guerrière, s'accrut encore à la vue de

1) Voy. l'étude substantielle de Georges Volf : *Első keresztény téritőink* (Nos premiers missionnaires chrétiens), Budapest, 1896.

ce clergé qui ne comprenait pas sa langue et lui imposait l'idiome latin. Non seulement saint Étienne dut combattre les révoltes de Gyula et de Kupa (Horn, chap. IV), mais même ses successeurs, y compris saint Ladislas, furent souvent forcés de tirer l'épée contre leurs propres sujets. Ce n'est que vers la fin du XIe siècle que ces luttes fratricides cessent. Au siècle suivant, on commence à écrire des chroniques; les traces de l'ancien paganisme ne vivaient plus que dans les légendes que les moines ont fidèlement enregistrées sans se douter qu'ils nous conservaient ainsi les seuls débris de l'ancienne foi.

J. KONT.

F. MAX MÜLLER. — **Râmakrishna**. *His life and sayings*. — Londres, Longmans, Green, and Cº, 1898, in-8º, 200 pp.

M. Max Müller qui s'est acquis de si beaux titres, au cours d'une longue carrière, dans le domaine austère de la philologie, n'a pas entendu toutefois borner son ambition à éditer ou à traduire des textes. Il s'est préoccupé d'atteindre le grand public, de l'instruire et de l'intéresser. L'Inde ne manque pas de ressources pour fasciner les imaginations, et personne ne s'entend mieux que M. M. M. à les mettre en valeur; l'artiste chez lui vaut le savant. Il excelle à préparer le lecteur, à le manier discrètement, à le mettre au point, à promener l'attention nonchalante d'épisode en épisode sans perdre de vue l'idée essentielle, à piquer et à charmer tour à tour. La biographie d'un saint de l'Inde contemporaine, Râmakrishna, lui sert cette fois de prétexte ou d'occasion à explorer l'âme hindoue et à en marquer les traits permanents. Râmakrishna, né en 1833, mort en 1886, n'est pas une de ces personnalités vigoureuses qui s'imposent au souvenir de l'histoire; il n'est guère qu'un cas dans l'espèce presque banale de ces yogis qui par la ferveur de leur dévotion, l'originalité de leur langage et l'étrangeté maladive de leurs actes, agglomèrent autour d'eux un groupement passager de fidèles et de disciples destiné à se dissoudre dès la mort du maître pour prêter leurs éléments à de nouvelles combinaisons. De ces yogis, la race abonde dans l'Inde. Mais Râmakrishna a eu l'heureuse fortune de vivre aux portes de Calcutta, en contact avec le public anglo-indien, à portée des grands journaux de l'Inde; il a eu la chance de compter parmi ses disciples l'éloquent Vivekânanda Svâmi, le triomphateur du Congrès des Religions à Chicago, l'héritier des dons magnifiques de Keshab Chander Sen. Avec

les informations des journaux, complétées et contrôlées par ses renseignements personnels, M. M. M. a esquissé la biographie de Râmakrishna. C'est l'ordinaire chapelet de miracles, d'extases, d'accès hystériques ou épileptiques qui se retrouve partout ailleurs; le psychologue et le médecin n'y prendront pas moins de profit que l'indianiste. Pour arriver jusqu'à l'individu et pour reconnaître son tour d'esprit, ses habitudes de pensée et de parole, sa formation et son milieu, il faut lire le recueil des Dits du maître, qui constitue le morceau capital du livre. Râmakrishna, né dans une humble famille brahmanique, élevé dans un misérable village, est resté obstinément toute sa vie un ignorant; sa théorie naturellement justifiée par son exemple professe l'horreur de la science doctorale, qu'il proclame impuissante à conduire l'homme jusqu'à Dieu. L'unique véhicule approprié, c'est l'exaltation mystique, aidée de la grâce divine. L'idéalisme du Védanta, qui fait la substance même du cerveau hindou, s'allie en lui avec les ardeurs de l'amour divin, la *bhakti*. L'imagination molle et tendre de ce Bengali aime à se représenter la divinité sous des traits féminins. La déesse éponyme et la patronne de Calcutta, la sanguinaire épouse de Çiva qui chevauche un tigre, brandit des glaives et trépigne sur des démons, Kali lui apparaît comme une mère active et vigilante. Sa doctrine peut se résumer en quelques mots : « Fermez les yeux au monde illusoire où vous semblez vivre, et aimez votre mère Kali de toute la force de votre âme, de toute l'ardeur de votre cœur. » Il l'enseigne tantôt en des aphorismes brefs, tantôt sous la forme du conte et de l'apologue si familière aux prédicateurs hindous. Et jamais une parole de haine, jamais un mot pour déprécier la croyance d'autrui; l'infinie douceur de l'âme indienne marque de son empreinte tous les propos de Râmakrishna. De temps en temps, sur le fonds impersonnel de cette gnomique religieuse, éclate un détail de vie moderne qui replace l'auteur dans le cadre du Calcutta britannique. La locomotive, le gaz, le policeman viennent enrichir le stock déjà si abondant des comparaisons et des exemples classiques. Les esprits d'une piété large et intelligente ne liront pas sans émotion le recueil des Dits de Râmakrishna; il y passe un frisson d'amour intense qui se communique malgré les étrangetés techniques du vocabulaire; les amateurs de pittoresque s'amuseront à ces étrangetés mêmes et goûteront les croquis de vie journalière où s'encadre souvent la leçon, et tous sauront gré à l'éditeur glorieux du Rig-Veda d'avoir ouvert à leur curiosité un coin singulièrement vivant de l'Inde contemporaine.

Sylvain Lévi.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

ALFRED GEDEN, du *Wesleyan College* de Richmond. — **Studies in comparative Religion**. — Londres, Ch. Kelly, 1898, gr. in-12, XIII-312 p.

Si quelque chose est de nature à prouver que l'intérêt pour l'histoire religieuse se propage rapidement dans des couches sociales qui naguère encore lui étaient étrangères, sinon réfractaires, c'est le nombre croissant d'ouvrages rentrant dans la littérature pédagogique et destinés à répandre les principaux résultats des études scientifiquement poursuivies sur ce domaine spécial et si riche de l'histoire générale.

Il va de soi que ce genre d'ouvrages ne saurait tenir lieu de ceux qui proviennent des recherches directes, guidées par l'unique désir d'accroître le champ de nos connaissances, interprétant les documents et les monuments à la lumière de la critique méthodique et érudite. Les citations, les notes, les discussions de textes doivent être rares dans les livres de première initiation. Mais il ne faut pas non plus leur contester le mérite, s'ils sont bien faits et à la hauteur de la science actuelle, d'éveiller chez nombre de jeunes esprits le goût de l'histoire religieuse. Leur développement intellectuel et leur appréciation de la religion elle-même ne peuvent qu'y gagner.

Pour plus d'une raison, timidité, défiance, d'une part, indifférence de l'opinion, d'autre part, nous sommes en retard en France sur ce point particulier en comparaison de plus d'un état voisin, et c'est peut-être l'Angleterre qui est la mieux dotée jusqu'à présent. Nous signalerons avec éloges et sympathie le bon petit livre d'introduction aux *Études de religion comparée* dû à la plume de M. Alfred Geden qui professe l'hébreu au collège Wesleyen de Richmond. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'il sort d'une institution dont le caractère confessionnel est impliqué dans son titre lui-même et que pourtant il respire un esprit d'indépendance et de largeur scientifiques digne toutes nos sympathies.

L'auteur, pour des raisons expliquées dans sa préface, s'est borné, en annonçant un complément qui viendra plus tard, à résumer, d'après les meilleurs travaux contemporains, les résultats les plus sûrement acquis sur les origines religieuses, les religions de l'Égypte, de l'Assyro-Chaldée, de l'Iran et sur l'histoire de l'Islamisme. Ce dernier chapitre est le plus détaillé, comme il convient

à un auteur anglais qui ne saurait oublier les millions de musulmans qui font partie de l'empire colonial britannique. Nous ne saurions l'en blâmer, d'autant plus qu'à notre sens, nous aurions besoin, nous aussi, d'un livre clair, populaire, à bon marché, scientifique au fond, mais sans appareil d'érudition, qui mettrait nos soldats et nos colons au courant de la véritable nature de l'Islam. Hélas! sur ce point la plupart d'entre eux n'en savent guère plus long que leurs ancêtres du temps des croisades qui ne parvinrent jamais à voir dans le musulman autre chose qu'un idolâtre et un païen. Et cela, malgré un contact prolongé de deux siècles!

Est-ce à dire que nous souscririons à tous les jugements que M. Geden est amené à formuler au cours de ses récits? Non, sans doute. Il en est d'hypothétiques, de son aveu à lui-même; d'autres qui nous paraissent plus que hasardés. Mais ils ne portent en définitive que sur des détails et on conviendra que dans un tel livre ce sont les points de vue généraux, les grandes lignes, en un mot l'orientation, qui importent le plus. D'ailleurs la science historique ne pourra jamais sur aucun domaine arriver à l'état de certitude invariable auquel peuvent prétendre les sciences d'expérimentation matérielle et directe. Encore celles-ci sont-elles loin d'ignorer ce qu'on appelle variation, rectification et même révolution. Les mathématiques seules peuvent réclamer l'honneur des résultats définitivement acquis, du *ne varietur* perpétuel.

En résumé les *Studies* de M. Geden sont un bon livre et nous souhaiterions que toutes nos maisons d'éducation en missent un semblable à la disposition de leurs *alumni*.

Albert Réville.

G. E. Groum-Grzimaïlo. — **Pour quelle raison les Chinois représentent-ils les démons avec des cheveux roux?** (En russe). — St.-Pétersbourg, 1899, in-8°, 60 pp.

Cette question, M. G.-G. se la pose à propos d'une peinture qu'il a vue dans un vieux monastère de la province de Han-sou. Les gouï (démons), sous la direction de leurs van (princes infernaux), tourmentent le plus cruellement possible les pécheurs. L'un des princes, Ian-van, a les cheveux roux, le visage rouge, les pommettes saillantes, des yeux bleus très enfoncés et des sourcils, des moustaches et une barbe très fournis. C'est là, selon l'auteur, le portrait d'un ancien Di ou Din-lin, non point pur, mais mongolisé.

Ce n'est pas le lieu, ici, de suivre l'auteur parmi les nombreux faits et documents qu'il apporte à l'appui de ses thèses; voici en quelques mots ses conclusions : l'un des peuples pré-chinois qui peuplaient le bassin du fleuve Jaune était les Di. Très fragmentés, en lutte perpétuellement les uns contre les autres,

ils ne purent résister à l'invasion chinoise venant par le Shan-si ni aux Tsiang descendant du plateau thibétain. Les Di émigrèrent en partie vers le désert de Gobi; d'autres se dirigèrent vers le Se-tchuen et le Yunnan où ils rencontrèrent des peuples de même race qu'eux mais déjà mélangés aux autochtones de la Chine du sud, des Negritos. Quant aux Di du nord, ils s'allièrent aux éléments à cheveux noirs tant mantchous que turcs ou finnois pour donner naissance à toute une série de groupes métissés, parmi lesquels on peut citer, pour l'antiquité : les Oukhouan, les Toba, les Ouigour, les Kirghizes, et peut-être les Ougor; de nos jours auraient surtout conservé des caractères Di : les Tongouses, les Sojotes, peut-être aussi quelques groupes de l'Ienissei, du Turkestan (les Matchin par exemple); enfin c'est encore aux Di qu'il faudrait attribuer les tombes dites tchoudes. Il y a des ressemblances frappantes entre ces blonds primitifs d'Asie et ceux d'Europe au point de vue physique comme moral et social.

Parmi les traces laissées par les Di ou Din-lin en Chine il en est une surtout importante. C'est des Di que tiraient leur origine les Tchou (Tcheou), selon M. G.-G. Or c'est aux Tchou que les Chinois doivent le confucianisme et le taoïsme; et le culte des ancêtres (gouï) passa ainsi des Di aux Chinois qui, par tradition, représentèrent ces gouï avec des cheveux roux, en en faisant des démons.

Pour tout ce qui touche à la religion des anciens Di, l'auteur n'affirme rien qu'avec prudence. Il suppose qu'ils ont passé successivement par le totémisme, le chamanisme et le culte des ancêtres. M. G.-G. prend le mot totémisme dans un sens fort large et peu exact, celui de : adoration de la nature. Il fait remarquer que, de tous les peuples de l'Asie nord-orientale, seuls des groupes certainement Di d'origine adoraient le chien, se croyant descendus de Pan-khou, le chien aux cinq couleurs : c'est bien là très probablement une croyance totémique. Mais le doute est permis lorsqu'il s'agit du culte du cheval; bien plus encore à propos de l'adoration du ciel, des étoiles, des esprits des monts et des arbres, etc. Là d'ailleurs l'auteur suppose seulement que ces cultes existaient anciennement chez les Di parce qu'on les retrouve chez leurs descendants plus ou moins métissés de la Chine méridionale (Mani, Lo-ou, Mosso, Khei-lolo, etc.). Les chamans, appelés dasi ou banma, jouissaient chez les Di d'une grande influence; comme chez les autres peuples chamanistes, leur rôle principal était de chasser du corps du malade le méchant esprit cause de la maladie. Mais les documents ne nous parlent des Di qu'au moment où déjà ils n'adoraient plus que les ancêtres et les héros, culte auquel la dynastie Tchou donna la consécration officielle.

Une autre partie fort intéressante de cette brochure est celle où l'auteur étudie la situation morale et sociale de la femme chez les anciens Di, compare les données historiques avec celles que nous possédons sur les descendants contemporains, qui habitent la Chine méridionale et l'Indo-Chine, du vieux peuple

à cheveux roux, et, prenant pour source principale Ivanovski (*Matériaux pour l'histoire des populations non-chinoises de la Chine sud-occidentale* — en russe), passe en revue rapidement quelques formes et rites du mariage chez ces peuples.

L'historien des religions comme l'ethnographe et l'historien proprement dit trouvera donc profit à consulter cette petite brochure où l'auteur a repris, en proposant des solutions originales, les questions tant controversées de l'origine des tombeaux tchoudes et du classement surtout des nombreuses populations à cheveux plus ou moins clairs de l'Asie septentrionale et orientale.

Arnold van Gennep.

Perrone et Rinonapoli. — **Niobe**, *contribuzione allo studio della mitologia comparata*. — Milan-Palerme, R. Sandron, 1898.

MM. Perrone et Rinonapoli ont étudié le mythe de Niobé avec soin et non sans compétence. Ils en ont examiné les diverses formes ; ils ont exposé et critiqué les explications que les mythologues les plus autorisés en ont données jusqu'à ce jour. Max Müller veut y voir une personnification de la neige, Cox une personnification de la nuée ; Preller, au contraire, y retrouve une divinité chtonienne de l'Asie-Mineure. MM. Perrone et Rinonapoli ne se rallient à aucune de ces solutions. Leur conclusion dérive pourtant dans une certaine mesure de l'opinion de Preller. Pour eux, Niobé c'est la terre, encore tout humide de la saison des pluies, et couverte d'une luxuriante végétation ; puis, l'année s'avançant, la terre, desséchée par les rayons du soleil, voit mourir ce qui faisait sa parure et son orgueil ; enfin, les chaleurs de l'été boivent tous les ruisseaux, toutes les sources, toutes les eaux courantes.

L'explication, que MM. Perrone et Rinonapoli donnent du mythe de Niobé, est fort plausible. Ces auteurs ont eu surtout le mérite de bien mettre en lumière l'origine asiatique de cette légende, et de la rapprocher de tous les autres mythes chtoniens nés en Asie-Mineure. Ce n'est pas non plus à tort qu'ils ont distingué, comme matière mythique, les différentes saisons ; avec M. Decharme, qu'ils citent plusieurs fois et dont ils paraissent être disciples, ils pensent que l'imagination antique voyait dans les vicissitudes annuelles de la végétation une vraie tragédie de la nature, et que Niobé symbolisait une des scènes les plus poignantes de cette tragédie.

Il y a donc, dans l'opuscule de MM. Perrone et Rinonapoli, de bonnes parties, et la conclusion qu'ils ont adoptée ne soulèvera aucune critique grave. Elle est raisonnable et vraisemblable, ce qui, bien souvent, doit suffire en mythologie. Mais ces auteurs feraient bien de se débarrasser, dans la forme, de quelques

travers qui pourraient leur faire tort. Pourquoi écrivent-ils que *le sens commun n'est pas toujours un compagnon fidèle de l'érudition*? Est-il bien prudent, pour un mythologue, de dédaigner ou d'attaquer *les explications subjectives que l'on fabrique sans autre secours que celui de son propre cerveau*? Est-ce que la plupart des explications de mythes ne sont pas, plus ou moins, des explications subjectives? Que MM. Perrone et Rinonapoli effacent aussi de leur vocabulaire les mots et les phrases comme : *absurde, fantaisie acrobatique*, ou encore : *Tant il est vrai que les grandes erreurs sont le fait des grands hommes*, surtout quand il s'agit d'un mythologue de la taille de G. W. Cox. Et enfin, si, comme ils l'affirment, ces auteurs *n'ont pas la prétention d'écrire* pour *les savants, mais pour les curieux*, les savants, et en particulier les Revues savantes, pourraient bien leur répondre que leur temps et leurs pages appartiennent non aux curieux, mais aux vrais érudits. Nous sommes convaincu que l'expression de MM. Perrone et Rinonapoli a ici dépassé de beaucoup leur pensée; ils sont encore inexpérimentés dans l'art de la discussion scientifique; mais ils sont pleins de bonne volonté. M. Rinonapoli nous a d'ailleurs annoncé son intention de publier bientôt sur le mythe de Niobé un second mémoire intitulé : *Niobé, le cycle de son mythe et son interprétation*. Nous attendons cette nouvelle étude et nous la lirons avec intérêt.

J. Toutain.

Lucy M. J. Garnett et J. S. Stuart Glennie. — **New Folklore Researches. Greek Folk Poesy**, *annotated translations from the whole cycle of Romaic folk-verse and folk-prose* by Lucy M. J. Garnett, edited with *Essays on the Science of Folk-lore, Greek Folkspeech and the Survival of Paganism* by J. S. Stuart Glennie. — Londres, D. Nutt, in-8, 1896. — Vol. I. *Folk-verse*, xlv-477 pages. Vol. II. *Folk-prose*, viii-541 pages.

M. Stuart-Glennie professe sur l'origine des diverses civilisations européennes et asiatiques et sur les formes primitives de la religion et l'évolution des conceptions et des rites religieux, des théories qui sont peut-être moins originales qu'il ne l'affirme, mais qui sont loin, en tous cas, d'avoir rencontré une universelle adhésion : en conflit avec bien des opinions en cours, elles ne sont pas appuyées sur un nombre suffisant de faits, sur des faits surtout suffisamment variés et provenant de sources assez multiples pour forcer la conviction de ceux qui seraient mal disposés à se laisser convaincre de bon gré. Ces théories, il les avait exposées déjà dans sa *New philosophy of History* (1873) et dans l'Introduction qu'il a mise en tête de l'ouvrage de miss Garnett, intitulé *The Women and Folk-lore of Turkey* (1890-91) et l'*Excursus* sur les origines du

matriarcat, dont il l'a fait suivre ; il les reprend aujourd'hui avec des développements nouveaux dans la Préface générale, qu'il a écrite pour l'ensemble de ses travaux sur le folk-lore, dans la préface spéciale de ce nouveau recueil de poèmes, de chansons et de contes, si intelligemment choisis et groupés, si fidèlement et savoureusement traduits par miss Garnett et dans les deux Essais qu'il a consacrés l'un à la science du folk-lore, l'autre à la survivance du paganisme dans la poésie populaire et la littérature orale de la Grèce actuelle.

Deux idées dominent tout l'ensemble des conceptions de M. Stuart Glennie : l'idée d'une part que la condition essentielle des progrès de la civilisation réside dans le contact et même dans le conflit de races ou de peuples de culture et aussi, bien souvent, d'aptitudes inégales, et d'autre part celle que la théorie « animiste » communément admise d'après lui et qu'il assimile peut-être un peu vite à la « ghost-theory » de Herbert Spencer et de Grant Allen, repose sur une erreur fondamentale, la conviction que nos lointains ancêtres étaient déjà en possession de la notion d'esprit et d'esprit séparable, notion qui ne s'est au contraire que lentement formée au cours de l'évolution religieuse et grâce aux spéculations à demi mystiques, à demi scientifiques des prêtres des races supérieures. Ces deux idées renferment à coup sûr leur bonne part de vérité, mais l'erreur de M. Stuart Glennie, à notre sens, erreur de fait et erreur de méthode à la fois, c'est de les vouloir transformer en lois universelles et uniformes du développement religieux. L'opposition qu'il statue entre le « folk-lore » et le « culture-lore », c'est-à-dire, entre les manières de penser, les croyances, les coutumes et les rites des non-civilisés et ceux des civilisés, est par un certain côté une opposition factice : on est toujours le non-civilisé de quelqu'un et le civilisé d'un autre. De l'homme palaeolithique ou de l'aborigène d'Australie jusqu'au Français ou à l'Anglais cultivés de nos jours, il y a mille transitions, mille termes de passage : où commence la théologie savante et la civilisation policée et régulière? où finit le *folk-lore*? La question devient plus embarrassante encore, lorsqu'on s'aperçoit que M. Stuart Glennie considère la croyance au surnaturel et toutes les conceptions et les pratiques, qui sont du domaine des grandes religions historiques, conceptions et pratiques dont il fait l'œuvre propre des races supérieures et civilisées, comme en retard à bien des égards sur l'idée que la nature est un ensemble de vivants, solidaires les uns des autres, indéfiniment transformables et sur lesquels l'homme par la magie peut exercer une puissante action, idée, qui, contient en germe, dit-il, la notion même de la science moderne et de la maîtrise que le savoir confère sur les choses à celui qui en est doué ; or c'est à cette idée-là, que, d'après ses propres affirmations, se peut ramener toute la simple et rudimentaire philosophie du sauvage, si tant est qu'on puisse appeler philosophie un ensemble de notions pratiques et de recettes utiles dépourvues de toute portée spéculative.

D'après M. St. Gl. les grandes époques de la littérature universelle sont marquées par l'énergie avec laquelle s'exerce à ce moment l'action réciproque des conceptions sociales, artistiques et religieuses des non-civilisés et des civilisés ;

c'est de ce conflit de deux organisations sociales et de deux systèmes d'idées de valeur différente que résulte la formation d'une société nouvelle et d'une nouvelle philosophie de l'univers et de l'humanité.

M. Stuart Glennie affirme que les choses se passent toujours ainsi, mais on ne saurait admettre qu'il apporte à l'appui de son dire des preuves démonstratives, ni surtout des preuves nombreuses. Sa théorie repose essentiellement sur le fait, qui n'est point universellement admis par les anthropologistes, les ethnographes et les historiens, que la Chaldée et l'Égypte étaient occupées par des populations noires ou de couleur foncée, lorsque sont venus s'y installer les envahisseurs blancs qui ont imposé aux pays dont ils s'emparaient leur gouvernement, leur langue et leur religion ; les premières civilisations que nous connaissons proviendraient de ce contact et de ce conflit entre les races blanches et les races de couleur dans les bassins de l'Euphrate et du Nil. Mais il reste à se demander d'où ces envahisseurs tenaient eux-mêmes ces premiers germes de civilisation qu'ils apportaient aux aborigènes de l'Afrique du Nord et de l'Asie moyenne, puisque, d'après M. Stuart Glennie, nulle société civilisée ne se pouvait organiser, si rudimentaire qu'en dût demeurer l'organisation, sans cette juxtaposition et cette subordination de deux races différentes sur un même territoire. Si la race supérieure n'est pas née civilisée — et il serait bizarre de prétendre qu'elle soit née telle — il lui a fallu s'élever par ses propres forces jusqu'à un certain degré de civilisation, précisément pour acquérir cette supériorité qui lui permet de se subordonner et de se soumettre les populations qui appartiennent à un type inférieur d'humanité. Mais si elle a pu s'élever jusque-là, pourquoi livrée à elle-même ne réussirait-elle pas à s'élever plus haut. Et lorsqu'il nous parle de conflits de classes qui se substituent aux conflits de races, il nous semble parler de choses assez dissemblables ; il n'est point prouvé, en effet, que, même dans l'antiquité, ce soit à des origines ethniques différentes qu'il faille attribuer la différence que l'on peut remarquer entre les diverses classes sociales qui composent une nation, et la survivance parmi les paysans de coutumes, qui étaient anciennement celles de tous, s'explique, semble-t-il, assez aisément par la stabilité plus grande des populations rurales et leur moindre instruction. Si les croyances et les coutumes qui se rencontrent aux divers échelons de l'échelle sociale représentent les phases successives de l'évolution d'un même groupe de conceptions et de pratiques, et cela est vrai, non pas intégralement à coup sûr, mais en quelque mesure cependant, on ne les peut représenter comme des corps de doctrines, clos et complets, où s'incarnent les génies opposés de races ennemies, je dis de races et non pas de deux races, car il y a entre la manière de penser d'un protestant libéral de notre temps à celle d'un paysan de Bretagne, qui invoque les saints comme on invoquait jadis Hermès ou le héros protecteur de la cité, place pour bien des formes diverses de culte, bien des théologies et des mythologies dont chacune pourrait revendiquer le bénéfice d'une existence distincte et d'une originalité propre.

Le double problème que M. Stuart Glennie s'est donné la tâche de résoudre est un problème d'une complexité singulière, puisqu'il embrasse à la fois la sociologie tout entière et toute l'histoire des idées : c'est celui en effet de l'origine de l'organisation sociale progressive et celui de la pensée philosophique progressive. Comment supposer que sa solution soit tout entière contenue dans une formule unique? Et d'autre part les peuples sauvages sont-ils donc si dénués de toute organisation sociale et ne vivent-ils pas en des conditions fort variées qui rappellent, à bien des égards, celles où ont vécu nos ancêtres aux phases diverses de leur longue histoire? les uns sont restés à une étape lointaine, les autres sont parvenus à une étape plus rapprochée, mais tous demeurent comme des témoins du passé de l'humanité. Cette organisation a-t-elle donc été pour chacun de ces groupes le résultat d'un conflit avec une race inférieure dont nulle trace ne subsiste? Pour être lents, les progrès ne sont-ils point réels, en certaines populations tout au moins, et lorsque ces progrès n'apparaissent pas, la faute n'en est-elle pas en une large mesure à des conditions de climat ou à des conditions générales d'existence qui n'ont pas permis à une race donnée d'acquérir un suffisant développement cérébral?

On ne saurait, du reste, dénier aux « non-civilisés » pris en bloc la conception d'une certaine philosophie de la nature, inexacte sans doute, mais à quelques égards moins absurde qu'il ne semble, et dont M. Stuart Glennie d'ailleurs semble plus porté à exagérer qu'à abaisser outre mesure la valeur et la fécondité, puisqu'il y voit la première ébauche de la science moderne, dont il statue le conflit avec ce type théologique de pensée, qui a trouvé son expression dans les grands systèmes religieux de l'antiquité et des temps modernes. On comprend tout l'intérêt qui, en un pareil système, s'attache à l'étude du folk-lore et combien il importerait de pouvoir reconstituer ces formes primitives de la pensée des races inférieures dont le permanent conflit avec les conceptions consciemment élaborées par les hommes, appartenant à un type ethnique supérieur, a permis de naître à une philosophie de la nature et a conféré l'être à toutes ces surnaturelles puissances auxquelles s'adressent les prières et l'espérance des fidèles. Mais comment ces formes archaïques de la croyance et de la coutume les reconstituer en étudiant les superstitions des paysans? Ne courons-nous pas risque de prendre pour un exemplaire authentique des modes de penser et d'agir de ces races inférieures, subjuguées et absorbées par les envahisseurs blancs, un rite ou une légende, qui provient de ces envahisseurs précisément, mais qui est né au milieu d'eux, alors que leur puissance mentale et leur façon de vivre étaient celles même des populations de couleur qu'ils se sont soumises? Et si toutes ces pratiques, toutes ces croyances sont analogues entre elles d'un bout de la terre à l'autre, comme elles le sont en fait, (ce qui n'est point pour étonner, si elles sont seulement le signe indicateur des divers stades de l'évolution de l'humanité), comment pourraient-elles servir de marque d'origine à tel ou tel groupe ethnique et dans une même société à telle ou telle classe?

Si l'on en vient aux détails, on s'aperçoit que le processus, dont l'uniformité semble à M. Stuart Glennie constituer essentiellement la valeur, diffère du tout au tout dans ces deux cas qu'il indique avec quelque précision. Dans le premier cas en effet, celui de la genèse des civilisations de l'Égypte et de la Chaldée, il s'agit de populations de race blanche et à demi-civilisées déjà qui viennent en contact avec des tribus de couleurs, les subjuguent et leur imposent leur civilisation tout en faisant aux idées et aux coutumes des vaincus plus d'un emprunt; dans le second, celui de la naissance et du développement des civilisations aryennes et sémitiques, ce sont des peuples de races apparentées, mais à des degrés divers de civilisation, qui se trouvent en conflit, et ce sont les moins civilisés qui se soumettent les antiques empires et s'assimilent les idées, les coutumes, les institutions de leurs frères, plus avancés qu'eux sur le chemin.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à retirer des théories de M. Stuart Glennie et que tout soit juste dans les affirmations qu'il combat? A coup sûr, non. Il est indéniable que, comme le faisait remarquer Niebuhr, les sauvages semblent, en la majorité des cas, dénués de la capacité de s'élever d'eux-mêmes et sans secours étranger à un niveau quelque peu élevé de civilisation (il faut ajouter cependant que nos observations s'étendent sur une trop courte période pour être concluantes et que nous ignorons combien de siècles il a fallu à nos ancêtres pour passer de l'extrême sauvagerie à une civilisation encore rudimentaire et barbare); il est certain que ces diverses populations ne se sont pas développées indépendamment les unes des autres, que les contacts, les actions et réactions ont été multiples et les emprunts fréquents, il est certain enfin, qu'en dépit de l'uniformité générale qu'on observe entre les croyances et les coutumes de toutes les races, chacune de ces races possède son originalité propre et ses particularités distinctives et que, très analogues les unes aux autres aux premières phases de leur évolution, elles s'individualisent en quelque sorte à mesure qu'elles sont en possession d'une organisation plus complexe et d'une plus ample provision de faits, d'expériences, de pensées, d'émotions, d'habitudes et de sentiments : les institutions religieuses et politiques des Indiens de l'Amérique du Nord et des Zoulous de l'Afrique australe ont à coup sûr plus de traits communs que celles des antiques royaumes de la Chaldée et celles de la République Romaine. On peut et on doit aussi accorder à M. Stuart Glennie qu'il n'y a non seulement variété, mais inégalité d'aptitudes et de capacités entre les diverses branches de la famille humaine et il y aurait une sorte d'aveuglement à affirmer qu'il suffit d'une éducation, poursuivie pendant deux ou trois générations, pour faire d'un Andamène, d'un Mélanésien ou d'un Indien de la grande forêt brésilienne le sosie d'un Européen cultivé. La différence cependant est moins grande qu'on ne l'admet généralement et l'abîme plus aisé à combler : les succès que l'on remporte aujourd'hui aux États-Unis dans les établissements d'instruction destinés aux Nègres ou aux Indiens le démontrent péremptoirement, mais il n'en est pas moins vrai que ces progrès, c'est au contact d'une race civilisée que

ces gens de couleur les réalisent et en bénéficiant des institutions qu'elle a créées.

La thèse que soutient M. Stuart Glennie gagne en clarté à prendre une forme historique définie, mais elle offre par la précision même dont elle se revêt une prise nouvelle à la critique. D'après lui, le berceau de toutes les civilisations se trouve dans l'Arabie méridionale, où des races blanches qu'il appelle *Archaian Races* ont créé les premiers arts utiles qu'elles ont apportés en Égypte et en Chaldée où la supériorité de leur culture leur a soumis les races de couleur qui occupaient le pays. Les envahisseurs blancs ont fait travailler pour eux leurs nouveaux sujets, sujets à demi volontaires, et les loisirs qu'ils ont réussi ainsi à se créer leur ont permis d'élaborer les premières notions scientifiques, qui ont fourni à une agriculture régulière et rationnelle les moyens de se constituer. C'est alors de l'Égypte et de la Chaldée que se sont répandus à travers le monde par des routes nettement tracées les coutumes, les croyances, les rites religieux et les mythes qui constituaient la nouvelle civilisation. Les civilisations aryenne et sémitique, la civilisation chinoise et, ajoute M. St. Glennie, celle aussi sans doute de l'Amérique se trouvent sous la dépendance de conceptions et des pratiques élaborées, aux bords de l'Euphrate et du Nil, par une poignée de « missionnaires » blancs, venus d'Arabie. Et de ce perpétuel contact, de cette mêlée incessante de tous les peuples naît très naturellement une explication de cette similitude que l'on observe entre les contes et les superstitions de tous les pays. Et ici encore, sans même faire remarquer que nous connaissons encore trop mal l'histoire ancienne de l'Orient pour qu'il y ait place en ces questions d'origine à des affirmations aussi tranchantes que celles de M. Stuart Glennie, on pourrait dire que ce qui se retrouve partout uniforme, ce sont les coutumes populaires, les habitudes superstitieuses, les contes, tout ce qui, d'après la théorie même de l'auteur, serait l'œuvre propre des races inférieures subjuguées par la force ou par la douceur; il est invraisemblable que ce soit précisément cela et cela seulement que ces marchands, ces prêtres, ces guerriers de race blanche aient disséminé à travers toute l'Asie, à travers même tout l'Ancien Monde et le Nouveau, il est plus invraisemblable encore que ce soit là ce que les envahisseurs sémites ou aryens aient pris aux peuples déjà civilisés contre lesquels ils venaient se heurter.

Mais si des réserves peuvent et doivent être faites sur la portée générale des explications proposées par M. St. Glennie de la constitution de sociétés soumises à une loi de développement progressif, si l'application, qu'il donne à titre d'exemple, de sa théorie à l'interprétation de la primitive histoire de la Chaldée et de l'Égypte ne nous semble pas de nature à accroître beaucoup la confiance qu'elle peut par elle-même suggérer, il n'en est pas moins vrai que les vues qu'il a émises jettent sur certaines questions de folk-lore une toute nouvelle lumière et que ses recherches rappellent l'attention sur un chemin trop oublié et qui a conduit plus d'une fois à la vérité ceux qui l'ont bien voulu suivre. Et

tout d'abord, il est telle de ses remarques méthodologiques dont tous ceux qui sont voués à l'étude de la mythologie comparée ou de la science des religions peuvent et doivent faire leur profit : il indique combien il est nécessaire de se mettre en garde contre le danger d'exprimer avec nos mots à nous les idées d'un sauvage et combien de fois il nous arrive de faire ainsi intervenir Dieu, les esprits, la prière, le paradis et l'enfer là où vraiment ils n'ont que faire ; il insiste à très juste titre sur la nécessité d'établir aussi précisément que possible la psychologie des non-civilisés sur des observations directes et l'analyse des coutumes, en l'éclairant d'ailleurs par l'étude comparée de l'âme enfantine, avant de chercher à interpréter leurs mythes et leur rudimentaire dogmatique pour en dégager une cosmologie et une théorie de l'âme et des dieux. Avec grand raison, il met en relief l'importance capitale qu'il y a à constituer une classification de ces multiples faits, compris sous cette rubrique de « *folk-lore* », qui permette de les comparer systématiquement aux faits parallèles en lesquels se traduit une civilisation plus avancée ; cette classification, il a tenté d'en esquisser les grandes lignes, nous y reviendrons un peu plus bas, c'est celle même qui a été suivie dans le recueil de M[lle] Garnett. Il insiste enfin, et peut-être a-t-il partiellement raison, sur l'utilité qu'il y a à étudier dans une aire géographique définie une légende, un rite ou une coutume et à déterminer si l'ethnologie historique de la région ne rend pas exactement compte de sa diffusion, avant de tenter nulle comparaison avec des faits provenant de régions différentes. Si l'on procède par une méthode ethnographique et historique minutieuse, on pourra peut-être d'ailleurs établir, en plus d'un cas, le lien de filiation qui unit l'un à l'autre deux systèmes rituels ou deux ensembles légendaires qui semblent absolument disconnexes. Il convient d'ajouter que, nombre de fois, il n'y a pas d'autre relation concevable entre les faits qu'une relation de similitude et que pourtant, dût M. Stuart Glennie le nier, on les éclaire singulièrement en les comparant les uns aux autres.

Mais ce qui est plus intéressant que ces remarques de critique et de méthode, ce sont les solutions que sa théorie lui suggère de certains problèmes spéciaux de folk-lore : il rapporte, par exemple, l'origine des contes mythiques où apparaissent des animaux secourables, des géants et des nains, des légendes de l'enlèvement et du don du feu, de la légende des lointains paradis terrestres, des récits où figurent des héros civilisateurs, des sagas construites sur la formule de l'expulsion et du retour du héros, et des contes surtout du cycle des *Swan-Maidens*, à l'action produite sur l'imagination des hommes des races inférieures par les envahisseurs blancs plus petits ou plus grands qu'eux-mêmes, mais investis d'une puissance magique et redoutable, maîtres du feu, en possession d'animaux domestiques qu'ils ne connaissaient qu'à l'état sauvage, s'ils les connaissaient, et aux ressouvenirs subsistant dans la mémoire des conquérants de la patrie qu'ils avaient quittée. Tout autour du petit centre de civilisation qui s'était d'abord créé, des peuplades à la peau sombre demeuraient

en leur primitive sauvagerie, et de leur contact avec les femmes de la race supérieure, qui s'aventuraient parfois jusque chez leurs barbares voisins, naquirent les légendes des femmes célestes mariées à des mortels. M. Stuart Glennie va même jusqu'à rattacher, avec une hardiesse de paradoxe, que rien ne déconcerte, l'institution, si évidemment primitive cependant de la famille matriarcale, à l'influence exercée par ces femmes étrangères sur les tribus sauvages où elles trouvaient des époux. La chose est d'autant plus étrange que M. St. Glennie semble vouloir parler non pas seulement du matriarcat proprement dit, mais de toute famille où la descendance n'est reconnue qu'en ligne maternelle.

Il tire enfin de ce même ensemble d'idées une très curieuse théorie sur l'origine des dieux et des autres êtres surnaturels qui leur sont apparentés : c'est, à ses yeux, une très grave erreur de donner le nom d'esprits à ces puissances qui animent, d'après les non-civilisés, tous les objets de la nature et qui se manifestent en les multiples phénomènes de l'univers; ce sont des personnifications des énergies internes qui les meuvent, des incarnations du principe de vie qui est en eux, ce ne sont pas des esprits. Et ces puissances ne sont pas hors de la nature, au-dessus d'elle, elles sont parties d'un système d'êtres et de forces qui agissent et réagissent les uns sur les autres et qui ne sont pas soustraits aux prises de l'homme qui sait, du magicien, du sorcier. Mais lorsque les races inférieures eurent été subjuguées par les conquérants de race blanche et que le loisir leur fut ainsi donné de penser et de méditer à leur aise, ils en vinrent à imaginer des dieux, qui ne furent pas seulement des vivants plus forts que les autres vivants, mais des êtres d'une qualité différente, et bientôt le Ciel, la Terre, l'Éther lumineux en arrivèrent à être conçus non plus comme supérieurs (*supernal*) seulement, mais comme surnaturels, non plus comme des puissances générales et vagues, mais comme des personnes individualisées par des noms pareils aux noms des hommes. Et ces dieux nouveaux, on ne les put plus contraindre; il fallut les implorer par la prière, se concilier leur faveur par le sacrifice et la louange; créés par des races supérieures, ils devinrent l'instrument de leur domination sur les races inférieures. De là tous ces mythes eschatologiques, toutes ces légendes relatives aux enfers où seront châtiés ceux qui ne se plièrent pas aux volontés des dieux, c'est-à-dire, à celles de leurs prêtres. Et M. Stuart Glennie va jusqu'à laisser entendre qu'après tout la façon de penser des conquérants blancs, véritables créateurs en somme de la science physique et de l'art social, la façon de penser de l'élite tout au moins, n'était pas si différente de celle des vaincus, qui est, en dépit des apparences, étroitement apparentée à la nôtre, et que derrière toute cette mythologie et tout ce mysticisme, qui n'était pour le sacerdoce qu'un *instrumentum regni*, se cachait une sorte d'agnosticisme, ou une théorie, du moins, de l'univers fort analogue au théisme actuel. Il en est resté à la conviction un peu surannée de l'ésotérisme sacerdotal et du prêtre qui ne croit pas à l'efficacité des rites qu'il accomplit ; ce sont des faits qui sans doute apparaissent au cours de la décadence, de la

dissolution d'un système religieux, mais qui ne permettent guère d'expliquer comment il s'est lentement constitué; la distance n'est pas si grande après tout entre entre les dieux helléniques ou indiens et les divinités de la Guinée ou des forêts brésiliennes pour qu'il faille leur assigner des origines radicalement différentes. Les unes nous paraissent tout simplement les formes encore embryonnaires et mal dégrossies des autres : elles correspondent à des stades différents de l'évolution religieuse, elles ne sont pas d'origine différente.

Ce qui nous paraît, en revanche, à retenir de ces vigoureuses études de M. Stuart Glennie, c'est la démonstration qu'il a tentée, avec succès d'après nous, de la fragilité et de l'insuffisance de la « ghost-theory » et son très intéressant exposé de la conception que se font de la vie de la nature (zoonisme) les non-civilisés. Il a dressé une liste (t. II, p. 505-512) des épisodes, figurant dans les contes et les poèmes, réunis en son recueil par Mlle Garnett et qui illustrent cette idée que pour les races inférieures ou incultes, dont la pensée survit dans les récits merveilleux, l'univers est composé d'êtres sentants, unis par une étroite solidarité, qui exercent les uns sur les autres, même à distance, une action d'autant plus marquée qu'ils sont plus puissants et qui peuvent revêtir des formes multiples, se transformer ou être transformés en d'autres êtres. Et quant aux dieux ou aux êtres merveilleux qui apparaissent plus ou moins défigurés dans cette liste, ce sont ces mêmes pouvoirs de la nature en leur forme et leur aspect naturel ou sous une forme imaginaire, qui incarne et individualise leurs qualités ou leurs effets, lorsqu'ils sont revêtus par la conscience populaire d'une force, d'une énergie ou d'une intelligence supérieures à la normale. Ces *dieux naturels* d'ailleurs n'échappent pas à l'action contraignante de la magie, et la magie, ce n'est en somme que la capacité dont sont doués les hommes de prévoir les événements (divination) et d'agir sur les forces naturelles (magie proprement dite). Si M. Stuart Glennie avait bien voulu admettre que parmi tous ces êtres puissants, une place et une très large place doit être faite aux morts et que les multiples pouvoirs qui meuvent et font exister et croître les animaux, les astres, les arbres et les fontaines, qui s'incarnent au ciel et en la mer, sont avec eux et au même titre, les ancêtres légitimes des dieux et des héros des divers panthéons, nous ne serions pas très loin de nous entendre. Telle est la substance de ses remarquables essais qui contraignent à réfléchir et à penser et que devront lire tous ceux que préoccupent les problèmes généraux que soulèvent la mythologie comparée et l'histoire des religions.

Le recueil qu'ils encadrent est un recueil de choix qui fait le plus grand honneur au goût délicat, au sens critique, à l'intelligence historique et littéraire de Mlle Garnett. Les pièces qui le composent ne sont malheureusement données qu'en traduction anglaise et, en dépit de la langue simple, vigoureuse et colorée en laquelle elles sont écrites, on ne se console qu'à demi de n'avoir pas les originaux grecs sous les yeux; pour les poèmes surtout, nulle traduction, si fidèle et si belle soit-elle en même temps, ne saurait dispenser de

se reporter au texte grec. Mais ç'aurait été grossir démesurément l'ouvrage et en augmenter le prix, plus qu'il n'aurait convenu, que de satisfaire à ce desideratum des lettrés et des philologues et ce n'était pas pour le but que l'on se proposait chose essentielle ; de copieuses annotations suppléent à cette absence du texte et mettant sous les yeux du lecteur les mots essentiels toutes les fois que cela est pour les études folk-loriques de réelle importance. La majeure partie des contes et des poèmes traduits par Mlle Garnett ont été empruntés à des recueils déjà publiés et où ne figurent que des pièces d'origine populaire (la liste en est donnée (t. II, p. 529-232)[1] ; un assez grand nombre cependant proviennent des collections manuscrites que M. Émile Legrand a bien voulu mettre à la disposition de l'auteur ; Miss Garnett en a recueilli quelques-uns directement de la bouche même des paysans grecs au contact desquelles elle a longtemps vécu et par exception on a fait place dans cette anthologie à deux ou trois poèmes de Valaorites, tirés de ces beaux livres (Ἡ κυρὰ Φροσύνη, 1859, Μνημόσυνα ᾄσματα, 1861) où rayonne avec une merveilleuse justesse d'accent la voix même du peuple et où subsistent revêtues d'une forme d'une grâce puissante les croyances et les traditions encore vivantes du passé. — Pour chaque pièce est indiquée la source d'où elle est tirée et la ville, le village ou la région où elle a été écrite sous la dictée du conteur ou du chanteur : une référence précise permet de se reporter à la page même du recueil et de contrôler ainsi aisément, pour la plupart d'entre elles, pour celles qui ont été traduites sur un texte déjà imprimé, la fidélité de la traduction. Le premier volume est consacré aux pièces

1) Aravandinos, Παροιμιαστήριον, 1863, Συλλογὴ δημωδῶν ᾀσμάτων τῆς Ἠπείρου, 1880. — Bretos, *Contes et poèmes de la Grèce moderne*, 1885. — Ἐθνικὸν Ἡμερολόγιον, 1865. — Carnoy et Nikolaides, *Traditions de l'Asie Mineure*, 1894 ; Chassiotis, Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἤπειρον δημοτικῶν ᾀσμάτων, 1866. — Chiotis, Ἱστορικὰ Ἀπομνημονεύματα τῆς Νήσου Ζακύνθου, 1849-63. — Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1883 et années suivantes. — Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος, Constantinople (vols. VII, VIII, IX, X, XIV, XIX, XXI, XXII). — Ἑστία, Athènes. — J. G. von Hahn, *Griechische und albanische Märchen*, 1864 ; Νεοελληνικὰ Παραμύθια, 1879 (publiés par Pio). — Heuzey, *Le mont Olympe*, 1860. — A. Jeannarakis, Ἄσματα Κρητικά, 1876 ; Kind, Τραγούδια τῆς νέας Ἑλλάδος, 1833 ; Μνημόσυνον, 1849 ; *Anthologie*, 1844 et 1861. — Émile Legrand, *Mythologie néo-hellénique*, 1872 ; *Les exploits de Digénes Akritas* (Coll. de monuments, etc., 1875) ; *Chansons populaires grecques*, 1876 ; *Recueil de poèmes historiques*, 1877 ; *Contes grecs*, 1881 ; *Quatre contes grecs de Smyrne* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1884). — F. Lenormant, *Recherches sur la Voie Sacrée Eleusinienne*, 1884. — Oikonomides, Τραγούδια τοῦ Ὀλύμπου, 1881. — Parnassos, Νεοελληνικὰ ἀνάλεκτα, 1870-71, 1883-84, etc. — Pashley, *Travels in Crete*, 1837. — Passow, Τραγούδια Ῥωμαίϊκα, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, 1860 ; *Liebes-und Klagelieder des Neugrichischen Volkes*, 1861. — Sir Paul Ricaut, *The present State of the Eastern Church*. — Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, 1890 et années suivantes. — Soutzo, *Histoire de la Révolution grecque*, 1829. — Yemeniz, *Le Magne et les Maïnotes* (*Rev. des Deux-Mondes*, t. LVI). *Voyage dans le royaume de Grèce*, 1834 ; *Héros et poètes modernes de la Grèce*, 1864 ; *Scènes et récits de la guerre de l'Indépendance*, 1869. — Zambelios, Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, 1852.

en vers, il en existe une première édition, beaucoup moins complète, qui a paru en 1884 sous le titre de *Greek folk-songs*; le second volume qui contient les contes et les récits en prose est publié pour la première fois. Chaque volume est suivi de tables analytiques qui contiennent la liste des poèmes ou des contes qui y sont renfermés et l'indication des sujets auxquels se rapportent les copieuses annotations qui suivent chacun des deux recueils. Une bibliographie du folk-lore grec est donnée à la fin du t. II, où se trouvent également trois index, un index des incidents et des personnages mythiques ou historiques qui figurent dans les contes et les poèmes, un index des localités où les divers morceaux qui composent l'ouvrage ont été recueillis et une liste enfin des auteurs cités dans les essais de M. Stuart Glennie. A la fin du t. I, M. St. Glennie a inséré un assez long *excursus* sur le grec moderne et la langue populaire de la Grèce, qui renferme une bibliographie de la question.

Contes et poèmes ont été classés sur un plan uniforme et qui résulte des conceptions de M. Stuart Glennie que nous avons exposées plus haut : une même division tripartite en contes ou poèmes mythologiques ou cosmiques, sociaux et historiques se retrouve dans les deux volumes. La première classe, de beaucoup la plus intéressante pour l'histoire des religions, se subdivise à son tour en trois sections : contes ou poèmes où s'expriment des idées « zoonistes » (c'est-à-dire des conceptions relatives à l'animation, à la vie de la nature), contes ou poèmes où sont exprimées des idées magiques, c'est-à-dire où apparaît la croyance à l'action de tous les êtres les uns sur les autres et à leur pouvoir de transformation, contes ou poèmes où figurent ces dieux naturels dont nous avons essayé à la suite de M. Stuart Glennie de préciser la nature (*supernalist folk-songs or folk-tales*). La seconde classe se divise en trois sections : Section A. Contes ou poèmes relatifs à la vie des jeunes gens (*antenuptial*), qui comprend elle-même trois sous-sections dans le premier volume : *a*) Chants des jeunes gens; *b*) Chants des jeunes filles; *c*) Chants communs aux jeunes gens et aux jeunes filles. Section B. Contes et poèmes relatifs à la vie de famille, qui comprend aussi trois sous-sections dont les titres diffèrent dans les deux volumes (vol. I. *a*) Chants qui se rapportent aux premières années du mariage; *b*) Chants qui se rapportent à la vie enfantine : berceuses, etc. C. Chants qui se rapportent à la vie conjugale après la naissance des enfants). Vol. II. *a*) Contes relatifs à la vie conjugale; *b*) Contes d'enfants (*nursery stories*); *c*) Contes qui se rapportent aux relations des parents et des enfants. Section *c*. Contes et poèmes relatifs à la vie sociale proprement dite (*communal life*), à la vie dans le village, avec trois sous-sections dans le premier volume : *a*) Chants de danse; *b*) Chants de fête (nouvel an, premier mai); *c*) Chants facétieux et satiriques). La troisième classe, où sont contenus les récits et les poèmes d'un caractère historique ou semi-historique, se divise naturellement en trois sections qui correspondent aux trois périodes de la vie grecque depuis la chute de Rome : les périodes byzantine, ottomane et hellénique. Il nous semble que cette classifica-

tion eût pu sans rien perdre de sa clarté être moins touffue et moins artificiellement symétrique et que pour les études comparatives il eût été plus commode de grouper les contes, par exemple, en contes d'animaux, mythes cosmiques, mythes héroïques, contes magiques, contes satiriques et sentimentaux et récits historiques, ou mieux encore de distribuer les contes mythologiques en les divers cycles auxquels ils se rattachent aisément. La classification des chants relatifs à la vie de famille et à la vie des jeunes gens semble bien factice et l'on ne voit guère de quelle utilité elle peut être. Enfin bien des pièces se sont glissées dans une section où elles semblent dépaysées, c'est ainsi qu'une incantation pour amener la pluie (*rain charm*), (I, p. 60) n'a point trouvé place parmi les chants qui se rapportent à la magie, mais parmi les poèmes relatifs à la vie de la nature ; on pourrait trouver d'ailleurs que la part a été faite singulièrement étroite dans le recueil aux incantations, aux charmes, aux formules de malédiction ou de protection, à tout ce qui, en un mot, est proprement magique.

Voici maintenant en suivant à peu près l'ordre adopté par Mlle Lucy Garnett la liste des principaux incidents et des principaux personnages, que nous avons relevés en ces deux volumes et qui nous paraissent de nature à intéresser la mythologie comparée et l'histoire des religions :

Vol. I, p. 51. Dialogue de l'Olympe et du Kissavos (Ossa). Les deux montagnes sont représentées comme des êtres vivants ; elles apparaissent avec le même caractère dans un poème de Valaorites (p. 327 et seq.). — P. 52. Dialogue du Daim et du Soleil. — P. 56. Le retour de l'Hirondelle, où revit l'antique χελιδόνισμα des Rhodiens. — P. 57 et seq. Dialogues entre des arbres, animés des mêmes passions que les hommes et symbolisant parfois des hommes ou des femmes, et des êtres humains. — P. 60. Incantation pour faire tomber la pluie (aux époques de sécheresse persistante, on décore de fleurs une fillette qui se rend à la tête d'une procession d'enfants à toutes les sources et à toutes les fontaines du voisinage, à chaque halte ses compagnes l'arrosent avec de l'eau en chantant cette incantation). — P. 61. La magicienne qui attire par son chant les marins sur les écueils. — P. 62-63. Mythe du « monstre avaleur ». Il est apparenté par certains côtés aux légendes groupées par S. Hartland dans le t. II de la *Legend of Perseus*. — P. 63-4. Lutte du Dhrâko et du fils de l'Éclair. Le Dhrâko a dans les légendes et les contes actuels forme humaine ou quasi-humaine, mais le rapprochement de son nom et de ses fonctions de gardien des eaux m'inclinerait à penser que ce n'est là que l'anthropomorphisation récente d'une ancienne divinité à forme animale, d'un serpent sacré ou d'un dragon mythique. Sa lutte avec le fils de l'Éclair me confirmerait dans cette opinion : peut-être d'ailleurs faut-il voir dans le poème où elle est racontée un mythe de l'orage. — P. 73. La même légende se retrouve, mais christianisée : saint Georges a pris la place du héros Yanni et p. 65. le Dhrâko apparaît avec sa qualité propre de divinité des eaux en un singulier et composite poème où se mêlent avec des ressouvenirs de l'histoire d'Andromède certains traits du conte

de Barbe-Bleue et quelques détails empruntés à la conception chrétienne de l'enfer. — P. 66 et 67. Le mariage avec la fille de la sorcière ; le jeune homme retenu captif par une magicienne qui est devenue sa belle-mère. — P. 68. Philtre d'amour. — P. 69. Trois poissons, qui, rapportés par un pêcheur à sa maison, se transforment en jeunes filles (peut-être y a-t-il là un ressouvenir des divinités féminines de la mer). — P. 70-71. Légendes relatives à l'immolation d'une victime humaine pour assurer la stabilité d'un pont ; la victime sacrifiée devient le *Stoicheion* (le génie) du pont. — P. 77 sq. Poème de Valaorites où est mise en scène une légende de vampire (*Vrykolakas*). — P. 81 et 347. Les *Moirai*. — P. 81-82. La Destinée qui écrit la vie des hommes et les voue au bon ou au mauvais sort. — P. 82-3. Légende où apparaît la Mère du Soleil représentée comme une sorte de magicienne. — P. 83 et seq. Suite de poèmes relatifs à Charon (il correspond très exactement à l'*Ankou* breton, c'est la Mort incarnée) ; il est tantôt représenté dans l'Hadès, tantôt errant sur la terre pour enlever les hommes ; on lui prête des mœurs cannibales (p. 87-99) ; il lutte avec ceux qui tentent de lui résister et les force à ouvrir la bouche pour leur arracher l'âme ; parfois apparaît dans le récit sa mère, qui cherche à le rendre moins implacable ; dans les poèmes, où il tient la place essentielle, vient aussi se mêler aux autres épisodes le thème du voyage aux enfers (p. 92), fait par un vivant, qui devient d'ailleurs la proie de l'Hadès, du sombre royaume où se dresse la tente de la Mort, la tente qui a pour piquets les mains des héros, et pour cordes les cheveux des vierges ; il arrive cependant (p. 93) que des hommes hardis cherchent à arracher au tout-puissant maître du trépas ceux sur qui sa main s'est posée, ici ce sont des frères qui lui disputent leur sœur. — P. 94. La Rivière des morts, le fleuve qui a ses sources dans le monde infernal. — P. 96. Il faut signaler la coutume de charger celui qui meurt de messages pour ceux qui l'ont précédé dans l'Hadès. — P. 98. Il est fait allusion à la persistance de la vie dans le tombeau. — P. 100 et 148, 250. Chants où miss Garnett voit un ressouvenir du mythe de Zeus et Daedala et des fêtes rituelles du printemps. Dans le premier de ces poèmes apparaît la croyance à la puissance magique de la voix humaine. — P. 101, 102, 103. Suite de poèmes sur la *Lamie*, sorte d'ogresse redoutable qui revêt parfois la forme d'une jeune fille, et qui est de nature semi-animale et les Stoicheia, génies élémentaires des fontaines, des rivières et des montagnes. Ils sont d'ordinaire, mais non pas toujours, malveillants pour l'homme. Parfois, ils déçoivent les jeunes gens en se déguisant sous les traits d'une femme et les noient dans les puits. Il semble que la Lamie, parfois identifiée avec le Stoicheion de la source, soit une ancienne divinité marine. Dans l'un de ces poèmes, elle est en lutte avec le fils de l'Éclair, et elle cède devant lui. — P. 105. Le vœu à saint Georges : le saint accepte en retour d'un présent qu'elle lui promet de cacher en son église et de défendre contre un Turc une jeune vierge chrétienne, mais le Turc lui fait de plus belles promesses encore et la statue laisse s'ouvrir la cachette de marbre où s'était re-

fugiés la jeune fille. — P. 106-7. Prière à la Panaghia pour obtenir de visiter de son vivant le Paradis et l'Enfer. — P. 108 (cf. p. 399). Allusion au rôle pélagique de saint Nicolas, qui a pris presque partout en Grèce la place de Poseidon. — P. 109-110. Cantique pour la fête des « naissances du Christ ». M. Stuart Glennie (p. 399) voit dans ce pluriel un ressouvenir de la vieille conception du Soleil-Dieu qui renaît chaque année. — P. 111. Cantique pour l'Épiphanie. — P. 112. Cantique pour le dimanche des Rameaux. — P. 113. Ode sur la Passion. — P. 114-39. Prose pour le Vendredi Saint. La douleur de la nature à la mort du Christ y est exprimée en termes saisissants. — P. 124. Dans un chant d'amour apparaît cette superstition que les chats nous portent malheur. — P. 139. Il est fait mention d'un pays de féerie où les arbres sont d'or et leurs racines d'argent. Le bien-aimé dont il est question en cette poésie amoureuse semble bien être un héros divin. — P. 142 se retrouve sous une forme à demi plaisante la chanson des Métamorphoses. — P. 146-148 et 160. Légende des deux amants devenus des arbres après leur mort. — P. 170. Berceuse où apparaissent des personnifications du Soleil et des Vents. Dans toutes les berceuses, données en ce recueil, le Sommeil personnifié a bien plus nettement les allures d'un être mythique et surnaturel que dans les petits poèmes enfantins de l'Europe occidentale, qui leur constituent des parallèles. — P. 177. Superstition turque relative à la cigogne : elle fait tous les ans son pèlerinage à la Kaaba. — P. 186. Le couple trop heureux et sur lequel s'abat le malheur. Il semble qu'une sorte de Némésis, de destin envieux, le vienne frapper. — P. 215. En un chant de nouvelle année se trouve une mention du miracle accompli par saint Basile qui fit se couvrir de feuilles et de fleurs un arbre desséché. — P. 218. Chant de mai. — P. 230 et seq. Poèmes relatifs à Digénes Akritas et aux héros de son cycle : ce sont des personnages réels, mais qui ont revêtu un caractère mythique et semi-divin. La légende de Digénes présente de très curieux rapports avec celle de Hérakles : c'est une sorte de Hérakles à demi humanisé et identifié avec un chef grec du xe siècle ; comme le fils de Zeus, il étrangle à sa naissance des serpents qui voulaient l'étouffer. — P. 236 apparaît l'incident de la coupe qui se trouble lorsque le héros est en danger (*life-token*), cf. p. 343. — P. 237 et sq. figure un géant « avaleur » Sigropoulos. — P. 243, il faut signaler une histoire de vampire, fort analogue à celle qui fait le fond de la ballade de Lénore. — P. 248-250, on doit mentionner une lutte de Digenès Akritas contre Charon ; cf. 253 où Tsamathos tient la place de Charon, et le « fils de la veuve » celle de Digénes. — P. 252. La légende du daim enchanté qui a blessé Digenès et qui semble apparenté à la biche d'Artémis. La Panaghia aurait pris dans le poème la place de la déesse hellénique. Lorsque meurt le héros pour l'avoir frappé, il a 300 ans. — P. 271. L'histoire du philtre d'amour où réapparaît la légende des amants changés en arbres. — P. 285. La lumière surnaturelle qui luit sur les tombes des saints. — P. 290. Légende de l'enfant chrétien crucifié par les Juifs. Malgré la démons-

tration faite et refaite du caractère légendaire des récits de cette classe, M[lle] Garnett semble leur prêter une sorte de valeur historique. Elle connait cependant la bibliographie de la question et mentionne publiée dans *Mélusine* (entre parenthèses, elle écrit *Guidoz* au lieu de Gaidoz et ce n'est pas une coquille), il est vrai que parmi ses autorités elle cite Drumont : cela inquiète un peu sur la portée de son esprit critique. — P. 307, 310-12, 355, 379 sq. se manifeste dans le dialogue des aigles dont Boukovalas saisit les paroles, dans les complaintes dont Androutzos est le héros, dans le chant sur la mort de Grégorios Liiakas, dans le dialogue des perdrix et de l'aigle sur l'Olympe, la croyance à la vie de la nature, à la sympathie de la terre grecque pour les fils qu'elle a engendrés et qui la défendent contre l'étranger; rochers, oiseaux, fontaines, arbres, montagnes, tous conspirent avec les Klephtes, souffrent, aiment et haïssent avec eux. — P. 323 et sq. apparait dans la pièce intitulée la Pendaison de Sterghios la tradition de l'eau d'immortalité. — P. 339. Culte superstitieux rendu par les Klephtes à leurs armes qu'ils semblaient considérer comme des vivants.

Vol. II. P. 1-13. *Le roi des oiseaux*. Conte à talisman. Le talisman est ici la serviette mélodieuse, qui mouillée d'eau de rose fait venir le Roi des oiseaux, prince qui peut à son gré dépouiller la forme animale. L'affabulation générale du conte, abstraction faite du début, est celle de l'Oiseau bleu. Des animaux parlants y apparaissent de la bouche desquels l'héroïne surprend le secret de la guérison du roi blessé : c'est la graisse de leurs petits qui est douée de vertus magiques pour fermer les plaies.

P. 14-27. *Trois-fois-noble ou les Trois citrons*. Conte complexe où se combinent plusieurs thèmes mythiques : le vœu prononcé à la légère et dont la nonexécution entraine le malheur sur la tête d'un enfant; l'enfant qui va à la rencontre du destin même, qui le menace, de n'échapper pas aux mains de Trois-fois-noble et qui est secouru dans les entreprises périlleuses qu'il tente par des lamies dont il a su par sa complaisance se concilier les bonnes grâces; l'arbre aux pommes d'or gardé par des Néréides et des lions; les Trois limons qui contiennent les reines des Néréides; puis encadrés dans l'affabulation de l'*Oiseau bleu* les incidents de la seconde partie du conte des *Deux frères* : la perpétuelle renaissance de l'héroïne sous des formes toujours nouvelles malgré l'acharnement de son indigne rivale à détruire la belle Neréide. Ici encore les talismans ont un rôle important.

P. 28-39. *Histoire de l'homme sans barbe*. Le fils d'une veuve, né de ses amours avec le roi, s'en va lorsqu'il a atteint l'adolescence à la recherche de son père. Il emporte avec lui un pistolet d'argent que le roi a laissé à sa mère comme signe de reconnaissance. La veuve l'a prévenu d'éviter les gens sans barbe, qui doivent lui être funestes. Il n'obéit pas et l'homme glabre qu'il rencontre et qu'il suit imprudemment le jette dans une fontaine dont il ne le tire que sur son serment qu'il le laissera se substituer à lui auprès du roi et ne révélera sa véritable qualité que s'il meurt et ressuscite. Le « Sans-Barbe » se

fait reconnaître du roi comme son fils et essaye de se débarrasser du véritable prince en lui faisant confier l'une après l'autre des tâches où il doit périr, la conquête de l'ivoire nécessaire pour construire la chambre d'ivoire, celle d'un oiseau merveilleux, gardé par quarante Dhrâkontas et celle enfin de la Cinq-Fois-Belle. Il triomphe de toutes ces épreuves, grâce à l'assistance de sa Destinée, personnifiée en une vieille femme, investie de dons magiques, et d'animaux secourables, dont il réussit à gagner les bonnes grâces en obéissant à ses instructions. Enflammé de rage, le Sans-Barbe le tue, mais la Beauté le ressuscite avec l'Eau de la vie, et, délié de son serment, il dit toute la vérité au roi.

P. 40-45. *Le Prince dormant ou le couteau, la corde et la pierre*. Une jeune fille avertie par un aigle va veiller durant trois jours auprès d'un prince endormi d'un sommeil magique : elle doit demeurer auprès de lui trois mois, trois semaines, trois jours, trois heures et trois demi-heures sans dormir et lui dire lorsqu'il éternuera au bout de ce temps : A ta santé, prince. Il sera alors délivré de l'enchantement, mais elle s'endort un instant vers la fin de sa veillée, et une petite esclave qu'elle a achetée se substitue à elle. Le roi délivré épouse la jeune esclave. Elle devient à son tour la servante. Mais comme, partant pour un voyage, son maître lui demande ce qu'elle souhaite qu'il lui rapporte, elle demande la Pierre de Patience, la Corde de la Pendaison et le Couteau du Meurtre. Ces talismans avec lesquels elle cause deviennent les instruments par lesquels la vérité se manifeste.

P. 46-52. *Le lac enchanté ou la Princesse Grenouille*. Le point de départ est celui d'un conte des Mille et une Nuits. Sur l'ordre de leur père les trois fils d'un roi tire chacun une flèche avec un arc qu'il leur a donné, et ils doivent prendre pour femme la fille de la maison où est tombée leur flèche. Celle du plus jeune tombe dans un lac et une grenouille la lui rapporte en sa bouche. Il l'emporte dans son palais ; c'est une princesse enchantée qui dépose sa peau d'animal alors qu'il n'est pas là ; il surprend son secret et s'éprend d'elle : elle est désenchantée et redevient femme. Il l'épouse, et elle peut prendre rang à côté de ses belles-sœurs, grâce aux trésors accumulés au fond du lac et aux talismans qu'elle possède.

P. 52-60. *Dulcetta ou le Prince enlevé*. Les éléments merveilleux y sont beaucoup moins abondants. Le centre du conte, c'est la croyance à la guérison de la lèpre par le sang humain. C'est un ensemble d'aventures romanesques et sentimentales où apparaît l'épisode de l'oubli de celle qui l'a sauvé par le héros, oubli créé par une malédiction. Il est important de constater que le héros et l'héroïne portent des noms italiens : Fiorentino et Dulcetta.

P. 67-79. *La Tour des quarante Dhrâkos et le roi de la Pomme d'or*. Le début ressemble à celui du conte du vaillant Petit Tailleur. Enhardi par son succès sur les mouches dont il a tué cinquante d'une main et cent de l'autre, le jeune garçon à l'âme simple quitte sa mère et part pour la guerre. Il arrive près d'un château où habitent quarante Dhrâkos et il s'endort sous sa tente. Ils ne veulent

point profiter de son sommeil pour le tuer et effrayés par sa devise : « Cinquante de la main gauche et cent de la main droite et malheur si je me lève », ils ne se soucient pas d'en venir aux mains avec lui ; ils lui proposent de jouter avec eux à qui lancera le plus loin une balle, il les bat à ce jeu et conquiert ainsi la main de leur sœur. Les futurs beaux-frères cherchent à se débarrasser de lui en lui faisant prendre une route que garde un énorme serpent à trois têtes, mais il tue le serpent. Leur roi qu'ils vont inviter à la noce lui impose la tâche de tuer le sanglier Kolathas, il le tue à son tour. La renommée du héros Yiaso vint à ses oreilles, une vieille femme envoyée par le roi lui vante perfidement la force de ce puissant, plus grande que la sienne. Il se met en quête de lui, le terrasse et en fait son ami, comme d'ailleurs de ses quarante beaux-frères. Avec son assistance et celle de l'Oreille de la Terre, il réussit à s'emparer, comme l'a ordonné le roi, d'une bouteille de l'Eau de la vie, qui est située derrière une montagne qui s'ouvre et se referme sans cesse et que peut seul maintenir ouverte un Dhrako qu'il gagne à lui en lui donnant une outre de vin. Le roi en son absence veut s'emparer de vive force de sa femme qui est restée au château avec ses frères : il accourt en toute hâte, ressuscite avec l'Eau de la vie ses beaux-frères morts et triomphe définitivement de ses ennemis, grâce à l'aide que leur apporte le Dhrako, gardien de la Source de vie et ses deux frères, le Dhrako gardien de la Pomme d'or, qui pousse sur le Pommier Rouge, et le Dhrako, gardien de l'Hadès.

P. 80-87. *Le fameux Dhrako ou la quête de la verge d'or.* Toute la première partie est une version à peine altérée des aventures d'Ulysse dans la caverne de Polyphème. C'est la recherche de la verge d'or qui ouvre toutes les portes, et que lui avait demandée celle qu'il aimait, qui a conduit le prince dans la caverne du Dhrako. Avec la clef qu'il lui prend, il peut pénétrer dans le Château merveilleux, où il désenchante princes et princesses en les touchant avec la verge magique dont il s'est emparé et qu'il rapporte à celle qui a mis cette condition au don d'elle-même. Il est assisté dans toute son entreprise par une vieille femme qui est sa protectrice surnaturelle et qui récompense la pitié et la courtoisie qu'il lui montre.

P. 88-93. *Le Dhrako.* Fiorentino, le héros du conte, pour conquérir la fille du roi, cherche à s'emparer d'un Dhrako qui ravage le pays. Il réussit pendant son sommeil de six mois à lui prendre la perdrix merveilleuse qui l'avertit de toutes choses, les lunettes qui lui permettent de voir partout et le cheval magique qui le porte où il veut, puis il le décide par une ruse à entrer dans un baril et l'amène captif au roi (le récit semble mutilé).

P. 94-98. *L'homme aux nombreux pois-chiches.* C'est l'histoire du marquis de Carabas, une sorte de Chat botté sans chat, combinée avec la légende du monstre qui doit abandonner ses trésors à celui qui devinera les énigmes qu'il pose et qui dévore ceux qui ne les devinent pas.

P. 99-111. *Le Trois-Fois-Maudit ou les sept champions.* Histoire de la princesse épousée par le Diable (le trois fois maudit) qui a revêtu la forme d'un beau

prince; lorsqu'il a repris son aspect véritable, il veut lui faire manger le cœur de sa précédente épouse, et la menace de la tuer, si elle n'obéit pas. Elle cherche à se tirer d'affaire par une ruse, mais il l'évente aisément : le cœur qu'elle a caché lui parle et il la tue. Sous le prétexte qu'elle désire la voir, il attire en son palais souterrain la sœur puînée de sa femme à qui il promet d'être la reine des démons, si elle veut se plier à la même condition; elle aussi essaye de la ruse et sans plus de succès. La sœur cadette enfin, grâce à l'assistance de son petit chien, qui garde en son estomac le cœur que sa maîtresse devait manger, et d'un pigeon qui va chercher du secours, parvient à éviter la même cruelle destinée. Elle est délivrée par les sept frères que les Néréides (celles du dehors) ont investis chacun d'un don spécial.

P. 112-118. *Version du conte de Cendrillon*, mais qui débute par un singulier épisode de cannibalisme où les deux sœurs aînées de la pauvrette sont représentées tuant leur mère pour la manger. Ses os recueillis par Cendrillon se transforment pour elle, dans la jarre où elle les a enfermés, en or et en diamants.

Dans une autre version du même récit (p. 116-119), cet épisode est seulement indiqué, Cendrillon est changée en oiseau par l'une de ses méchantes sœurs qui lui enfonce une épingle dans la tête et le conte s'achève en une série de transformations de la jeune femme qui constitue un parallèle à la seconde partie du conte des Deux Frères.

P. 120-129. *L'Homme de sucre.* C'est le thème retourné de la légende de Pygmalion. Une princesse réussit à donner la vie à une statue de sucre qu'elle a faite et l'épouse. Une rivale lui enlève par la force l'époux qu'elle s'est créé; elle le reconquiert au travers d'une série d'épreuves, pareilles à celles qui figurent dans les contes du cycle de l'Oiseau Bleu.

P. 130-137. *L'Histoire du Devin ou la Coupe, le Couteau et la Flûte.* Conte à talismans : la coupe qui donne à manger et à boire, le couteau qui tue ceux que veut son maître, la flûte dont les sons ressuscitent les morts. — P. 138-142. *La Verge.* Dans ce conte apparaît une baguette magique qui sait répondre aux questions et qui donne à une princesse qui se prétendait muette et qui devait devenir la femme de celui qui la ferait parler l'illusion qu'elle a parlé en effet. — P. 143-151. *Le Nègre ou l'Eau rouge.* Conte du cycle du Magicien et de son valet qui se termine par une série de transformations des deux héros pareilles à celles qui apparaissent dans la légende celtique de Gwion Bach et de Caridwen. — 152-157. *Le Prince changé en serpent* constitue un parallèle très exact à *La Belle et la Bête.*

P. 158-165. *Moitié d'Homme.* Dans ce conte interviennent plusieurs épisodes fort importants. Moitié-d'homme qui a perdu sans s'en soucier la hache et la corde qui devaient lui permettre de couper du bois et de le charger sur sa mule pêche un poisson, qui achète sa liberté en lui donnant le secret d'une incantation magique qui lui permettra de faire ce qu'il voudra et tout d'abord il charge sa mule par la puissance de la formule, puis il rend enceinte la princesse qui s'était moquée de lui, et enfermé en châtiment dans un baril avec celle qu'on

l'accuse d'avoir séduite, il la délivre par sa parole et lui donne un palais merveilleux dont les pierres parlent comme y parlent aussi les meubles et la vaisselle.

P. 166-167. *Le Prêtre grec et la Sorcière turque.* Détails intéressants sur l'envoûtement et la manière de briser les charmes funestes. — P. 168-70. *Histoire de Vampire.*

P. 171-778. *Histoire de sainte Dimetra et de sa fille.* Version christianisée de l'enlèvement de Perséphoné. Un agha turc a pris la place de Hadès. Le fils du maire du village, avec l'aide d'une cigogne secourable, arrache la jeune fille à la fois aux quarante Dhrâkos qui la convoitent et à son ravisseur en dépit des formes terrifiantes qu'il revêt tour à tour; mis en pièces au cours de la lutte, il est ressuscité par la cigogne, mais désespéré de n'avoir pu sauver la virginité de celle dont il s'était épris, il se retire dans un couvent. La vie du magicien turc était associée à un cheveu blanc, que lui arrache la cigogne, qui détermine ainsi sa défaite et sa mort (cf. les travaux de Frazer sur l'âme extérieure).

P. 177-8. *Nul n'échappe à son sort.* — P. 179-184. *Le roi Sommeil.* Il faut relever dans ce joli petit conte l'incident de l'enfant artificiel, de la poupée, à laquelle la fée qui ne rit jamais donne la vie et l'intervention des trois fées qui font la destinée des hommes : ce sont les Μοῖραι. — P. 185-193. *La Bonne Fée*, parallèle très exact au conte de la Princesse Belle-Étoile. Les détails du conte et les noms propres semblent lui assigner une origine italienne. — P. 194-198. *L'archonte et ses trois filles.* Version modernisée de la légende d'OEdipe, mêlée à un conte à transformations, analogue à celui des Deux Frères. — P. 199-207. *Le bonnet qui fait invisible ou la Princesse enchantée* : histoire du désensorcellement d'une princesse magicienne apparentée aux Néréides ou liée d'amitié avec elles. Le prince, qui a entrepris cette rude tâche, en vient à bout, grâce au bonnet qui fait invisible, que lui a donné une bonne fée pour laquelle il s'est montré déférent et courtois.

P. 208-218. *La mère de la Mer ou l'histoire de Yianko.* La « mère de la Mer » offre à un pêcheur, qui depuis longtemps n'attrapait plus rien en ses filets, de faire désormais pêche merveilleuse, s'il veut lui promettre de lui donner son fils quand il aura dix-huit ans. Comme il n'a pas d'enfant, il promet. Mais bientôt il lui naît un fils. A l'âge convenu, le désespoir au cœur, il l'offre à la Mer. Le jeune homme lui échappe, gagne par des services l'amitié des aigles et des lions et obtient le don de se changer en aigle; il entre au service d'un berger et réussit à se faire aimer d'une princesse à laquelle il apporte en traversant les airs sous sa forme d'aigle son lait tout chaud encore tous les matins. Il conquiert la reconnaissance du roi des fourmis et obtint de lui la faveur de pouvoir se transformer en fourmi à son gré; il pénètre ainsi dans la chambre de celle qu'il aime et la décide à le demander à son père comme époux. Aidé des lions, il taille en pièces les ennemis de son beau-père, mais il se laisse reprendre par la Mer et devient dans les profondeurs l'époux de la fille de la *Mère de la mer*. Sa première femme s'embarque pour le reconquérir

et elle obtient de celle qui le tient captif de le lui montrer jusqu'au cou, puis jusqu'à la ceinture, puis tout entier, en lui donnant trois pommes d'or que désirent ses filles. A peine Yianko est-il hors de l'eau qu'il se change en aigle et va rejoindre sa princesse.

P. 219-228. *Le fils de la veuve*. Conte du cycle des Swan-Maidens, qui offre un parallèle assez exact au conte de Hassan de Bassorah et où se mêlent quelques-uns des incidents des récits qui appartiennent au cycle du magicien et son valet. Dans la reconquête de sa femme céleste, il est aidé par le Dhrâko aveugle, chez lequel il l'avait trouvée sur la montagne des pierres précieuses; un hasard, auquel aide son adresse, lui met entre les mains le chapeau qui rend invisible, le peuplier qui porte partout où il veut celui qui y monte et l'épée qui bataille toute seule, et ainsi équipé, il se rend au château de son terrible beau-père, qui est doué d'appétits cannibales, s'acquitte avec l'aide de sa femme des tâches impossibles qu'il lui impose et finit par le faire tuer par son épée. Il retrouve les yeux du bon Dhrâko et les lui rend.

P. 229-236. *La reine de Gorgones*. Récit analogue en certaines de ses parties à la Belle aux cheveux d'or. La reine des Gorgones est en même temps celle de des oiseaux : c'est une magicienne qui connaît les charmes contenus aux livres de Salomon. — P. 237-244. *La Néréide*. Histoire d'un prince qui appartient à une Néréide qui a jeté sur lui un enchantement qui l'empêche de voir les femmes et de sa délivrance par une jeune fille, qui a gagné l'amitié de la déesse en peignant ses cheveux et en faisant belle toilette à son enfant.

P. 244-260. *La Princesse étrangleuse*. Seul un de ses frères comprend ce qu'elle est, mais il ne peut lutter contre l'aveuglement de ses parents et part pour l'exil, laissant la petite ogresse tuer clandestinement des chevaux en attendant qu'elle tue des hommes. Il arrive à un château rempli de Dhrâkos, où est captive une princesse; il les tue tous par ruse et la délivre, mais elle a un autre amant et pour se débarrasser de lui, elle l'envoie à la conquête de l'Eau de la vie, espérant bien qu'il périra dans la périlleuse entreprise. Il y réussit, grâce à une Néréide secourable : les serpents qui défendent les abords de la montagne qui s'ouvre et se ferme sans cesse ne le mordent pas et la montagne le laisse passer. Il revient près de sa Beauté, elle lui donne une boisson narcotique, le tue, avec l'aide de son amant, pendant son sommeil et jette par la fenêtre son corps coupé en morceaux. Mais prévenue par son chien magique, la Néréide accourt le ressusciter avec l'Eau de la vie. Guéri de ses blessures, il les tue et devient l'époux de la Néréide. Il retourne cependant dans son pays pour voir ses parents. Sa sœur y a fait un désert et elle cherche à le dévorer lui-même. Il lui échappe avec l'aide d'une souris : elle le poursuit, il se réfugie sur des dattiers merveilleux qui naissent des noyaux que sa femme lui a donnés à son départ, mais elle ronge les racines et il va tomber entre ses mains, lorsqu'à son appel accourt les trois gros chiens de la Néréide qui mettent l'ogresse en pièces.

P. 261-276. *L'Homme sauvage*. Un roi sur l'avis d'un moine fait capturer pour

le protéger contre ses ennemis un homme sauvage d'une force prodigieuse. Le fils du roi, à qui il a rendu une pomme d'or, qui était entrée dans sa cage lui, en ouvre la porte par reconnaissance enfantine. Le roi irrité chasse loin de lui son fils. Il subit mille épreuves, fait les plus durs métiers, acquiert un grand savoir et réussit en toutes choses. L'Homme sauvage le protège de loin. Un jour, il le ramène près de lui par un stratagème : il le fait riche, le fait investir de quarante dons divers par quarante Néréides, l'aide à conquérir une princesse plus belle que le jour en sautant d'un bond au haut d'une tour où se trouvait l'anneau dont la possession donnait celle de sa personne (quiconque tentait l'épreuve et n'en sortait pas vainqueur devait être décapité), et après l'avoir réuni à sa mère, lui donne, par son amitié jamais démentie, la domination sur tous les rois de la terre.

P. 277-282. *Le Seigneur du monde souterrain*. Le début est celui de Trois-Fois Maudit, sauf en ceci que le nègre, qui tient la place du diable, ne tue pas les femmes, qui refusent de manger de la chair humaine, mais se contente de les renvoyer. A ce début se soude une version altérée du mythe de Psyché, où s'insère un incident de l'histoire de la reine amoureuse de son serviteur et qui veut le contraindre à l'adultère. Il se trouve que ce serviteur, c'est précisément une femme, celle même que sa curiosité a chassée d'auprès de son époux divin, de cet Hadès au beau visage qui se repaît de la chair des morts. Il vient à son secours et la sauve de la vengeance de la reine. Il est averti du danger par un moyen magique où apparaît la croyance au *life-token*.

P. 283-287. *Les Deux Savetiers*. Un pauvre savetier, que son frère, fort paresseux et très adroit, a dépouillé par ruse de son argent péniblement gagné et enfermé, les yeux crevés, dans une caverne, surprend dans une conversation entre les Néréides qui hantent la caverne le secret du procédé qui lui rendrait la vue et guérirait de la lèpre le roi de Constantinople. Il y a recours et fait sa fortune. Son frère veut l'imiter et est mis en pièces par les Néréides. — P. 288-89. *Le Moine intrigué*. Légende chrétienne sur la sagesse cachée des desseins de Dieu. — P. 290-294. *La Femme avare*. Voyage de sa fille avec le Christ pour s'enquérir du sort de sa mère : le paradis et l'enfer. Le châtiment réservé aux avares (cf. p. 295-298 et 299-300). Ce sont des légendes morales où s'insèrent des incidents merveilleux, plus ou moins adaptés à la dogmatique chrétienne. Le Christ y apparaît sous les traits d'un pauvre ; les anges et le diable y jouent un rôle.

Dans les autres classes de contes les éléments merveilleux ne font pas non plus défaut. — P. 307-308. *Le Prince vagabond*. On épouse qui le sort vous a marqué : sur la tête de celle que la destinée n'avait pas assignée au prince pour femme la couronne de mariée se change en serpent. — P. 324-28 et 329-34. Histoires d'animaux où le rôle essentiel appartient au Renard. — P. 348-350. Les Douze mois (ils sont personnifiés et vivants); les Chats (p. 351-54). Histoires dont la donnée morale est la même que celle des Deux Savetiers : les Mois et les Chats merveilleux y tiennent la place des Néréides. — P. 361-367. Moda. Histoire mer-

veilleuse du jeune homme qui se vend comme esclave pour sauver sa famille de la misère, qui, protégé par la bénédiction de sa mère, incarnée en un vieillard, se tire sans dommage des plus redoutables épreuves, trouve des trésors, fait pousser des arbres dans le rocher, bâtit des palais et finit par épouser la fille du vizir. — P. 400-407. *Le Voleur né.* Parallèle assez exact à l'histoire de Rhampsinit. — P. 408-412. *Le Juste.* Histoire de l'homme qui cherche un juste comme parrain pour son fils et qui refuse même Dieu, qui ne lui paraît pas équitable ; seul le Trépas lui semble respectueux de la parfaite justice et c'est lui qu'il choisit. — P. 413. Allusion à une race de géants qui aurait jadis peuplé la Grèce, géants à demi mythiques. — P. 414-416. *Sintsirli et Mintsirli et le petit Sintsirlaki.* Histoire de philtre d'amour. — P. 417-420. La Bulgare qui tente de livrer Stenémacho aux Turcs et est changée en pierre par un geste de malédiction du roi, qui tombe frappé d'une flèche ennemie.

Nous nous excusons de cette aride analyse, que nous aurions souhaitée plus brève et qui ne donne, malgré son étendue, qu'une idée incomplète des précieuses richesses que renferment ces deux volumes auxquels bien souvent folk-loristes, mythologues, historiens des religions et des coutumes auront à se reporter.

L. Marillier.

A. Lincke. — **Ueber gegenwärtigen Stand der Volkskunde im Allgemeinen und der Sachsen's im Besonderen.** — Vortrag gehalten am 30 October 1896, im *Verein für Erdkunde in Dresden.* 1 vol. in-8°, de xv-92 pages. Dresde, 1897.

Nous signalions ici même[1], il y a trois ans, un intéressant mémoire de M. Lincke sur la légende de Rübezahl et ses relations avec les mythes germaniques de Wotan et de Donar et nous rendions hommage à la fois à l'ingéniosité de bon aloi de ses interprétations et à l'étendue de sa très sûre érudition. Il est resté fidèle aux recherches de mythographie et de folk-lore et, peu de temps après l'apparition de son curieux essai de restitution d'une légende divine, dont il ne subsiste guère que des traces presque effacées, il donnait à Dresde une très attachante conférence, nourrie de faits et toute remplie d'informations et de renseignements sur l'état actuel des études relatives à la mythologie populaire, aux rites, aux coutumes, aux contes et aux traditions, aux survivances dans notre civilisation actuelle des pratiques religieuses et sociales où s'incarnaient les croyances, les façons de sentir et de penser de civilisations abolies, auxquelles les recherches des ethnographes découvrent chaque jour chez les sauvages d'aujourd'hui des parallèles plus nombreux. Cette conférence, il la publiait quelques mois plus tard, augmentée de développements nouveaux et enrichie d'une abondante bibliographie. Elle est au nombre des travaux que l'on ne saurait analyser, ni discuter ; on n'analyse pas des analyses, des

1) T. XXXV, p. 246.

analyses surtout que la nécessité des circonstances réduit à être d'une extrême brièveté, on ne critique point une bibliographie, qui n'a nulle prétention à être complète, ni méthodique et dont le seul et très modeste but est d'attirer l'attention des érudits et du grand public à la fois sur la prodigieuse richesse de ce domaine nouveau de l'histoire religieuse et de l'histoire des mœurs, sur la moisson merveilleuse que depuis un siècle ont su y faire quelques générations de patients et enthousiastes travailleurs, sur les heureuses et abondantes récoltes qu'après eux on y peut encore espérer. M. Lincke nous donne d'ailleurs beaucoup plus qu'il ne semble nous promettre, et, sans même parler des intéressantes et fines remarques qu'il a semées ici et là sur la méthode à suivre et les précautions à observer pour recueillir les contes et les traditions, sur l'origine des coutumes et des mythes, sur la peinture et les arts plastiques chez les Arabes, sur la magie égyptienne, sur la condition de la femme et l'esclavage en Orient, etc., il convient de le remercier des très nombreuses et très précieuses indications bibliographiques qu'il met à la disposition de ses lecteurs et qui lui vaudront la gratitude des folk-loristes. Sur les traditions surtout de l'Allemagne, cette courte plaquette est fort utile à consulter et elle renferme un tableau d'ensemble des travaux relatifs au folk-lore et à la mythologie populaire de la Saxe, qui rendra de très réels services. Il s'en faut du reste que l'auteur ait l'âme un peu aride et étroite d'un faiseur de catalogues : il sait se plier aux exigences du métier de bibliographe, mais un souffle vient des grands bois et des fraîches vallées mettre je ne sais quelle grâce ardente et douce en ces pages dont la lecture ne peut sembler monotone à ceux qui ont gardé le sens et le goût des antiquités de notre vieille race indo-germanique et l'intelligence des multiples liens qui unissent l'homme à ce monde des plantes et des eaux qu'il a peuplé de son esprit, multiplié et fragmenté à l'infini. Ce que l'on pourrait reprocher à l'étude de M. Lincke, c'est le singulier désordre qui y règne : il passe sans cesse de l'Orient à l'Occident, de l'Égypte ou de la Syrie à l'Allemagne et de la France ou de l'Espagne à la Chine ; des renseignements qui gagneraient à être groupés sont dispersés un peu partout dans sa plaquette, mais après tout, elle est assez mince et il n'est pas très difficile de les retrouver. Il semble bien qu'il ait lu, sans trop se soucier de l'ordre où il les prenait, ses « fiches » les unes après les autres à ses auditeurs. Mais peut-être cela satisfaisait-il à leur désir de variété et ne leur montrait-il que mieux l'immensité et la diversité de ce merveilleux domaine où règnent les fées, maîtresses de fantaisie. Ce qu'il faut louer surtout en M. Lincke, c'est son zèle pieux pour les traditions de son pays et l'ardeur avec laquelle il s'emploie à communiquer à ses compatriotes le feu sacré. Son étude renferme sur les sociétés de folk-lore en pays germanique et les journaux allemands et slaves consacrés aux traditions populaires de très utiles renseignements.

L. Marillier.

Paul Sébillot. — **Littérature orale de l'Auvergne**. — Paris, J. Maisonneuve, 1898, 1 vol. in-16 de xi-343 pages (t. XXXV des *Littératures populaires de toutes les Nations*).

Par une singulière fortune, il n'existait point jusqu'à ce jour de livre spécialement consacré aux contes, aux traditions et aux coutumes populaires de l'Auvergne; ce n'est pas sans doute que ce très vieux pays, qui a vécu longtemps en un isolement relatif des provinces voisines, soit un sol infertile où ne pousse point la plante merveilleuse de féerie, mais jusqu'ici, il ne s'était trouvé personne qui eût songé à donner le meilleur de son temps à en cueillir et à en engranger les fruits, et, l'heure, à vrai dire, n'est point encore venue qui permettra à la terre d'Auvergne de s'enorgueillir d'un Luzel ou d'un Bladé, mais en attendant qu'un enfant du terroir se décide à aller par les villages noter les coutumes, les habitudes, les vieux rites superstitieux, qui n'ont point encore péri, et recueillir sur les lèvres hésitantes des bonnes femmes, les chansons de jadis et les contes que l'on se disait aux veillées durant la rude saison d'hiver, M. Sébillot a jugé utile de réunir en un même recueil les multiples renseignements relatifs au folk-lore auvergnat, qui étaient dispersés en divers ouvrages, où bien souvent on n'aurait point eu l'idée de les aller chercher, et à extraire des revues, où ils avaient été autrefois publiés, les récits merveilleux et les légendes, qui attestent que les mêmes traditions ou des traditions, du moins de même famille, subsistent dans le Cantal et le Puy-de-Dôme et en Haute ou Basse-Bretagne, en Lorraine ou en Gascogne. Tous les folk-loristes en jugeront comme lui de l'opportunité d'un pareil travail et tous lui seront reconnaissants de l'avoir entrepris; ils lui auront une réelle gratitude de tout le temps qu'il aura su leur épargner et aussi des découvertes qu'il a faites à leur profit en des monographies provinciales qu'il est parfois difficile, surtout à l'étranger, de se procurer et dont on ignore bien souvent l'intérêt. M. Sébillot, d'ailleurs, s'il n'a pas pu recueillir de la bouche même des paysans d'Auvergne les contes et les légendes qui ont subsisté dans leur mémoire jusqu'à ce jour, n'est pas sans avoir puisé très largement dans la tradition orale, dans la tradition vivante; il n'y a puisé qu'indirectement, il est vrai : M. le Dr Paulin et Mlle Antoinette Bon, qui tous deux habitent l'Auvergne, lui ont redit bon nombre des récits merveilleux qu'ils avaient entendu conter, il a noté ce qui dans leurs conversations lui a paru le plus caractéristique et le plus intéressant et il s'est efforcé de le rédiger sous la forme même où il l'avait entendu[1]; le Dr Pommerol et M. H. M. Dommergues lui ont adressé de leur côté plusieurs communi-

1) Les contes recueillis par Mlle Bon ont déjà, pour la plupart, paru dans la *Revue des traditions populaires*.

cations, que leur connaissance approfondie et familière du pays rend particulièrement précieuses.

L'ouvrage de M. Sébillot est divisé en deux parties : la première est consacrée aux contes et aux légendes, la seconde aux chansons et devinettes et au blason populaire; il ne contient ni proverbes, ni formulettes et, ce qui nous est plus sensible, nulle part n'y a été faite aux pratiques superstitieuses, ni aux coutumes traditionnelles qui, bien souvent, éclairent les légendes d'une abondante lumière et les commentent très heureusement. A chaque morceau est ajoutée l'indication exacte de sa provenance et des notes comparatives y sont souvent annexées qui permettent d'en mieux saisir l'analogie avec les récits similaires qui se sont conservés dans les autres provinces de France.

Voici le relevé sommaire de ce que ce petit ouvrage nous paraît contenir de plus intéressant pour la mythologie comparée et l'histoire des rites et des croyances. — P. 1-19. *Les âmes en peine.* Conte à talismans, qui constitue un parallèle très exact, aux « Quatre dons » publiés par E. Souvestre, dans l'édition in-18 du *Foyer breton* : une jeune fille, persécutée par sa marâtre, s'en va pleurer un soir sur la lande; elle fait la rencontre de danseurs de nuits, qui ne sont pas des nains, comme en un très grand nombre de légendes analogues, mais des âmes que leurs péchés maintiennent hors du Paradis (en raison de la taille exiguë qui leur est attribuée, on serait incliné cependant à penser que les âmes ont pris ici la place qui était occupée autrefois par des lutins apparentés des elfes d'Allemagne et des korrigans bretons); ces pauvres danseurs de nuit sont condamnés à cette vie errante jusqu'au jour où ils auront achevé un cantique à la louange de Dieu. La jeune fille les aide dans cette tâche et elle reçoit d'eux, successivement, une bague qui, mise à son doigt, oblige la vieille à compter ses choux si longtemps qu'il lui plaît, de telle sorte qu'elle puisse avoir toute liberté de causer avec celui qu'elle aime, le collier qui donne la beauté à qui le porte, le don de « pleurer » des perles et des diamants et, enfin, l'épingle d'amour constant. — P. 20-32. *Pierre sans peur.* C'est l'histoire du garçon intrépide qui cause sans frayeur avec un revenant et le délivre des flammes du purgatoire en restituant à une église les objets que, de son vivant, il y a dérobés, et qui débarrasse d'un fort méchant diable un château qu'il hante en le faisant entrer dans un sac magique qu'il possède et en le battant avec le bâton de la croix. — P. 33-42. *Les enfants égarés.* Version du Petit-Poucet, qui s'achève en un épisode emprunté à un conte du cycle du « Magicien et son Valet », l'épisode de la poursuite. — P. 50-56. *Barbe-Bleue.* Dans cette version auvergnate, le méchant seigneur enlève de vive force la belle Catherine; l'épisode de la chambre interdite fait défaut, et Barbe-Bleue semble tuer ses femmes sans que nulle violation d'une interdiction posée par lui, d'une sorte de « tabou », lui puisse servir de prétexte; ce sont les trois épouses qu'il a déjà fait périr qui sortent de leurs tombeaux pour fournir à Catherine les moyens de fuir; il y a à cet épisode, comme le fait remarquer M. Sébillot, un très curieux

parallèle, c'est celui de l'apparition des femmes de Comorre, qui figure dans le *Foyer breton* de Souvestre et dont Luzel ne put jamais retrouver nulle trace dans les traditions de Basse-Bretagne. — P. 62-65. Dans le conte facétieux de *Pipéto*, le héros, qui a conduit ses porcs dans le bois du Diable, réussit à échapper à Lucifer en lui faisant croire, grâce à toute une série de ruses ingénieuses, qu'il est plus fort que lui. — P. 93-97. *On ne doit pas travailler le dimanche*. Le diable vient aider une fille qui travaillait le dimanche à achever son ouvrage, assisté de trente diablotins (leur apparence extérieure semble indiquer que les diables ont pris ici la place des lutins secourables); il veut lui faire payer fort cher l'assistance compromettante qu'il lui a donnée, mais une âme en peine qu'elle délivre, en lui disant le nom du sixième jour de la semaine, lui enseigne comment elle pourra échapper au démon, et par une ruse adroite, la pauvre fille lui livre, en son lieu et place, une botte de paille. — P. 98-100. *La femme avare*. Une femme, qui avait enseveli son mari défunt en un vieux drap usé, le rencontre le premier jour des Rogations, alors qu'elle travaillait à son champ, au lieu de suivre la procession, la procession des morts. Au dernier rang, vient son mari, que retarde son linceul en lambeaux, qui s'accroche à toutes les ronces. La méchante femme est guérie de son avarice. — P. 101. *Le cercueil déplacé*. Apparitions nocturnes de cercueils que l'on trouve sur les chemins et qu'il faut traiter avec le plus grand respect, si l'on ne veut pas s'exposer à de terribles malheurs. — P. 103-106. *La messe des morts*. C'est l'histoire de la messe dite par un mort pour des morts, et à laquelle assiste une vivante; elle donne à l'offrande sa bague de noce, parce qu'elle n'avait pas d'argent sur elle (cf. Bladé, *Contes et proverbes d'Armagnac*, p. 44; A. Le Braz, *Légende de la Mort en Basse-Bretagne*, p. 8). — P. 107-108. *Les enfants des limbes*. Ils apparaissent chaque nuit jusqu'à ce qu'un vivant les baptise et leur ouvre ainsi le paradis. — P. 109-110. *L'origine du nom du mal caduc* (*mal de saint Jean*) : il est ainsi appelé parce que saint Jean avait demandé à voir le Sauveur face à face, qu'il fut foudroyé, ne mourut pas, mais demeura épileptique. — P. 111. *Saint Laurent et Borée*. Le vent souffle sans cesse dans le pays, parce que saint Laurent qui faisait route avec le dieu dépossédé, entra au Puy Saint-Laurent dans un oratoire et pria Borée de l'attendre, mais ne revint jamais. — P. 113. *L'Homme dans la lune*. — P. 114. *Les cheveux du Diable*. Le Diable, autorisé par Dieu, a bâti trois villes dans la province, Laroquebrou, Maurs et Montsalvy en jetant du haut du rocher de Roussy, trois de ses cheveux dans trois directions différentes. — P. 115. *Pourquoi la Jordane coule des paillettes d'or*. C'est grâce à un enchantement de Gerbert; il est curieux de retrouver ici un écho de la réputation de sorcier qui s'attacha à ce grand pape. — P. 118. *L'Origine des taupes*. Elles ont été créées par le diable qui voulait faire des hommes. — P. 119. Même légende en ce qui concerne l'origine du singe. — P. 120-121. Les puces ont été créées par Dieu pour empêcher les femmes de s'ennuyer et leur fournir une occupation qui les préserve du danger de l'oisiveté. — P. 123 et suivantes.

Légendes relatives à des empreintes merveilleuses attribuées à saint Martin, à saint Georges, au diable, etc. — P. 131. Pont miraculeux fait par sainte Madeleine avec son chapelet. — P. 134-136. Légendes facétieuses sur le Christ et saint Pierre. — P. 137. Emplacement désigné miraculeusement pour une église. Une vision révèle au maçon qui la doit bâtir qu'il la faudra édifier là où tombera son marteau qu'il devra lancer d'une hauteur voisine. — P. 139 et suivantes. Animaux pieux qui travaillent à la gloire de Dieu, bœufs qui obéissent au Saint défunt et ne veulent pas transporter son corps hors de sa paroisse. — P. 144-45. Pont construit par le diable. — P. 144. Statue miraculeuse de la Vierge qui ne veut pas quitter son sanctuaire. — P. 147. Sources qui ont jailli du sol miraculeusement, pour désaltérer les porteurs d'un cercueil ou des porteurs de reliques ou qui sont sorties de terre, toutes chargées de vertus curatives, là où est tombée la tête d'un martyr. — P. 149 et sq. *L'oiseau de la Paradis*, version peu altérée de la légende rapportée par Maurice de Sully. — P. 155 sq. *Les Trois Mineurs*, miraculeusement nourris et éclairés, durant sept ans, en une mine, où un éboulement les avait enfermés, par un génie envoyé de Dieu. La nostalgie les prend de la lumière du soleil et de ceux qu'ils aiment : ils souhaitent l'un de revoir la lumière du jour, l'autre de s'asseoir encore une fois à la table de famille, le troisième de passer un an encore parmi les siens. A ces conditions, ils mourraient contents ; leurs souhaits sont exaucés et ils meurent. — P. 155. *L'Homme du Précipice*. C'est un homme couvert de péchés, enchaîné par la volonté des prêtres au fond d'un précipice et qui passe son temps à jeter des pierres contre le ciel. — P. 159. Les spectres de ceux qui doivent mourir dans l'année sont, dans la nuit du 2 novembre, conduits, en dansant à travers le cimetière, par la Mort jusqu'au cercueil où ils seront ensevelis. D'autres histoires d'intersignes sont données p. 233 et 235 (*Le Fantôme des d'Amboise*). — P. 160-162. Légende relative à ceux qui ont déplacé des bornes de leur vivant et qui, après leur mort, sont condamnés à chercher sans pouvoir y réussir à les remettre à la place qu'elles devaient régulièrement occuper. — P. 167. *La fille hardie*. Elle fait le pari de se rendre seule la nuit à une croix hantée. Le diable la viole. D'après d'autres versions, elle a été changée en une statue, celle d'ailleurs que l'on voit encore au pied de la croix. — P. 169. Version de la légende de la chasse infernale. — P. 171 et sq. Traditions relatives aux fées : Histoires de changelins ; la fée qui demande le baptême. La danse des fées ; les fées du Préchonnet changées en chauves-souris pour avoir conspiré contre le Puy-de-Dôme qui apparait comme une sorte de divinité ; le départ des fées. La plupart du temps, elles sont nettement distinguées des âmes des morts, mais parfois une sorte de confusion semble s'être établie entre ces deux groupes d'êtres surnaturels. — P. 196 et seq. Le Drac, lutin malicieux qui tresse le crin des chevaux et tourmente les dormeurs ; il est investi d'un pouvoir indéfini de transformation, il hante les campagnes la nuit et joue mille tours aux paysans attardés. On n'est du reste pas mieux à

l'abri de ses méfaits dans les maisons. Souvent il laisse sur le chemin, pour tenter les gens, de beaux pelotons de fil ou de soie, mais, si on les ramasse, les habits que l'on a cousus avec ce fil magique se décousent au moment le plus inopportun et vous laissent nus; parfois aussi le peloton s'enfuit comme un feu follet et vous conduit au loin. — P. 211 : Les lutins ont souvent la forme d'animaux et en particulier de lièvre, de lapin ou de reptiles. — P. 213 et sq. Légendes relatives aux trésors gardés par des serpents. — P. 220. Légende de la fontaine qui dénonce par les trois gouttes de sang qui y apparaissent un baron meurtrier. Ces gouttes de sang apparaissent aussi sur les armoiries du seigneur, sur le visage d'un Christ placé au-dessus de ses armoiries et sur son épée. — P. 224-229. *La comtesse Brayère*. Histoire d'une noble dame douée de goûts cannibales, et qui semble une version rationalisée de la seconde partie de la *Belle au Bois-Dormant*. — P. 228-232. *Le seigneur Loup-Garou*. — P. 237. Ville engloutie pour avoir refusé l'hospitalité à Jésus : une femme seulement lui a été accueillante, mais, en quittant la ville, avertie par lui du danger qui la menaçait, elle s'est laissée entraîner, malgré la défense qu'il lui en avait faite, à regarder derrière elle et a été changée en pierre. — P. 316 et sq. Histoire facétieuse où apparaît la conception que les saints doivent être nourris par ceux qui les adorent.

A en juger par ce petit volume, on est fondé à espérer que le folk-loriste qui voudra bien entreprendre l'exploration méthodique des traditions auvergnates et faire pour tout le Plateau central ce qu'ont fait Cosquin pour le Barrois, Bladé pour la Gascogne, Luzel, Le Braz et Sébillot lui-même pour la Bretagne sera amplement payé de sa peine par l'abondante récolte de contes, de récits merveilleux, de chansons et de pratiques superstitieuses qu'il lui sera permis d'engranger. Le livre de M. Sébillot est en lui-même d'une réelle utilité, mais le meilleur service qu'il rendra ce sera de provoquer sur le folk-lore de cette vaste région de la France, trop négligée jusqu'ici, de systématiques recherches qui ne peuvent manquer d'être fructueuses.

L. Marillier.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

Etnografitcheskoe Obozrienie, 1898.

Liv. XXXVI, pp. 38-75. MATBÉÏ KHANGALOV. *Rites, coutumes, croyances et traditions relatifs au mariage chez les Bouriates d'Ounghin, cercle de Balagansk.*

M. Kh. qui a déjà tant contribué à nous faire connaître la vie religieuse et sociale des Bouriates nous donne ici une étude très détaillée sur les cérémonies du mariage chez ce peuple en même temps qu'une collection de 41 chansons et invocations (texte bouriate et traduction russe) qui se récitent pendant les noces. On trouve à la fois chez les Bouriates le mariage par achat et le mariage par capture, ce dernier à l'état de survivance ; le simulacre de la lutte n'est plus accompli que rarement, mais c'est toujours un homme qui doit emporter la fiancée dans ses bras et l'asseoir dans la télègue ou le traîneau. Elle se rend alors, accompagnée de ses parents et de ses amis, dans la yourte du fiancé. Autrefois, selon la légende, c'était le contraire, mais le fils d'Esèghè-malan-tengheri, qui devait épouser la fille du riche Khangaï, refusa de rester chez ses beaux-parents, sans cesse il s'en retournait chez lui. Alors le chaman Noïon-Boubeï conseilla d'emmener la fille du riche Khangaï dans la tente du jeune homme et inventa toutes les cérémonies nuptiales telles qu'on les observe encore aujourd'hui. Rapprochant de cette légende quelques autres faits (la mère du Tengheri le plus âgé des cinquante-cinq Tengheri occidentaux possède l'absolue confiance de son fils et jouit d'une autorité indiscutée sur tous les Tengheri ; il existe chez les Bouriates d'Ounghin un *ongon* (talisman) spécial en l'honneur duquel une femme accomplit les rites et que les femmes ont seules le droit de confectionner ; etc.), l'auteur se demande si les Bouriates n'ont pas passé autrefois par le matriarchat. — Lorsqu'un jeune homme a remarqué une jeune fille, ses parents vont demander à ceux de la jeune fille leur consentement ; l'habitude de demander aussi celui de la jeune fille est d'origine récente.

Dans les chansons 12-14 la fiancée accuse ses parents d'avoir échangé « son jeune corps » contre des « bestiaux tachetés ». Une fois d'accord, les parents du fiancé ou le fiancé lui-même attachent au cou de la fiancée une pièce d'or ou d'argent ; cette cérémonie préliminaire, absolument indispensable, constitue probablement une prise de possession symbolique. Une fois le kalym (prix d'achat) payé en entier, les parents du jeune homme ont le droit d'exiger qu'on leur amène la fiancée. L'auteur a noté exactement qui payait les viandes et le vin qu'on a à se procurer pendant les quelques journées que durent les noces, d'abord chez les parents de la jeune fille, puis chez les parents du jeune homme ; en fin de compte ceux qui ont à peu près tout fourni ce sont les parents du jeune homme. Le jour, par exemple, du départ de la fiancée, les parents de la jeune fille doivent emporter des provisions de toutes sortes ; mais pour plus de commodité, très souvent, les parents du fiancé achètent et tuent plus que leur part, et ce supplément de dépense est calculé ; la valeur en est retranchée lors du payement du kalym. Nous avons donc affaire à un véritable mariage par achat. — Les rites que l'on observe sont ou des rites de préservation, ou des rites d'agrégation ; nous ne pensons pas qu'il existe chez les Bouriates d'Ounghin de rites d'union à proprement parler. Avant chaque phase des cérémonies, on fait des libations de vin et on jette dans le foyer de la yourte quelques morceaux de viande afin de se concilier la faveur des esprits dont l'intervention maligne est très à redouter pendant toute la durée des noces. Jamais le cortège nuptial ne se rend chez le fiancé de façon à s'y trouver au jour fixé d'avance : on s'arrange pour arriver deux ou trois jours avant ou après. M. Kh. cherche à cette coutume une origine historique. Du temps de Zeghété-Aba, nous dit-il, les Bouriates tâchaient de dépister leurs voisins, les Zeghédétraqueurs, qui cherchaient toujours à profiter du départ de la majeure partie des gens valides pour piller les yourtes et emmener en captivité ceux qui étaient restés. De nos jours les Bouriates n'ont plus rien à craindre des pillards ; mais la coutume est restée et ils l'expliquent par la crainte qu'ils ont des esprits méchants. Nous croyons que l'explication historique est d'origine récente, que la véritable raison de la coutume est précisément la crainte des esprits. Comme preuve nous citerons ce fait rapporté justement par M. Kh. quelques lignes plus bas (pp. 51-52) : une fois tout le monde placé dans les voitures ou les traîneaux, on lance les chevaux ventre à terre ; chacun tâche de dépasser son voisin, de ne pas rester le dernier : car les esprits, se précipitant à la suite du cortège, s'accrochent à la dernière voiture, au dernier traîneau ; et malheur à qui s'y trouve, malheur tout au moins aux chevaux. L'échange de leurs ceintures par les deux beaux-pères semble être un rite d'agrégation à la famille. Faut-il voir un rite d'union dans la cérémonie suivante : deux chamans, un pour chaque famille, font, en se tenant par la main, des libations et adressent des pièces aux esprits « dans le but, nous dit l'auteur, d'unir deux êtres en vue de la procréation » ? Nous avons plutôt là, encore, un rite de

défense contre les esprits : il faut avant tout les empêcher de nuire, les apaiser aussi ; alors il y aura « une couverture pleine d'enfants, une cour pleine de bétail ; par la porte entreront les rayons du soleil, par la porte entreront vieilles et vieillards. Sek ! » (fin des chansons 26 et 27). — Les jeunes gens prennent magiquement possession de leur yourte en en faisant le tour trois fois, en sens inverse de la marche du soleil. En temps ordinaire ce serait un grand péché de marcher dans cette direction, car c'est celle qu'affectionnent les méchants esprits. Citons encore la coutume suivante : un vieillard, toujours choisi dans la famille du fiancé, bénit par trois fois *la fiancée* ; ce vieillard représente Toulman-Sagan-Noïon, le protecteur du mariage. Ici encore nous n'avons pas affaire à un rite d'union, malgré le caractère spécial du « Bénisseur », mais à un rite d'agrégation. — Quand toutes les cérémonies ont été accomplies, quand les invités ont bien mangé et bien bu, le cortège s'en retourne, emmenant en général la fiancée, bien qu'elle soit considérée comme mariée et jouisse de tous les droits d'une maîtresse de maison. Elle ne revient habiter avec son mari que six mois, quelquefois plus d'un an après. L'auteur ne nous dit pas s'il a observé quelque rapport entre la longueur de ce séjour et la rapidité avec laquelle les parents du jeune homme paient le kalym. Ou bien faut-il voir aussi dans cette coutume une survivance du matriarchat ?

Livr. XXXVIII, pp. 1-36 et livr. XXXIX, pp. 1-37. N. Kharouzine. *Le serment par l'ours et les bases totémiques du culte de l'ours chez les Ostiaques et les Vogoules.*

Le serment par l'ours, par sa tête, ses dents, sa peau est employé par les Vogoules, les Samoyèdes, les Yourakes, les Yakoutes, les Turcs chinois, etc. ; mais il a une grande valeur surtout chez les Ostiaques. À propos de ce serment l'auteur a réuni tous les faits qui lui paraissent permettre de supposer l'existence ancienne du totémisme chez plusieurs peuples ouralo-altaïques de Russie et de l'Asie septentrionale[1], mais en s'attachant de préférence au côté totémique du culte de l'ours chez les Ostiaques et les Vogoules. Le culte de l'ours est fort répandu ; il ne s'adresse pas, chez les peuples dont il s'agit, à un individu mais au groupe entier des ours. Les deux seules origines possibles du culte sont donc le sentiment de crainte ou les croyances totémiques. En acceptant les principes posés par Frazer, on trouve que, chez les Ostiaques modernes, le culte de l'ours ne présente aucun caractère totémique : ce culte n'est ni spécial à un clan, ni familial ; la chair de l'ours est regardée comme un mets délicat, on le chasse donc le plus possible. Mais cela ne prouve pas, d'après M. Kh., qu'autrefois le culte dont il s'agit n'ait pas eu un caractère totémique. Plusieurs auteurs, Frazer entre autres dans le *Golden Bough*, ont tâché de démontrer que le culte de l'ours provenait de la crainte qu'il inspirait. Avant d'examiner le bien fondé de cette explication

1) C'est à tort que M. Kh. cite l'Australie parmi les pays où l'on rencontre le culte de l'ours ; l'ours n'existe pas en Australie. « L'ours indigène » est un didelphe qui n'a avec le véritable ours qu'une ressemblance tout extérieure.

M. Kh. indique rapidement, d'après les documents nouveaux fournis par Patkanov, Gondatti et Iadrintsev, les phases principale du festin solennel consécutif à la mort de l'ours. 1) L'ours une fois tué, on le dépouille de sa peau avec d'infinies précautions, faisant semblant de lui enlever sa pelisse; on se garde de laisser, à l'endroit où l'animal a été dépecé, une partie, si petite soit-elle, de son corps. Au cas où l'on ne compte pas se servir de sa chair, on doit absolument l'enterrer, avec autant de soin que s'il s'agissait d'un cadavre humain. 2) Pendant le trajet de la forêt à la yourte, on se jette en hiver de la neige, en été de la terre et de l'eau; c'est là, selon M. Kh., un rite de purification. 3) En transportant la dépouille de l'ours on prend toutes sortes de précautions respectueuses; on dépose le corps à la place d'honneur, dans la yourte; jamais on ne l'introduit dans la yourte par la porte, mais par la fenêtre ou par une ouverture quelconque. L'auteur rapproche à bon droit cette formalité de la coutume qui existe chez tant de peuples de ne faire sortir le corps du défunt que par une ouverture autre que la porte. L'esprit de l'ours, de cette manière, ne pourra entrer dans la yourte pour nuire aux gens; il ne peut d'ailleurs pas non plus les voir parce qu'on met deux monnaies à la place des yeux. D'autres faits cités par M. Kh. montrent que l'ours est assimilé à un homme. 4) Pendant le festin on fait à l'ours des sacrifices symboliques. Il est à remarquer que chacun peut assister au repas, à l'exception des enfants. On réjouit l'âme de l'ours par des danses et des chants. A la fin de chaque danse ou de chaque chanson on s'incline très bas devant l'ours. Ces solennités ont toujours lieu le soir et la nuit afin que les esprits puissent y assister et s'assurer par eux-mêmes que l'on rend bien à l'ours les honneurs qui lui sont dus. 5) Puis on porte la chair dans un champ: tout le long du trajet, les hommes se jettent de la neige, cependant que les femmes, qui doivent rester au village, se jettent aussi de la neige ou de l'eau. Les hommes ont pour leur part la tête, les pattes et le cœur, les femmes le train de derrière; quant au crâne, on le suspend à un arbre. Le repas fini, on brûle soigneusement les déchets et les copeaux avec lesquels on s'est essuyé la bouche et les mains. Patkanov fournit un détail typique: on tâche de faire croire à l'ours que ce sont, non des gens, mais des oiseaux, qui ont emporté sa chair pour la manger; et l'on charge d'injures ces oiseaux criminels. — Tous ces faits sont fort importants mais ne nous renseignent pas encore exactement sur l'origine, totémique ou non, du culte de l'ours. Avant tout, l'auteur s'efforce de réfuter l'objection de Frazer, qui repose sur l'interdiction de tuer et de manger ordinairement la chair du totem; il fait remarquer que la règle d'après laquelle on ne peut agir ainsi que dans des cas exceptionnels et d'un caractère spécial n'a aucune valeur s'il s'agit de bêtes nuisibles ou dangereuses. D'ailleurs M. Frazer a été amené depuis à changer d'opinion par ses propres recherches, confirmées par les faits recueillis en Australie par Spencer et Gillen (cf. J. A. I., 1899, new series, vol. I, pp. 283-284).

M. Kh. passe ensuite à l'étude des danses et scènes mimées: il montre que

l'aptitude à l'imitation étant très développée chez le non-civilisé, il ne faudrait pas chercher à toutes les manifestations de ce genre une base uniquement religieuse, ainsi que le faisait Gerland. Dans les danses ostiaques les deux éléments imitatif et rituel se combinent. Mais ici encore nous n'avons pas de preuve positive en faveur de l'hypothèse d'une origine totémique du culte de l'ours. Il faudrait que chaque clan possédât ses cérémonies propres. M. Kh. a prévu l'objection; pour y répondre, il suppose que tel a été le cas anciennement, mais qu'au fur et à mesure du déclin des croyances totémiques, les cérémonies particulières se sont fondues les unes dans les autres de façon à ce que de nos jours nous n'ayons plus affaire qu'à une cérémonie unique, commune à tout un peuple[1]. Peut-être trouverons-nous alors un argument décisif dan l'étude des précautions que l'on prend pour assurer à l'ours sa vie d'outre-tombe? Pour le non-civilisé, le sort de l'âme dépend de celui du corps; si le culte de l'ours reposait sur la crainte, on tâcherait de détruire définitivement les dépouilles de l'animal[2], surtout les os; or, il n'en est nullement ainsi, comme nous l'avons vu plus haut. Les précautions que l'on prend et les idées sur lesquelles elles reposent se retrouvent chez la plupart des peuples à croyances totémiques — mais chez d'autres aussi. En tout cas, on peut admettre que l'ours était considéré comme l'esprit protecteur de la tribu. Est-ce en tant qu'animal utile, comme le voudrait Frazer? Non, sans doute, selon M. Kh. : parfois on vend la peau de l'ours, mais le plus souvent on la consacre aux dieux; on arrache les griffes et les canines, non pour les vendre, mais pour les conserver, en y attachant une signification religieuse. D'autre part, le festin organisé en l'honneur de la bête coûte toujours très cher : quant à la viande, quelque agréable qu'elle soit à manger, elle n'est pourtant pas assez recherchée ni assez abondante, surtout, pour rendre vraiment profitable la chasse à l'ours. D'ailleurs, le gibier ne manque pas et manquait encore moins, autrefois, en un temps où les chasses solennelles à l'ours étaient plus fréquentes qu'aujourd'hui. Enfin, on enterre les os soigneusement. Quel profit matériel une tribu ostiaque a-t-elle donc retiré de cette chasse et du repas qui l'a suivie[3]? D'autre part, si l'on a fait la chasse à tel ours du voisinage parce qu'il commettait des déprédations ou était dangereux pour tout un village, on détruit tout vestige, on vend la peau et on ne

1) Les règles exogamiques et les lois de filiation semblent rendre bien difficile cette transformation d'un totem de clan en une sorte de totem de tribu [L. M.].

2) Comme il s'agit d'un animal redoutable, il est fort possible que souvent les membres de la tribu se croyent impuissants à détruire son esprit et qu'ils tentent de le concilier et de l'apaiser. Si, d'ailleurs, il était de leur clan, ils n'auraient pas à redouter sa vengeance qu'ils semblent craindre, ni surtout celle des autres animaux de son espèce : il n'y aurait pas entre la tribu et les ours *blood feud* [L. M.].

3) L'argumentation ici est plus spécieuse que solide. Redoutable et utile, l'ours l'est assez pour être estimé un puissant, un fort; cela suffit pour qu'il reçoive un culte [L. M.].

fait pas de cérémonies : mais c'est là un cas spécial, peu fréquent. De quelque côté qu'on envisage la question, il en faut revenir à ceci : l'ours était tenu en une estime spéciale par les Ostiaques et les Vogoules ; il était considéré comme l'esprit protecteur de la tribu.

Dans la seconde partie de son article, M. Kh. examine les raisons sérieuses qu'il a de croire à une origine totémique du culte de l'ours. Il commence par passer en revue les légendes explicatives de l'origine de l'animal sacré. Selon quelques-unes de ces légendes, les ours descendent des *bogatyrs* (héros) venus du ciel sur la terre après le déluge et prédécesseurs des hommes. Ils étaient d'une force prodigieuse, scalpaient leurs ennemis, leur mangeaient le cœur et le foie, etc. La fille (ou le fils) d'un bogatyr, s'étant unie à un esprit des bois (ou à la fille de ce dernier), enfanta un ours. L'auteur suppose que les Ostiaques, pour expliquer la parenté traditionnelle qui les reliait eux-mêmes à l'ours, auraient eu recours à la race intermédiaire des *bogatyrs*. L'argumentation de M. Kh. est menée avec beaucoup d'habileté, mais n'entraîne pas la conviction.

La croyance ancienne, qui s'est conservée dans tout un cycle de légendes, peut-être plus vaste autrefois, à une parenté avec l'ours, serait une première preuve positive en faveur de l'attribution à son culte d'un caractère totémique. Si, maintenant, d'autres légendes représentent l'ours comme un être moral, représentant de la justice divine, il n'y a pas là de quoi être surpris. La transformation du totem en justicier, même en divinité supérieure, juge du bien et du mal, est un phénomène souvent observé. Parfois aussi, le totem tombe au rang de divinité inférieure, annihilée peu à peu par des divinités anthropomorphiques ; et tel encore, d'autre part, a été le sort de l'ours. Une autre preuve directe est tirée du caractère de héros civilisateur attribué à l'ours : c'est lui qui a enseigné l'usage du feu aux Ostiaques, Samoyèdes, etc. Selon M. Kh., toutes les fois que le héros civilisateur se présente sous une forme animale, on peut affirmer l'existence ancienne de croyances totémiques. Si, d'un autre côté, on examine les relations qui existent entre l'ours et les chamans, on trouve que chez les Yakoutes, par exemple, d'après les recherches approfondies de M. Sièrochevski : *a*) l'esprit protecteur du chaman représente un ancien totem individuel ; *b*) ce totem individuel est la survivance d'un ancien totem de clan ; or, l'ours est un des esprits protecteurs des chamans ; ceux-ci se transforment facilement en ours. Il en faut conclure que l'ours a été un totem et cela, non seulement chez les Yakoutes, mais aussi chez les Bouriates[1], chez lesquels l'ours est le protecteur attitré des chamans. D'ailleurs, d'une façon générale, les croyances totémiques ont existé jadis chez la plupart des Mongolo-Turcs. L'auteur appuie son affirmation d'exemples nombreux. Le malheur est que la plupart des voyageurs et des savants n'ont point porté leur attention du côté de ce genre de phéno-

1) Des croyances analogues par bien des côtés se retrouvent chez les Esquimaux, chez lesquels n'existe pas l'organisation *totémique* [L. M.]

mènes. On trouve chez les Mongolo-Turcs, soit les deux, soit une des deux principales caractéristiques du totémisme : 1) croyance à une descendance animale, végétale, etc. pour certaines familles ou tribus ; 2) défense de manger de l'animal ancêtre, sinon dans des circonstances déterminées, avec un rituel spécial. Quelle impossibilité y aurait-il donc à ce que l'ours ait été vénéré anciennement comme totem ? D'autre part, l'Ostiaque se tatouait et pour signer copiait le dessin qu'il portait sur son corps. M. Ogloblinе a étudié les dessins qui figurent sur des actes du XVII siècle : il a trouvé des animaux, des arbres, un arc avec des flèches, etc., et, aussi, des marques de clan, mais en petit nombre, qui correspondraient à des totems de clan. On ne peut évidemment tirer de cette coutume une preuve certaine en faveur de la thèse de l'auteur ; mais c'est une présomption à ajouter à d'autres. On pourrait objecter, d'un autre côté, que l'ours une fois mort, les Vogoules et les Ostiaques se moquent du maladroit qui s'est laissé prendre et tuer. Mais Tylor a montré que même ces railleries sont encore une forme détournée de la crainte respectueuse. Revenons maintenant au repas de chair d'ours ; l'auteur tâche de démontrer qu'il possède un caractère nettement sacramentel : 1° on accomplit des rites de purification ; 2° les enfants ne sont jamais admis (comme non encore membres du clan) ; 3° les femmes ne sont pas admises, ou admises sous des conditions spéciales ; 4° les hommes reçoivent pour leur part des morceaux nettement déterminés, ceux qui ont le plus d'importance religieuse[1]. Si, de nos jours, on admet aux réjouissances des non-membres du clan, c'est parce que les croyances et rites totémiques ont peu à peu disparu. C'est encore comme une survivance d'un ancien repas rituel à base totémique qu'il faut considérer la coutume des Goldes, Ghiliaks et Aïnos de prendre un jeune ours ou d'en acheter un, de le nourrir, et de le tuer solennellement au bout de quelques mois. Le serment par l'ours est aussi le reste d'une ancienne ordalie à caractère totémique, l'ours étant invoqué comme esprit protecteur du clan.

On le voit, M. Kh. n'affirme point absolument que le culte de l'ours soit d'origine totémique ; il a présenté avec une grande habileté les faits qui lui ont paru justifier son hypothèse ; mais la plupart de ces faits peuvent être expliqués sans qu'on ait besoin de recourir au totémisme. Il est possible d'ailleurs qu'une étude plus approfondie des populations turco-mongoles vienne donner raison à M. Kharouzine.

Liv. XXXVIII, pp. 37-62 et liv. XXXIX, pp. 113-125. — N. Derjawine. *Esquisse de la vie des Bulgares de la Russie méridionale.*

Vers 1861-62, environ soixante mille Bulgares reçurent du gouvernement russe des terres dans le district de Berdiansk, gouvernement de Tauride. Ils se sont depuis lors montrés relativement rebelles à toute influence civilisatrice et ont

1) Tout cela prouve que le repas dont il s'agit est un repas sacré, non pas que c'est un repas totémique. Tout sacrifice sacramentaire n'est pas pour cela totémique [L. M.].

conservé assez fidèlement leurs croyances et leurs coutumes premières. M. D. a étudié leurs habitudes relatives à la naissance, aux fiançailles et au mariage et a publié en texte bulgare avec traduction russe des locutions proverbiales, des traditions, etc. Nous ne citerons ici que quelques faits importants, qui ne se trouvent pas dans l'ouvrage récent de Strausz (*Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, in-8°).

Aussitôt après la naissance de l'enfant une des jeunes femmes de la maison prépare un petit repas auquel ne peuvent assister que les plus proches parentes de l'accouchée : les hommes en sont rigoureusement exclus. Le lendemain ou le surlendemain, on invite toutes les autres parentes à un grand festin auquel les hommes n'ont pas davantage le droit d'assister. Parfois on organise un troisième repas, mais pas toujours ni partout. M. D. ne nous dit pas si les hommes peuvent y assister. — Le parrain du nouveau-né est le même pour toutes les générations d'une famille : le parrain de mon grand-père est le mien, sera celui de mon fils et de mes petits-enfants. En Bulgarie, selon Strausz, p. 295, il n'y a pas de marraine; mais il y en a une chez les Bulgares de Russie. Au retour de l'église, si le nouveau-né est un garçon c'est la marraine qui rend l'enfant à la mère, et le parrain, si le nouveau-né est une fille — M. D. ne distingue pas de grandes et de petites fiançailles; il insiste sur ce fait que le consentement de la fiancée est de plus grande valeur que celui des parents. — Le *koum*, père spirituel du fiancé, joue, selon M. D., un rôle bien plus important que les parents des fiancés. — Lorsqu'on rase le fiancé (cf. Strausz, pp. 322-323) on chante et, pendant tout le temps de la cérémonie, détail qui n'apparaît pas dans le livre de Strausz, la mère du jeune homme pleure et se lamente. — Après la défloration de la fiancée, les Bulgares de Russie montrent la chemise et les draps ensanglantés (cette coutume a disparu à peu près complètement en Bulgarie) : fait intéressant, c'est le musicien, jusque-là bouffon et amuseur public, qui est chargé du rôle très important d'examiner le linge et d'annoncer aux parents et amis réunis le résultat de cet examen.

M. Derjawine donne aussi quelques légendes étiologiques, celle-ci entre autres. Le bruit du tonnerre est produit par le chariot de saint Élie poursuivant le diable : à chaque coup du saint sur le dos du diable correspond un coup de tonnerre. Parfois le diable se réfugie dans le corps d'un chien; c'est pourquoi, en temps d'orage, chasse ton chien de la chambre. — Dans les légendes proprement bulgares, saint Élie poursuit non le diable, mais les dragons de l'orage (cf. Strausz, ib., pp. 156-157). — M. D. rapporte aussi une superstition qui semble se relier à certains rites de construction : « Si tu passes près d'une maison en construction, prends garde que les ouvriers ne te volent ton ombre, auquel cas tu mourrais quarante jours plus tard, et ton âme resterait dans le bâtiment. Elle passerait ses nuits à errer et à veiller à ce que rien ne s'abîme » (ce passage complète les indications données par Strausz, pp. 283-283).

Liv. XXXVIII, pp. 93-96. — *Sur les rites des funérailles.*

1° Kh. Iachtchourinski. *Survivances du paganisme en Petite-Russie.* — Lorsqu'une jeune fille vient de mourir, on l'habille comme pour sa noce; on lui met au doigt un anneau de métal. Une jeune fille qui vient de perdre son père ou sa mère s'habille aussi en fiancée. En plusieurs endroits, au lieu de se lamenter, on se réjouit et on festine.

2° A. N. Malinka. *Rites, croyances et voceri en Petite-Russie.* — Recueil de 33 voceri avec un petit commentaire.

3° A. N. Malinka. *Voceri et croyances relatives à la vie d'outre-tombe chez les Grecs modernes.* — Les croyances de la colonie grecque de Marioupol ont assez fortement subi l'influence turque. Du texte des voceri il ressort que, après la mort, l'âme descend sous terre avec le corps; bien qu'immatérielle, elle a besoin de nourriture : l'odeur des pommes et des gâteaux qu'on a déposés dans la tombe et du vin que le prêtre répand, à chaque service funèbre, sur la terre, suffit pour lui donner des forces. Les défunts, pour atteindre le paradis, ont à suivre une route difficile à travers des forêts, parmi des rochers : les âmes des anciens morts leur indiquent le chemin, si on leur a fait les libations de vin qui leur sont nécessaires. On peut charger l'âme d'un mort de commissions pour les autres âmes.

Arnold van Gennep.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution showing the operations, expenditures and condition of the Institution to July 1897 (Washington, 1898).

Havelock Ellis. *Mescal : a new artificial paradise* (p. 537-548)[1].

Les Indiens Kiowa et les tribus voisines ont coutume de manger dans certaines de leurs cérémonies religieuses des préparations faites avec les feuilles et les boutons floraux d'une certaine espèce de cactus, l'*Anhalonium Lewinii* ou *mescal*. L'absorption de cette substance les jette dans une sorte d'extase visuelle qu'accroissent la fixation des regards sur le feu autour duquel se réunissent les guerriers pendant la nuit et l'excitation produite par la constante batterie des tambours. Il existe cinq ou six espèces de cactus apparentées les unes aux autres qui sont tenues en vénération par diverses tribus indiennes et qui reçoivent un véritable culte. C. Lumholtz en particulier a recueilli les plus curieux détails sur les pratiques d'adoration dont les cactus divins sont l'objet chez les Tarahumari du Mexique. Il est attribué une telle puissance à Hikori, le dieu cactus, que son culte persiste même chez les Indiens chrétiens. La plante est consommée rituellement, comme l'*Anhalonium Lewinii*. Très frappé du rôle joué par cette intoxication d'une nature spéciale dans les rites religieux des Indiens du sud-ouest des États-Unis, M. Havelock Ellis s'est déterminé à expérimenter sur lui et sur quelques-uns de ses amis l'action

1) Ce mémoire a également paru dans la *Contemporary Review*, janvier 1897.

du mescal, comme l'avaient déjà fait les Drs Prenton et Morgan et le Dr Weir Mitchell. Les phénomènes observés, un certain état d'accablement, de dépression musculaire et chez quelques sujets une sorte d'angoisse cardiaque mis à part, consistent essentiellement en hallucinations visuelles, mobiles et colorées d'un inexprimable charme et que caractérise surtout leur nouveauté, l'impression qu'elles procurent d'être jeté dans un autre monde ou l'impression au contraire que le monde où l'on vit est transformé et que toutes choses s'y entourent « d'un halo de lumière et de beauté ». Les troubles intellectuels engendrés par l'alcool, l'état émotionnel lié à l'ingestion du haschich n'apparaissent pas.

Marquis de Nadaillac. *The Unity of the Human species* (p. 549-569). — M. de Nadaillac se fait argument, pour établir l'unité de l'espèce humaine, de l'extrême diffusion de certaines coutumes qui se retrouvent partout identiques : il a choisi comme exemples l'habitude de dépouiller les os des morts de leur chair et de les teindre en rouge avant de les ensevelir et l'emploi rituel de la swastika. Ce mémoire est précieux parce qu'il présente groupés un très grand nombre de faits, dispersés en des monographies ou des articles de revue, consacrés souvent à des sujets qui n'ont pas, à en juger par les titres, une connexion directe avec les rites funéraires. Quant à la question de la swastika, elle a été si copieusement traitée par MM. Goblet d'Alviella, Zmigrodski, Th. Wilson et Birdwood qu'il est devenu difficile, à moins de découvertes archéologiques nouvelles, d'en rien dire de très neuf. On lira cependant avec profit le rapide exposé que fait M. de Nadaillac de la diffusion de cette amulette magique, devenue un motif ornemental, et les indication bibliographiques qu'il a prodiguées seront pour les travailleurs de très utile service.

Alice A. Fletcher. *A study from the Omaha tribe : the import of the totem* (p. 577-586). — Très important mémoire qui met en évidence l'un des procédés essentiels par lesquels les totems individuels ont pu se transformer en totems collectifs. — Le totem de chaque individu lui est révélé par le Wa kon'-da, c'est-à-dire le grand pouvoir immanent à la nature, la vie commune qui unit tous les êtres en des liens de mutuelle dépendance, dans une vision qu'au moment de la puberté, le jeune homme obtient par une prière rituelle, après s'être enduit le visage de terre humide. Il ne doit rien demander au Wa kon'-da, nul don particulier, mais accepter la vision qu'il lui envoie ; il lui faut ensuite tuer l'animal qui lui est apparu et prendre une touffe de son poil ou cueillir la plante ou ramasser la petite pierre transparente qu'il a vues en son rêve. C'est par cette sorte de fétiche qu'il sera en communication avec toute l'espèce qu'il représente et bénéficiera de sa force et de son assistance : le faucon donnera au guerrier la certitude d'atteindre son ennemi, l'élan la rapidité à fuir devant la poursuite, la pierre lui assurera une longue vie. La forme la plus simple du totem collectif est celle dont l'existence nous est révélée par les sociétés religieuses, qui se constituent entre ceux qui ont vu leur apparaître le même

être en la vision que leur a procurée l' « appel » rituel au Wa kon'-da. Ces sociétés ne se composent pas de parents ou, du moins, la parenté ne joue aucun rôle dans leur constitution : les seuls liens qui existent entre ses membres sont des liens religieux, des liens mystiques. Avec le temps, ces sociétés de fait se sont transformées en confréries fermées, qui possèdent des rites d'initiation, des cérémonies rituelles et de véritables prêtres chargés de les célébrer. Là, où les *gentes* se sont imparfaitement constituées, elles en tiennent la place; elles forment comme une sorte de transition vers cette organisation politique, cette distribution en groupes familiaux semi-artificiels que représente le système des *gentes* (Ton'-won-gdhon). Les *gentes* obéissent aux règles exogamiques ; elles sont constituées sur le type paternel : chacun d'elles porte un nom particulier, qui se rapporte directement ou symboliquement à son totem. Il existe aussi un certain nombre de noms, spéciaux aux membres d'une *gens*, parmi lesquels on choisit celui que doit porter chaque enfant; il lui est donné lors de la cérémonie où on coupe la première boucle de cheveux; on taille alors sa chevelure de telle manière que la forme qu'on lui donne symbolise le totem de la *gens* et cette cérémonie est répétée chaque printemps jusqu'à l'âge de sept ans. Le totem de la *gens* est placé sous un tabou dont l'observation est assurée par des sanctions matérielles, surnaturellement procurées : cécité, maladies, etc. Il existe dans chaque *gens* des rites religieux qui constituent un véritable culte adressé au totem : le chef fait fonction de prêtre. Il semble que le totem de la *gens* ne soit rien autre chose primitivement que le totem du chef. Le groupement autour de lui, de ses clients et de ses partisans, le plus souvent ses parents, a déterminé graduellement la formation d'un groupe familial, politique et religieux à la fois dont l'unité a consisté essentiellement dans le rattachement à un même totem, auquel un culte a été héréditairement rendu par tous les membres de la *gens*. Le culte totémique n'était pas et n'est pas devenu un culte ancestral; le totem du clan a pour fonction essentielle de rattacher les uns aux autres les membres d'un même groupe, de telle sorte qu'ils ne puissent briser ce lien sans encourir un châtiment surnaturel, mais il ne met pas en communication avec les pouvoirs mystérieux ceux qui se rattachent à lui comme le peuvent faire leurs totems individuels. Certaines affinités naturelles ou symboliques entre leurs totems groupent une ou plusieurs *gentes* en une sorte de « phratrie », mais chaque *gens* n'est astreinte à l'observation que de son propre tabou. C'est sur le modèle des rites qui sont célébrées dans les confréries que se sont constitués les cultes totémiques des *gentes*. — Nous ne saurions trop insister sur la haute valeur et l'importance capitale de ce mémoire, qui fournit à la solution du difficile problème de la relation des divers types de totems entre eux et des rapports du totémisme avec les autres formes de culte thériomorphique des éléments qu'il ne sera plus permis de négliger.

J. Walter Fewkes. *A preliminary account of Archæological Field work in Arizona in* 1897 (p. 601-623). L. Marillier.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Voici le programme des conférences qui auront lieu cette année à la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études à la Sorbonne.

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. L. Marillier : Le culte des morts et la condition des âmes après la mort, les mercredis à 5 heures un quart. — Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle, les mardis à 5 heures un quart.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : La doctrine du taoïsme et les écrits des successeurs immédiats de Laotse. — Le Ni-hon Syo-ki ou Bible de l'antiquité japonaise ; examen des variantes du texte original, les mercredis à 3 heures. — Examen des textes relatifs aux anciennes religions du Siam et explication du Pongsa va ; dan mu'ang niia. — Traduction de la Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient, les jeudis à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. A. Foucher : Questions d'archéologie et d'iconographie bouddhiques, les mardis à 3 heures. — Explication des Lois de Manu (texte et commentaire), les mercredis à 2 heures.

IV. *Religions de l'Égypte.* — M. Amélineau : Les nouvelles fouilles d'Abydos (2e année), les lundis à 9 heures. — Explication de la vie de saint Macaire de Scété, les lundis à 10 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. Maurice Vernes. Les caractères de l'ancienne religion d'Israël : sanctuaires, fêtes, culte public et privé, les vendredis à 2 heures et demie. — Explication de la seconde partie du livre d'Isaïe, les lundis à 2 heures et demie.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. Israel Lévi : Commentaire critique du Midrasch Bereschit Rabba, les lundis à 4 heures. — Explication des nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique récemment découverts, les lundis à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, les

vendredis à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis à 4 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. J. Toutain : La religion des Espagnols, des Gaulois et des Bretons sous la domination romaine, les samedis à 3 heures. — Le culte de Mithra dans l'empire romain, les mardis à 2 heures.

IX. *Littérature chrétienne.* — 1° M. A. Sabatier : L'origine et la composition des Évangiles synoptiques, les jeudis à 9 heures. — Explication et commentaire de l'Épître aux Galates, les jeudis à 10 heures.

2° M. E. de Faye : La Christologie de Justin Martyr à Origène ; ses rapport avec la philosophie grecque, les jeudis à 11 heures. — Analyse et étude critique des traités moraux de Tertullien, les mardis à 4 heures et demie.

X. *Histoire des dogmes.* — 1° M. Albert Réville : L'évolution de la doctrine ecclésiastique à Rome, telle qu'elle est documentée par le livre connu sous le nom de Philosophoumena (fin du IIe, commencement du IIIe siècle), les lundis et les jeudis à 4 heures et demie.

2° M. F. Picavet : Le Περὶ ψυχῆς d'Aristote (livre III) comparé avec les commentaires grecs, arabes et chrétiens, les jeudis à 8 heures. — Bibliographie de la scolastique ; Thomas d'Aquin et le Néo-Thomisme, les vendredis à 4 heures trois quarts.

XI. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. Jean Réville : Histoire de l'Église chétienne depuis la fin du règne de Marc Aurèle jusqu'à l'avènement de Constantin, les mercredis à 4 heures et demie. — Les divers types de la Réformation au XVIe siècle, les samedis à 4 heures et demie.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. Esmein : Le testament en droit canonique, les lundis à 1 heure un quart. — Explication de textes relatifs au système électoral de l'Église et principalement choisis dans le titre *De electione et electi potestate* aux Décrétales de Grégoire IX, L. I, tit. 6, les vendredis à 1 heure et demie.

Cours libres

1° M. J. Deramey : *Histoire des anciennes Églises d'Orient.* — Histoire de l'Église de Jérusalem depuis le commencement du IVe siècle jusqu'à la conquête arabe, les lundis à 3 heures un quart et les jeudis à 3 heures.

2° M. G. Raynaud : *Religions de l'ancien Mexique.* — Les migrations des Aztecs ; les Yaquis, les Zapotecs ; les écritures du Mexique et du Yucatan, les fêtes mobiles, les vendredis à 1 heure trois quarts.

3° M. A. Dufourcq : *Les Gesta martyrum des premiers siècles.* — Influence de l'Orient sur les traditions martyrologiques romaines, les jeudis à 4 heures un quart. — Introduction scientifique à l'étude des textes hagiographiques, les samedis à 5 heures et demie.

4° M. C. Fossey : *Religions de l'Assyro-Chaldée.* — Traditions babyloniennes relatives à la création et au déluge, les mardis à 1 heure et demie. — Les invocations religieuses dans les inscriptions royales d'Assyrie, les vendredis à 9 heures.

A l'École des Hautes-Études (Section des Sciences historiques et philologiques), à la Faculté des Lettres et à la Faculté de Théologie protestante seront professés les cours suivants, qui ont trait directement ou indirectement à l'histoire des religions :

I. *École des Hautes-Études (Section des Sciences historiques et philologiques).* — M. A. M. DESROUSSEAUX : Essai de classement des manuscrits de saint Basile, les jeudis à 10 heures et demie.

M. ROY : Études des canons des Conciles du moyen-âge, les vendredis à 4 heures et demie.

M. V. BÉRARD : Légendes Odysséennes et navigations grecques primitives, les jeudis à 8 heures un quart.

M. SYLVAIN LÉVI : Explication de la Bhagavad-Gîtâ, les jeudis à 5 heures.

M. SPECHT : Explication des chapitres du Fo-tsou-tong-ki contenant l'histoire du Bouddhisme en Chine, les lundis à 3 heures et demie.

M. A. MEILLET : Explication de textes tirés de l'Avesta, les mercredis à 2 heures.

M. A. CARRIÈRE : Interprétation d'un choix de textes relatifs à l'histoire religieuse d'Israël, les jeudis à 8 heures et demie et les vendredis à 9 heures et demie.

M. CLERMONT-GANNEAU : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les mardis à 3 heures et demie. — Archéologie hébraïque, les samedis à 3 heures et demie.

II. *Faculté des Lettres.* — M. BROCHARD : Histoire des théories de l'âme et de Dieu dans la philosophie grecque, les mardis à 3 heures.

M. DECHARME : La poésie théologique et philosophique chez les Grecs, les mercredis à 4 heures.

M. V. HENRY : Explication de textes védiques, les mercredis à 11 heures un quart.

M. GRÉBAUT : Questions relatives à l'histoire ancienne des peuples de l'Orient, les lundis et mercredis à 10 heures, les mardis à 10 heures trois quarts.

M. DIEHL : Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle, les jeudis à 2 heures. — L'empire byzantin à l'époque des Croisades, les lundis à 9 heures.

M. REVON : Questions relatives à la civilisation des peuples de l'Extrême-Orient, les mardis à 3 heures, les vendredis à 10 et à 11 heures.

III. *Faculté de Théologie protestante* : M. MÉNÉGOZ : Histoire de la dogmatique, les mercredis à 10 heures. — Interprétation de l'Épître de saint Jacques, les samedis à 10 heures. — Commentaire de la dogmatique de Martensen, les lundis à 10 heures.

M. EHRHARDT : Histoire de la morale chrétienne au moyen-âge, les lundis à 11 heures et les vendredis à 2 heures.

M. ADOLPHE LODS : Histoire religieuse d'Israël, les mercredis à 9 heures. — Explications des livres de Samuel, les mardis à 10 heures.

M. Stapfer : Histoire du canon du Nouveau Testament, les mardis et vendredis à 9 heures.

M. Bonet-Maury : Histoire de l'Église pendant les huit premiers siècles, les mardis et vendredis à 11 heures. — Histoire des missions protestantes au XIXe siècle, les mercredis à 2 heures.

M. Samuel Berger : Histoire de la Réformation, les lundis et samedis à 2 heures. — Les symboles de l'Église universelle, les vendredis à 8 heures.

M. Jean Réville : Histoire de la littérature chrétienne depuis la fin du IIe siècle, les samedis à 11 heures. — Introduction à l'histoire des religions antérieures au christianisme, les mercredis à 11 heures.

M. R. Allier : Philosophie de la Religion d'Emmanuel Kant, les mercredis à 2 heures et les vendredis à 9 heures.

M. Armand Lods : Composition et compétence des corps ecclésiastiques de l'Église réformée de France, les lundis à 2 heures.

Congrès international des traditions populaires de 1900. — Un troisième congrès des traditions populaires (le premier a eu lieu à Paris en 1889, le second à Londres en 1891) se réunira à Paris les 10, 11 et 12 septembre 1900. La Commission d'organisation a pour président d'honneur M. Gaston Paris, pour président effectif M. Charles Beauquier et pour secrétaire général M. Paul Sébillot. Nous relevons parmi les noms de ses membres ceux de MM. d'Arbois de Jubainville, R. Basset, Bladé, Roland Bonaparte, Michel Bréal, de Charencey, Cordier, Cosquin, Doncieux, Gaidoz, Hamy, Le Braz, A. Lefèvre, L. Leger, E. Legrand, L. Marillier, E. Müntz, de Puymaigre, E. Rolland, Raoul Rosières, etc. C'est la Société des traditions populaires qui a pris l'initiative de la réunion de ce Congrès. Dans la pensée de la Commission d'organisation, il devra plutôt « être synthétique et comparatif que documentaire et analytique. » Les séances plénières seront réservées à des études d'ensemble ou « à des études d'un caractère international sur un sujet spécial ». Le Congrès se divisera en deux sections : I. *Littérature orale et art populaire*. II. *Ethnographie traditionnelle*. — Au programme de ces deux sections, à celui de la seconde surtout, sont inscrites des questions qui présentent un haut intérêt pour l'histoire religieuse.

I. *a*. Origine, évolution et transmissions des contes et des légendes. Exposition et discussion des systèmes en présence.

b. Origine, évolution et transmission des chansons populaires, soit au point de vue de la poésie, soit au point de vue musical. Influence réciproque de la poésie et de la musique savantes et de la poésie et de la musique populaires. — Le théâtre populaire : ses rapports, anciens et modernes, avec le théâtre littéraire.

c. Origine et évolution de l'iconographie traditionnelle (imagerie, sculpture, etc.); ses rapports avec l'art classique ; emprunts mutuels.

d. Origine et évolution du costume populaire. Recherche dans les monuments et les documents des parties du costume plus ou moins bien conservées jusqu'à nos jours. — Origine et évolution des bijoux et des parures.

II. *a*. Survivances des coutumes relatives à la naissance, au mariage et à la mort (mariage par capture, couvade, offrandes funéraires, etc.).

b. Survivance du culte des animaux dans les coutumes des peuples modernes. — Survivance du culte des pierres, des arbres et des fontaines.

c. Vestiges des anciens cultes locaux dans le culte des saints. L'hagiographie populaire (rites et traditions)[1].

d. La médecine populaire et la magie (amulettes, rites de préservation, envoûtement, fascination et mauvais œil, etc.).

Publications diverses. — 1° M. Edmond Doutté a publié dans le *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran* (t. XIX, fascicule LXXX), un très intéressant article sur les Djebala du Maroc, d'après le beau livre de M. A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, dont la seconde partie a paru récemment[2]. M. D. a délibérément laissé de côté en cette analyse critique, où il compare les renseignements, si merveilleusement abondants, recueillis par M. Mouliéras avec ceux que nous devons aux écrivains antérieurs et en particulier à M. de Foucauld et M. M. de La Martinière et Lacroix, et met en lumière leur parfaite concordance, tout ce qui se rapporte spécifiquement aux croyances, aux coutumes, aux pratiques et aux institutions proprement religieuses, auxquelles il a consacré une importante étude, qui paraîtra ici même, mais il est plus d'une page cependant d'un réel intérêt pour l'historien des religions dans ce substantiel travail, où apparaît la solide érudition et la saine méthode critique que l'on était fondé à attendre de l'un des meilleurs élèves de notre éminent collaborateur, M. René Basset. C'est à Oran même, de la bouche d'indigènes marocains et en particulier de celle du derviche Moh'ammed ben Et'-T'ayyeb, que M. Mouliéras a recueilli une bonne part des données qu'il a mises en œuvre, mais ces informations se confirment si bien les unes les autres et sont si bien d'accord avec ce qu'a révélé l'exploration du pays et les observations faites sur place qu'on est conduit à leur accorder une valeur et une autorité auxquelles elles ne semblaient pas d'abord avoir droit. Il faut signaler ici les détails donnés sur l'ethnographie et la linguistique des tribus berbères plus ou moins arabisées qui peuplent cette région du Maroc, sur l'agriculture, l'alimentation, le costume, les rites du mariage et la vie sexuelle, les sociétés religieuses et les sociétés de plaisir et de « sport », la médecine superstitieuse ou magique, l'organisation sociale et les fonctions de la djemâ, l'influence et la situation politique et religieuse du sultan.

1) Toutes les communications doivent être adressées avant le 1er juillet à M. Paul Sébillot, 80, boulevard Saint-Marcel, Paris.

2) *Le Maroc inconnu*, 1re partie : *Exploration du Rif*, 1 vol. in-8° de 204 pages et 2 cartes, Oran, 1895 ; 2e partie : *Exploration des Djebala* (Maroc septentrional), 1 vol. in-8°, de VIII-813 pages avec deux photographies et une carte, Paris, 1899.

Dans le même fascicule du Bulletin, M. Doutté a fait paraître une brève étude sur la traduction récemment publiée par M. Basset, de la version éthiopienne de l'Apocalypse d'Esdras. Il signale l'influence relativement considérable que cet écrit eschatologique a exercée dans le monde musulman.

Signalons encore un court mémoire que le même érudit a consacré à l'examen de l'une des plus curieuses légendes parmi celles qui se sont formées au moyen-âge autour du nom de Mahomet [1], la légende qui le représente comme un cardinal qui, doué du don de prédication, avait accepté, après une longue résistance, d'aller en Orient convertir les Sarrazins sur la promesse, qui lui avait été faite, d'être élu pape, et qui, mécontent que l'on n'eût pas tenu à son égard les engagements pris, entraîna à une religion nouvelle ceux que déjà il avait amenés à la vraie foi. Il examine en particulier la version de cette histoire donnée dans le *Romancero de Champagne* de Tarbé et la compare à des variantes italiennes plus anciennes. A la suite de d'Ancona il retrace de cette bizarre légende la genèse suivante : « Tous les biographes orientaux du Prophète mentionnent un certain moine chrétien, qu'ils nomment Bah'irâ, comme ayant été en relations avec Mahomet dans la jeunesse de celui-ci, à qui il prédit plus ou moins explicitement les hautes destinées qui l'attendaient. Cet épisode de la vie du Prophète passa en Occident et fut petit à petit déformé, augmenté par l'imagination de nos auteurs médiévaux. Seulement ils appelaient habituellement le moine en question Sergius et non Bah'irâ. Mais l'identité du personnage désigné sous ces deux noms nous est démontrée par un passage du célèbre historien arabe Al-Mas'oûdi. — On fit de ce moine un hérétique, arien, nestorien ou jacobite ; ailleurs il passe à la dignité de patriarche ou cardinal : on l'appelle Sergius, Osias, Nestorius, Pélage. On en fait le collaborateur assidu de Mahomet, l'inspirateur de son œuvre où même ce dernier n'est plus qu'un comparse. Enfin on en vint à fondre les deux personnages en un seul et la fable de Mahomet cardinal représenta quelque chose comme le terme le plus élevé de l'évolution de la légende, bien que cette fable n'ait jamais fait disparaître les autres et que, jusqu'aux temps modernes, ces différentes versions coexistent dans la plus incroyable confusion. » M. Doutté présente à la fin de sa plaquette un court aperçu des multiples et injurieuses fables qui vinrent se cristalliser autour du nom de Mahomet.

2° Dans trois articles, parus dans les numéros de juillet, août et septembre de la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* sous le titre de *L'origine des dieux*, M. L. Marillier a publié une étude critique de la théorie de Spencer, reprise et aggravée encore par Grant Allen, qui fait du culte des morts l'origine unique de toutes les pratiques religieuses et des croyances où elles se fondent. Il s'est efforcé d'établir que nul argument nouveau n'était venu renforcer la vieille théorie évhémériste dont l'invraisemblance apparaît plus pleinement à mesure

1) *Mahomet cardinal*, Châlons-sur-Marne, Martin frères, 1899, une plaquette in-8° de 15 pages.

que l'on connaît mieux les façons de penser et de sentir des non-civilisés et leurs institutions rituelles.

Nécrologie. — Nous avons perdu, au cours de ces derniers mois, deux de nos collaborateurs, qui, l'un et l'autre, avaient fait porter leurs recherches sur ce vaste et riche domaine des études assyriologiques : M. Joachim Menant et M. l'abbé Aurèle Quentin. M. Menant avait fait faire à notre connaissance de la philologie et des antiquités assyro-chaldéennes de réels progrès et avait rendu en particulier de signalés services aux archéologues et aux historiens par ses beaux travaux sur la glyptique orientale. Ce n'était point un homme que sa carrière prédestinait aux recherches d'érudition : il était entré fort jeune encore dans la magistrature et c'est en 1890 seulement qu'il prit sa retraite, comme conseiller à la cour d'appel de Rouen, trois ans après son élection à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. L'enseignement de Charma qu'il avait suivi à la Faculté des Lettres de Caen exerça sur lui une influence profonde et à l'âge de 22 ans, il publiait en 1842, les *Leçons de philosophie orientale* de son maître. Il avait été tout d'abord attiré vers l'étude des religions de l'Iran et, dès 1844, il faisait paraître un ouvrage intitulé : *Zoroastre, essai sur la philosophie religieuse de la Perse*, il avait alors 24 ans. Ce furent ses rapports intimes et cordiaux avec M. de Saulcy qui le conduisirent à s'occuper des inscriptions cunéiformes; il s'attacha spécialement à la détermination scientifique des méthodes de déchiffrement, et les 17 et 5 mars et 12 avril 1861, il lisait à l'Académie des Inscriptions un mémoire où était contenue l'idée mère du *Syllabaire assyrien* qui fut publié dans les *Mémoires* de l'Académie (2 vol. in-4, 1869-93). En 1868-69, il faisait paraître une *Grammaire assyrienne*, dont une seconde édition a été publiée en 1880 sous le titre de *Manuel d'épigraphie et de la langue assyrienne*. En 1862-69, il donna à la Sorbonne un cours d'assyriologie, le premier qui ait été professé en France. Depuis lors, il s'occupa surtout de l'histoire de la glyptique orientale : le résultat de ses recherches est contenu dans son ouvrage sur : *Les pierres gravées de la Haute-Asie* (1883-1885) et le catalogue qu'il a dressé de la collection de M. de Clercq. Les dernières années de sa vie, il aborda l'étude des inscriptions héthéennes. M. Menant a donné à tous ceux qui l'ont connu la nette impression d'un homme d'une bonté et d'une droiture parfaites et il laissera à ceux qui l'ont approché le souvenir d'une vie consacrée tout entière et sans arrière-pensée aux recherches les plus arides et les plus désintéressées de l'érudition. Voici l'indication de quelques-uns des plus importants de ses travaux, dont il convient d'ajouter les titres à ceux que nous avons avons déjà cités : *Annales des rois d'Assyrie* (1874) ; *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée* (1877) en collaboration avec M. Oppert ; *Les cylindres orientaux* (1879) ; *La Bibliothèque du palais de Ninive* (1880) ; *Éléments du syllabaire héthéen* (1892) ; *Les Yézidis, épisode de l'histoire des adorateurs du Diable* (1892).

M. l'abbé Quentin, aumônier du Lycée Louis-le-Grand, était né en 1843. Docteur en théologie avec une thèse intitulée : *Du prétendu parallélisme entre les inscriptions cunéiformes et la Bible*, il avait été amené par les études bibliques à s'occuper très spécialement d'assyriologie et il s'était donné tout entier à un ordre de recherches qui le passionnait. Depuis 1891, il faisait à l'École des Hautes-Études (Section des Sciences religieuses) un cours sur les religions assyro-chaldéennes, que malheureusement sa santé chancelante l'obligeait souvent d'interrompre. Ses plus importants travaux ont porté sur l'épopée d'Izdubar-Gilgamès, et en particulier sur la 11e tablette qui contient le récit d'un déluge; il a fait des interprétations données par Smith les plus fines et plus solides critiques et a montré que le texte avait été remanié arbitrairement pour en rendre le parallélisme plus frappant avec le récit de la *Genèse*. Il a collaboré au *Journal asiatique*, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, où il a fait paraître entre autres travaux une étude critique sur la monographie consacrée par Jérémias à l'épopée d'Izdubar, à la *Revue biblique* où il publiait en 1895 une inscription inédite d'Assurbanipal, à la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études* (Section des Sciences religieuses) où il donnait, au t. VII, un mémoire sur la religion d'Assurbanipal. Il s'était aussi occupé dans ses travaux et son enseignement de la magie chaldéenne et des textes magiques. C'est un bon et vaillant travailleur, enlevé à l'érudition avant d'avoir pu donner toute sa mesure.

ANGLETERRE

1° M. Andrew Lang a publié une seconde édition de son beau livre, intitulé : *Myth, ritual and religion*, dont la traduction française avait paru en 1896 chez l'éditeur Alcan.

Dans son ensemble l'ouvrage a gardé la même physionomie qu'il avait autrefois et l'auteur n'a pas cru devoir incorporer à la brillante et vigoureuse polémique qu'il dirigeait contre les prétentions excessives de l'École philologique tous les arguments nouveaux que lui auraient fournis les travaux publiés par les historiens de la religion et les mythologues en ces douze dernières années; il a du reste fait à ses adversaires plus d'une concession de détail qui a affaibli quelque peu la position très forte et fort aisée à défendre qu'il occupait. Ses idées ont subi d'ailleurs quelques changements qui s'accusent en plusieurs passages de cette nouvelle édition et plus encore dans la Préface qu'il a mise en tête et où est reprise la thèse défendue dans *The Making of Religion* et qui consiste essentiellement dans l'affirmation d'une sorte de monothéisme primitif ou du moins de monolâtrie primitive, d'où auraient dégénéré les cultes pratiqués par les sauvages actuels et ceux aussi que pratiquaient nos ancêtres sous l'influence des croyances et des rites animistes, d'origine funéraire. Nous consacrerons dans l'une des premières livraisons de notre prochain volume un article spécial à la discussion des nouvelles théories et des nouvelles conceptions de M. Lang; elles prêtent, nous semble-t-il, à certaines objections, mais elles sont intéressantes et suggestives comme tout ce qui sort de la plume de ce libre, ingé-

nieux et savant écrivain, qui sait s'affranchir de la tyrannie de toutes les formules, de celles mêmes qu'il a lui-même créées.

2° M. David Nutt publie sous le titre de *Popular studies in Mythology, Romance and Folklore* une série de petites plaquettes, éditées avec un goût parfait et une rare élégance au prix modique de 6 pence, qui, à en juger par les deux premières, qui nous sont seules jusqu'ici parvenues, promet d'être exceptionnellement utile et intéressante.

Dans l'une, intitulée : *Celtic and mediæval Romance*, M. Alfred Nutt, l'éminent écrivain auquel on doit les *Studies on the Legend of the Holy Grail* et cet essai magistral sur le Paradis celtique et la doctrine de la réincarnation dont nous avons dû à deux reprises entretenir nos lecteurs, expose les relations qui unissent la poésie française du XIIe siècle, les Gestes du cycle breton à l'antique poésie celtique des Brythons du pays de Galles et de l'Armorique et des Goïdels d'Irlande et d'Écosse. Il indique les conditions historiques qui ont permis l'introduction en France, par l'intermédiaire des Bretons d'Armorique et des Normands, de la poésie arthurienne et il montre comment les circonstances s'étaient au XIIe siècle modifiées de telle sorte que la « Matière de France », les poèmes du cycle de Charlemagne ne répondaient plus aux exigences du temps, tandis qu'elles étaient pleinement satisfaites par les vieilles légendes d'Irlande où l'idéal nouveau du guerrier ou du chevalier d'aventure avait une place prédominante, où la sorcellerie et les enchantements jouaient un rôle essentiel, où la femme enfin et une femme d'un tout autre caractère que la compagne soumise des rudes barons du Xe siècle, apparaissait comme l'égale de l'homme ou sa souveraine, comme un trésor précieux dont la conquête était le but suprême des efforts des héros. M. Nutt insiste sur le rôle joué dans cette transformation par les Croisades et le contact plus intime établi entre chrétiens et musulmans ; il trace une esquisse rapide de l'état social de la Bretagne avant l'invasion anglo-saxonne et de l'ancienne Irlande et marque les phases principales de l'évolution littéraire des pays celtiques jusqu'au XIIIe siècle. Une bibliographie critique, infiniment utile par sa faible étendue même, qui permet à l'étudiant d'aller tout de suite à l'essentiel, complète très heureusement cette plaquette de 36 pages comme toutes celles d'ailleurs de la série.

La brochure écrite par M. Sidney Hartland a pour les études d'histoire religieuse un intérêt plus direct. Sous ce titre : *Folk-lore : What is It and what is the Good of It* (43 pages), le mythographe éminent, qui préside cette année la Folk-lore Society, a exposé l'objet propre des études qui portent à la fois sur les superstitions et les traditions des paysans de l'Europe contemporaine et sur les croyances, les pratiques et les institutions des non-civilisés. Dégager les lois qui président à l'évolution matérielle et morale des sociétés humaines, telle est la tâche à laquelle collabore avec l'archéologue, l'historien et le philologue, le patient collecteur de contes et d'usages populaires. Et tout d'abord, l'étude du folk-lore permet de voir que la formation des légendes elles-mêmes

et des traditions obéit à des lois, à des lois toujours uniformes et pareilles à elles-mêmes sous des apparences diverses, et que les pratiques les plus arbitraires en apparence et les plus absurdes sont fondées sur des conceptions, erronées sans doute bien souvent, mais telles que les nécessitaient les conditions où ceux qui les ont élaborées étaient appelés à vivre et la forme de leur pensée, et en découlent logiquement. M. Hartland prend pour exemple le traitement magique que l'on fait subir aux verrues et il part de là pour exposer la théorie de la « continuité de la vie » et de la magie sympathique, en vertu de laquelle quiconque possède un cheveu d'un homme a prise sur lui et la santé vient à un enfant qui passe à travers le tronc d'un arbre jeune et vigoureux. Il indique la conception primitive de la vie collective du clan et de la parenté, dont les membres sont liés les uns aux autres comme l'arbre l'est à l'enfant, et les conséquences qui en résultent au point de vue de la « vengeance du sang »; il rappelle la coutume de la fraternisation par le sang et les divers rites destinés à procurer entre le dieu et ses adorateurs une étroite communion et il termine en montrant la capitale importance qu'offre l'étude du folk-lore pour les fonctionnaires coloniaux, les missionnaires et tous ceux que leur vie appelle à être en contact plus ou moins intime avec les non-civilisés et les hommes qui appartiennent à des classes dont la culture moderne n'a point encore profondément et radicalement modifié l'état d'esprit. Il ajoute que la littérature anglaise, et cette autre littérature plus « nationale » peut-être encore en Angleterre que celles que constituent les œuvres des poètes et des prosateurs anglais, la littérature biblique, ne sont pleinement intelligibles et n'ont toute leur valeur que pour ceux qui connaissent et comprennent les idées et les sentiments dont s'est alimentée la primitive humanité et qui ont survécu sous des formes altérées jusqu'à nos jours. La grande leçon enfin que nous donne cette vaste enquête sur les coutumes et les croyances de ceux qui en sont encore aux phases premières de l'évolution sociale, c'est que l'esprit humain est un et obéit à une même loi de développement.

3° M. L. Marillier a donné du 14 au 18 août cinq conférences à Edimbourg sur l'Histoire générale des Religions. Elles ont eu lieu à l'Outlook Tower sous les auspices de M. le professeur Patrick Geddes. En voici les sujets : 1° La religion, la science, la morale et la loi chez les peuples non-civilisés; leurs relations réciproques. 2° Les plus anciens objets de culte : l'animisme, le culte des animaux et des plantes. 3° Les conditions des âmes après la mort; le culte des morts. 4° Les fonctions du sacrifice; la magie. 5° La famille, le clan et les cultes domestiques. Le totémisme.

L. M.

ERRATUM

P. 60, l. 8 et 10 *au lieu de* Eleonor *lire* Eleanor.
P. 65, l. 30 *au lieu de* Gauwain *lire* Gawain.
P. 65, l. 31 *au lieu de* Eleonor *lire* Eleanor.
P. 88, l. 4 *au lieu de* aux fonds *lire* au fonds.
P. 124, l. 1 *au lieu de* Creations *lire* Creation.
P. 126, l. 11 *au lieu de* ce *lire* se.

Le Gérant : E. Leroux.

NOTES SUR L'ISLAM MAGHRIBIN

LES MARABOUTS[1]

S'il est une idée bien ancrée dans le public, c'est que le caractère le plus saillant du mahométisme est sa simplicité. C'est, dit-on, un grand monothéisme, absolu, très froid, très sec et où rien ne relie la créature au Créateur. On va répétant qu'il suffit de prononcer la formule bien connue de la *chehâda*, d'affirmer que Dieu est unique et que Mahomet est

1) Notre dessein primitif était d'étudier dans ce travail les principaux faits intéressants pour la religion musulmane qui ont été consignés dans les ouvrages les plus récents et les plus autorisés sur le Maroc, en particulier ceux de MM. Mouliéras, de La Martinière et Lacroix, et de Foucauld. Mais nous avons été amené au cours de notre rédaction à présenter comme termes de comparaison de nombreux faits puisés dans les notes que nous amassons à ce sujet, en sorte que nous avons dû restreindre notre cadre, pour éviter que ce mémoire ne s'étendît plus qu'il ne convenait. Cela explique pourquoi nos exemples sont le plus souvent pris au Maroc : cette partie de l'Afrique Mineure a d'ailleurs pour nous le grand intérêt de représenter à l'époque actuelle un état de choses analogue à celui de l'Algérie-Tunisie avant que notre intervention eût produit dans ce pays toute une série de perturbations sociales. — Ce travail n'a pas la prétention d'être aussi complet qu'il serait désirable et nous avouons ne pas être encore en état de donner des conclusions générales. Il nous reste encore beaucoup à demander aux sources écrites, aux sources arabes en particulier et surtout à l'observation et à l'information orale. — Dans nos références, nous avons essayé d'indiquer quelle est à nos yeux la valeur des témoignages que nous invoquons au point de vue de l'histoire religieuse seulement : ces notes ne peuvent donc pas être considérées comme des critiques des ouvrages cités. — Nous n'avons pas indiqué de références aux innombrables ouvrages relatifs à l'Orient musulman : nous avons circonscrit notre étude au Maghrib. Une exception a été faite pour le travail de M. Goldziher sur le *Culte des Saints*. — Quant à la transcription des mots arabes, nous nous sommes généralement rapproché le plus possible de la prononciation usuelle dans les dialectes du Maghrib.

son Prophète, pour être musulman. On fait ainsi bon marché des innombrables discussions dogmatiques qui ont déchiré l'Islâm en sectes multiples, du chaos des mille et mille traditions attribuées au Prophète, des obligations pénibles et fastidieuses qui sont imposées au croyant : lorsqu'on réfléchit à tout cela, loin de penser que la simplicité du mahométisme a été la raison de sa rapide expansion, on s'étonne qu'il se soit étendu si aisément et on s'explique la longue résistance de ces Berbères de l'Afrique du Nord qui, suivant un passage fameux d'Ibn Khaldoûn[1], apostasièrent jusqu'à douze fois, tellement la législation musulmane leur paraissait pénible à supporter[2]. Quoi qu'il en soit, l'opinion qui veut faire de l'Islâm une religion très simple est universellement répandue : elle a été soutenue par d'éminents écrivains[3] et elle dispense d'ailleurs d'une étude plus approfondie.

Une des choses qui étonnent ordinairement le plus les partisans de cette opinion, c'est l'immense développement qu'a pris le culte des saints dans l'islamisme[4], rien ne semblant au premier abord plus éloigné du monothéisme que le culte rendu aux hommes qui se sont signalés par leur piété. On ajoute que la richesse spéculative du dogme catholique et surtout cette sorte de gnose restreinte qui est la Trinité et qui rapproche l'homme de son Dieu, ont pu favoriser l'extension du culte des saints et on n'est point choqué par la boutade de Voltaire, lorsqu'à Ferney il faisait visiter à ses hôtes

1) Ibn Khaldoûn, *Hist. des Berbères*, trad. de Slane, I, 28.

2) Goldziher, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, *Z. D. M. G.*, LI, 1887, p. 39 (travail de haute importance pour l'histoire du moyen-âge africain). — Cependant, on exagérerait en attribuant à cette seule raison les apostasies des Berbères. Celles-ci étaient surtout des protestations pour ainsi dire nationales contre l'envahisseur musulman ; elles étaient l'expression religieuse de la révolte.

3) Par Renan entre autres.

4) Le travail capital sur le culte des saints dans l'Islâm est celui de M. Goldziher, *Die Heiligenverehrung im Islam* in *Muh. Stud.*, 2. Th., Halle, 1890, p. 275-378. C'est un remaniement complet et très augmenté de l'article qu'il publia jadis ici-même. Voy. *Rev. Hist. Rel.*, 1re ann., t. II, 1880, p. 256-351.

la seule église qui fût consacrée à Dieu ; mais on s'étonne de voir le même phénomène se produire dans le mahométisme.

On ne réfléchit pas suffisamment, semble-t-il, que, même en concédant que l'Islâm soit excessivement simple, c'est justement le manque de lien entre Allah et le Croyant qui aurait été cause que le peuple a cherché des intermédiaires, et qu'il en est venu à cacher sous la doctrine de l'intercession établie par les docteurs, une véritable anthropolâtrie. Pour mieux dire, il n'a pas cessé d'être anthropolâtre : M. Goldziher a exposé avec une grande clarté et une grande force quel abîme, dans la doctrine du primitif Islâm, et même dans celle de l'Islâm actuel, séparait l'homme de son Maître Tout-Puissant[1], mais il a montré aussi qu'à l'origine de cette religion, les tendances anthropolâtriques étaient si accentuées chez ses adeptes que les contemporains mêmes de Mahomet ne pouvaient se résoudre à le prendre pour un homme comme les autres[2], malgré les nombreuses affirmations de la révélation en sens contraire.

On trouve dans les travaux de cet érudit les plus intéressants détails sur les rapports du culte des saints avec l'orthodoxie islamique[3] ; il ne nous siérait pas d'élever la voix après un tel maître, sur des questions aussi délicates. Aussi bien n'avons-nous présentement pour but que de donner, en nous restreignant à l'Islâm maghribin, quelques indications sur les objets de ce culte anthropolâtrique, c'est-à-dire sur les *marabouts*. Disons seulement que l'orthodoxie dut plier et admettre comme dogme le culte des saints ; elle l'étaya tant bien que mal sur la doctrine de l'intercession, mais toujours elle fut débordée par lui. Ce ne fut pas sans une longue lutte, qui a duré jusqu'à nos jours, que ce culte put prendre place dans le dogme[4] ; il eut des détracteurs acharnés et on vit des per-

1) Goldziher, *l. c.*, p. 279 seq.
2) Id., *l. c.*, p. 282.
3) Id., *l. c.*, p. 368 seq.
4) Cf. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im*

sonnages qui craignaient tant de comparer un homme à Dieu, qui poussaient si loin l'horreur du شرك, *chirk*[1], qu'ils ne se résolvaient qu'avec peine à prononcer la *chehâda*, parce que le nom du Prophète y était assemblé avec celui d'Allah. C'est ainsi qu'un certain Samnoûn, mystique du ve siècle, remplissant l'office de muezzin, arrivé au passage où il devait témoigner qu' « il n'y a de divinité qu'Allah et que Moh'ammed est son Prophète », ajouta : « O Dieu, si tu n'avais toi-même prescrit la récitation de ces paroles, je n'aurais jamais, dans un même souffle, associé le nom du Prophète au tien[2]. » Harris, dans son récent voyage au Tafilelt, rapporte qu'ayant fait route avec un affilié de la confrérie des *Derqâwa*, celui-ci lui raconta que le but de la confrérie était, comme toujours, de ramener l'Islâm à sa pureté primitive et que Sidi-l-'Arbi-d-Derqâwi[3] était si pénétré de l'Unité de Dieu, qu'il recom-

Islâm ; c) *Ibn Tejmija über Volksbräuche nichtmuslimischen Ursprungs und über den Heiligenkultus* in *Z.D.M.G.*, LIII. Bd, 1. Heft, 1899; p. 51 seq. et 78 seq. — Les travaux de M. Schreiner sur l'Islâm sont extrêment instructifs; ils portent la marque d'une érudition étendue.

1) C'est l'action de donner des associés à Dieu, comme font les chrétiens dans le dogme de la Trinité, au dire des musulmans. C'est pourquoi ils nous appellent مشركون, *mouchrikouna*, c'est-à-dire ceux qui associent.

2) Al-Biqâ'i, ap. Goldziher, *op. laud.*, p. 280.

3) « Aboû 'Abdallah Moh'ammed el-'Arbi ben Ah'med ed-Derqâwi, fondateur de l'ordre des Derqâwa, mourut dans la nuit du lundi 8 au mardi 9 septembre 1823 et fut enterré à Boû-Brih', pays de Ghomâra (en réalité il s'agit des Beni-Zeroual qui font partie du çof Ghomâri). Il est l'auteur de « Rasâïl » qui se trouvent entre les mains de chacun » (Es-Slâoui, *Kitâb el-Istiqça*, Caire, 1304 (1886-1887), t. IV, p. 175). Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, p. 233, donne des renseignements sur ce personnage. La zaouia de Boû-Brih' peut être considérée comme la maison-mère de l'ordre. Voyez sur Boû-Brih', Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, Oran, 1899, p. 88. Mais la zaouia du même ordre à Metghâra (orthographe donnée par de Foucauld) paraît plus importante. Voy. sur Boû-Brih' Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses*, 1 vol., Alger, 1897, p. 507; et sur Metghâra, de Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, 1 vol., Paris, 1888, p. 352. De Foucauld semble confondre ici le fondateur de l'ordre avec le chef de la zaouia de Metghâra. Cette erreur de détail n'empêche pas l'ouvrage du vicomte de Foucauld d'être capital : c'est une source de premier ordre en ce qui concerne le Maroc; l'observation directe, très abondante, y est soigneusement séparée de l'information orale. — Le livre de M. Mouliéras au contraire repose uniquement sur l'in-

mandait à ses élèves de ne réciter que mentalement la seconde partie de la chehâda (« Moh'ammed est le Prophète de Dieu »), disant qu'on ne pouvait en même temps mentionner la créature, si sainte fût-elle, et le Tout-Puissant[1]. C'est le mot même du mystique Samnoûn, répété au XIVe siècle de l'hégire et au Tafilelt.

Mais le culte des saints est si fortement enraciné au Maroc, remarque Harris, que des novateurs comme le fondateur de l'ordre des Derqâwa, qui prêchait ouvertement le retour à l'ancienne austérité de l'Islâm, commençaient, au lieu de reporter la vénération des fidèles exclusivement vers les premiers saints musulmans, par s'ajouter eux-mêmes à la longue liste de ces bienheureux[2]. Et de fait, Sidi-l-'Arbî-d-Derqâwî est à Bou-Brih' l'objet d'un culte analogue à celui de tous ses confrères en sainteté. Cette anthropolâtrie des musulmans du Maghrib est poussée si loin qu'elle a frappé tous

formation orale; sauf dans les notices historiques qui sont séparées du reste du texte, il n'a pas fait état des sources écrites. Ses renseignements oraux sont d'autant plus précieux que lui-même parle les dialectes arabes et berbères avec autant d'aisance et de pureté que les indigènes eux-mêmes. Comme il a spécialement appliqué son attention aux questions religieuses, son livre est pour nous de la plus grande importance. — L'ouvrage précité de M. Rinn est encore l'ouvrage fondamental sur les confréries religieuses dans l'Afrique Mineure. Malheureusement, il ne cite presque pas ses sources; en sorte qu'on ne sait jamais si ses dires proviennent de renseignements oraux, d'écrits arabes ou de rapports administratifs. Il est surtout intéressant par les documents officiels qu'il donne. — A ce point de vue, MM. Depont et Coppolani, dans leur ouvrage indiqué ci-dessus, lui ont apporté le plus précieux complément, leurs renseignements officiels s'étendant aux confréries de l'Orient. Les sources sont plus souvent données que dans Rinn. La première partie du livre qui comprend une sorte d'histoire de l'Islâm, particulièrement au Maghrib, devrait être entièrement remaniée à notre avis : elle ne contient pas de matériaux d'études et est consacrée aux vues personnelles des auteurs.

1) Harris, *Tafilet, the narrative of a journey of exploration in the Atlas mountains and the oases of the North-West Sahara*, Londres, 1895, p. 299-300. — Harris a accompagné le sultan Moulaye-l-H'asen dans sa dernière campagne au Tafilelt : son livre contient des faits nombreux et bien observés. L'auteur a été témoin des événements qui ont accompagné la mort de Moulaye El-H'asen et l'intronisation du nouveau sultan.

2) Harris, *l. c.*

ceux qui se sont occupés de la question[1]; elle n'a pas, si l'on met de côté les 'Alides d'Orient, été dépassée dans l'Islâm. M. Goldziher voit là la raison pour laquelle les Berbères sont venus en masse se grouper sous les dynasties 'alides des Idrissites et des Fatimites[2]. Il nous a montré également avec évidence[3], comment un réformateur tel qu'Ibn Toumert avait été entraîné dans le rôle de Mahdi par le goût de ses Berbères pour l'adoration d'un homme. Tous les voyageurs au Maroc, même ceux qui voyageaient pour faire des études absolument étrangères à la question religieuse, ont été impressionnés par l'extension donnée au culte des saints : Léon l'Africain comparait ceux-ci à des demi-dieux[4]; Rohlfs, habitué cependant aux pays musulmans, était stupéfait de voir des tribus entières accourir au devant du chérif d'Ouazzân en voyage et se presser pour le toucher du doigt[5]; Hooker et Ball, explorant le Maroc surtout en géologues et en botanistes, constatent cependant que le culte des saints semble être la seule forme sous laquelle se manifeste la religion aux yeux des Berbères de l'Atlas[6]; Quedenfeldt, un observateur de premier ordre pour tout ce qui concerne l'ethnographie, déclare que ce même culte a remplacé toute autre religion[7]; de Foucauld enfin dit que dans mainte région l'on n'accorde de respect qu'aux marabouts[8]. Sauf dans quelques pays, con-

1) Goldziher, *Muh. St.*, II, p. 324.

2) Goldziher, *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung*, in *Z. D. M. G.*, LI, 1887; p. 43 seq.

3) Goldziher, *op. laud.*, p. 45.

4) Léon l'Africain, *ap.* Goldziher, *l. c.*, n. 2.

5) Rohlfs, *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, Norden, 1885, p. 336.

6) Hooker and Ball, *Journal of a tour in Morocco and the great Atlas*, Londres, 1878, p. 191. — Livre excellent, fait par des hommes habitués à l'observation scientifique, mais renfermant malheureusement peu de choses sur les sujets qui nous occupent.

7) Quedenfeldt, *Eintheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko*, in *Verhandl. Anthrop. Ges.*, 1889, p. 191. — Les nombreux travaux de Quedenfeldt sur le Maroc sont riches en documents intéressant les questions religieuses. Ils proviennent en partie d'informations orales. L'auteur est familier avec toute la littérature de son sujet.

8) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 137.

tinue-t-il, personne ne remplit les devoirs religieux, même en ce qui concerne les pratiques extérieures; et Harris d'autre part raconte sa surprise lorsque, logeant chez un chérif, un marabout, il s'aperçut de la prodigieuse ignorance de celui-ci au sujet de sa propre religion[1]. Au reste, ce n'est pas spécialement dans cette ignorance que le culte des saints trouve son explication; car il fleurit aussi dans des villes réputées pour la culture de leurs habitants, par exemple Tlemcen ou même Tunis[2], et, d'autre part, des populations qui vivent dans les plus grossières erreurs religieuses, comme certaines tribus de l'Arabie méridionale, connaissent à peine le culte des saints[3]. Il en est absolument de même de nos Touareg, dont l'ignorance et aussi l'indifférence religieuses sont proverbiales chez les autres Sahariens[4], et chez qui les marabouts n'ont en général qu'une très médiocre influence.

Nous venons de faire allusion à l'opinion de Lapie qui pense que « les marabouts sont plus nombreux et plus vénérés à Tunis qu'en tout autre pays musulman »[5]. L'auteur nous paraît avoir manqué de termes de comparaison; pour nous en tenir à l'Afrique Mineure, c'est une observation vulgaire que le nombre des marabouts s'accroît au fur et à me sure qu'on marche vers l'ouest[6]. Un simple voyage en chemin

1) Harris, *Tafilet*, p. 188.

2) Si l'on en croit M. Lapie, *Les civilisations tunisiennes*, Paris, 1898, p. 249. Voir plus loin n. 5.

3) Comte de Landberg, *Arabica*, V, Leyde, 1898; p. 138 : « Les tribus montagnardes des Bâ-Kâzim croient qu'Allâh est marié à Meryem et que Moh'ammed est sorti de cette union ». — Les *Arabica* sont une mine inépuisable d'intéressants renseignements (information orale).

4) Henri Duveyrier, *Les Touareg du Nord*, Paris, 1864, p. 413. Le voyage de Duveyrier est capital sur les Touareg du Nord. Il observe bien et scientifiquement; mais il y a chez lui un grain d'imagination dont il faut faire parfois la part.

5) Lapie, *l. c. Les Civilisations tunisiennes* sont un livre original et attachant : l'auteur a beaucoup lu et observé, mais il soutient un système, et on craint à chaque instant qu'à son insu il ne fausse les faits pour les faire rentrer dans sa théorie. C'est un philosophe.

6) Cpr. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, p. xxvii. Ce livre est meil-

de fer d'Alger à Oran en est une démonstration saisissante : dans la plaine du Chéliff on voit le nombre des *qoubba* ou coupoles des sanctuaires maraboutiques augmenter continuellement. Lorsqu'on arrive vers l'Hillil on en a constamment plusieurs en vue, et on les trouve par groupes de quatre ou cinq. Que dire de Tlemcen et de ses environs, littéralement constellés par les tombes des santons, au point que, de quelque côté qu'on se tourne, on ne peut faire 50 mètres sans en trouver plusieurs [1] ? Quelle explication donner de ce fait? Faut-il dire que l'élément berbère devenant prépondérant vers l'ouest, le culte des saints est davantage développé? Il paraît préférable de penser que le nombre de qoubbas dédiées à des chérifs augmente naturellement lorsque l'on s'avance vers le pays d'où sont presque toujours partis ces apôtres de l'Islâm depuis trois siècles. Toujours est-il que lorsqu'on arrive au *Maghrib-el-'Aqça*, à l'Extrême-Ouest africain, le nombre des marabouts, ermites, saints, santons devient extraordinaire [2] : il y a des tribus qui sont peuplées, comme celle des Beni-Ah'med es-Sourrâq, dont on dit : بني احمد قبيلة مبروكة فى القرايه, c'est-à-dire : « Les Beni-Ah'med, tribu bénie de Dieu en ce qui concerne l'instruction religieuse » [3] ; il y a telle autre tribu comme celle des Beni-Zerouâl, où les nobles

leur qu'il ne paraît. L'auteur a pris ses renseignements de première source. Il a vu les sanctuaires qu'il décrit et entendu raconter par les indigènes mêmes les légendes qu'il rapporte. Principalement pour les environs de Blida, où il a longtemps vécu, il est excellent. Mais sa prolixité extraordinaire et ses perpétuels calembourgs de troupier le rendent fastidieux à consulter.

1) Faut-il rapporter ici le dicton de Sidi Ah'med ben Yoûsef sur le Ghéris (plaine des environs de Mascara) : غريس كل دوم بولي * وكل دلج بولي

« Dans le Ghéris, tout palmier nain (plante qui envahit les champs) a un saint ; et toute branche (de palmier) a un saint. Cf. R. Basset, *Les dictons satiriques attribués à Sidi Ah'med ben Yoûsef* (extr. du *Journ. asiat.*, t. à p., Paris, 1890, p. 32).

2) Outre les passages de Harris, Hooker et Ball, Quedenfeldt, Foucauld, cités plus haut en note, voy. Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 160, 256, 280.

3) Moulièras, *op. laud.*, II, p. 767.

saints sont tellement nombreux qu'on l'appelle قبيلة الخلفا, la tribu des khalifes, parce qu'on y trouve, jusque dans les plus petits hameaux, des descendants des trois plus célèbres successeurs du Prophète, 'Omar, Aboû Bekr, 'Alî[1]. On peut lire dans Moulièras l'énumération des qoubbas, mosquées, zaouias, toutes consacrées à quelque saint, qui pullulent dans des villes de rang secondaire comme Tétouan ou Ech-Chaoun[2].

Il y a, dans l'Afrique septentrionale, quelques groupes de populations berbères restées relativement pures qui ne sont pas orthodoxes : ce sont les Abâdhites; il y en a au Mzab, il y en eut naguère à Ouargla, il en reste encore un groupe à Djerba et dans le Djebel Nefousa, en Tripolitaine; ils sont en rapports et en communauté d'idées avec leurs frères de l''Oman et de Zanzibar. On a voulu, d'après des analogies séduisantes, rattacher leurs doctrines à celles des Wahhâbites du Nedjed[3], qui, on le sait, rejettent absolument le culte des saints[4]: dans la doctrine des Abâdhites, il en est à peu près de même et la théorie de l'intercession, fondement de ce culte, est comprise dans le sens le plus étroit et suivant la plus stricte interprétation coranique[5] : cependant,

1) Moulièras, *op. laud.*, II, p. 73. Cf. *id.*, I, 92-93.

2) Moulièras, *op. laud.*, II, p. 127-131 ; p. 205. Ech-Chaoun est la *Chefchaouen* des auteurs arabes. Tous les Marocains prononcent *Ech-Chaoun*.

3) Masqueray, *Chronique d'Aboû Zakarîâ*, Alger, 1879, p. LIX seq. — Ce livre, la seule traduction française de livres abâdhites qui existe, est, malgré quelques imperfections, de premier ordre pour l'étude de l'histoire de ces sectaires.

4) Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale*, Paris, 1866, t. II, p. 52, affirme que le culte des saints est nul chez les Wahhabites. Son témoignage est décisif, car il a vécu au milieu même des centres fanatiques du Wahhabisme.

5) Voy. Sachau, *Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner*, in *Mitth. d. Seminars f. Orient. Spr.*, t. II, 2e Abth., p. 76-77. Dans ce mémoire, du plus haut intérêt, M. Sachau analyse un écrit arabe connu sous le nom de *Kachf el-Ghomma*. Il s'agit des Abâdhites de l''Oman et de Zanzibar. Mais il n'y a pas de différence à faire, en ce qui concerne le dogme, entre ceux-là et ceux du Maghrib.

chez nos Abâdhites africains, les saints, avec leurs miracles, jouent le même rôle que chez les autres indigènes et, comme chez ceux-ci, la vénération des مشايخ, c'est-à-dire des cheikhs religieux, et le pèlerinage à leurs tombeaux, sont universels[1]. Il faut que l'anthropolâtrie soit bien enracinée pour avoir persisté, malgré l'influence d'un monothéisme aussi austère et aussi rigoureux que celui que professent nos Beni-Mzâb, par exemple[2].

Quelle est donc l'origine de ce culte des saints que nous rencontrons partout dans le Maghrib? M. Lapie[3], qui est un philosophe, après avoir rejeté l'hypothèse de Von Maltzan[4], d'après lequel ce culte serait simplement la revanche de la femme dans l'islamisme, après avoir repoussé également, avec plus de raison encore, une autre théorie suivant laquelle les nègres l'auraient amené dans l'Islâm, finit par déclarer que, le culte des saints étant universel, il n'y a d'autre cause à lui chercher que le sentiment religieux des masses, qui les

1) Pour le culte des saints chez les Abâdhites, voir les ouvrages suivants extrêmement riches en documents puisés aux sources écrites, lesquelles sont, comme on le sait, presque introuvables : A. de Calassanti-Motylinski, *Bibliographie du Mzab ; les livres de la secte abâdhite*, in *Bull. de Corresp. afr.*, 1885, fasc. I-II, p. 15-65, spécial. p. 47 seq. (analyse du livre de biographies d'Ech-Chemâkhî); R. Basset, *Les sanctuaires du Djebel Nefousa*, in *Journ. asiat.*, t. XIII, mai-juin 1899, pp. 423-470 et t. XIV, juillet-août 1899, pp. 88-120 (sorte d'itinéraire des lieux saints abâdhites du Dj. Nefoûsa, documents très suggestifs); id., *Manuscrits arabes des bibliothèques d'Aïn-Mâdhî, etc.*, in *Bull. de Corresp. afric.*, 1885, fasc. V-VI, p. 481 ; et les livres abâdhites imprimés en Égypte. A ces ouvrages qui ont mis en œuvre les sources écrites, il faut ajouter : A. de Calassanti-Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, fasc. II, Paris, 1899 (traduction française d'un itinéraire dans ce pays; information orale ; riche en matériaux d'études).

2) Toutefois le maraboutisme prend chez les Abâdhites des allures très particulières et plus démocratiques que dans le reste du Maghrib. Nous reviendrons plus tard sur ce point.

3) *Op. laud.*, p. 250-251.

4) Von Maltzan, *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*, Leipzig, 1870, I, p. 95. La femme, plus ou moins exclue de la mosquée, se serait rejetée vers les marabouts. Von Maltzan est, pour le Maghrib, un auteur précieux : il a presque toujours vu, et rapporte consciencieusement.

pousse « à rendre Dieu sensible et à se l'imaginer tel qu'elles le désirent..... Le culte des marabouts n'est jamais que la revanche du cœur et de la fantaisie sur l'abstraction du monothéisme ». C'est fort bien parler, mais c'est parler en philosophe plus qu'en historien, car un même culte a pu se développer partout, mais dans des conditions et avec des tendances fort différentes. C'est en outre oublier que ce culte, étant très certainement antérieur au monothéisme, ne peut être ici exclusivement envisagé comme une revanche prise sur celui-ci. Ce qui serait intéressant, ce serait de retrouver ce qu'était le culte des saints en Berbérie avant l'Islám. M. Goldziher a émis une opinion très vraisemblable et que de nouvelles recherches pourront probablement étayer par des faits, en disant que le maraboutisme du nord de l'Afrique n'est que la forme sous laquelle s'est manifestée dans l'Islâm le goût qu'avaient les anciens Berbères pour la sorcellerie et la vénération dont ils entouraient leurs sorciers et leurs sorcières, qui n'étaient pas du reste de vulgaires magiciens, mais bien des prophètes ou prophétesses et des prêtres[1]. Le savant hongrois cite à l'appui de sa thèse l'abus que font des talismans nos marabouts actuels[2] et rappelle un passage célèbre de Procope, où est affirmé le goût des anciens Maures pour les horoscopes et leur considération pour les devins et prophètes, en particulier pour les prophétesses qui disaient l'avenir à la manière des oracles antiques[3]. Le Maghrib fut de tout temps pour les musulmans la terre des sorciers et cette réputation s'expliquerait de la sorte très naturellement[4].

1) Goldziher, *Almohadenbew.*, p. 48-51.

2) Voy. dans Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses*, p. 135 seq., d'intéressants documents.

3) Procope, *De bello Vand.*, II, 8.

4) Il faudra aussi tenir compte, pour retracer les origines du maraboutisme, en premier lieu du culte des rois maures signalé par Tertullien, Minucius Félix, Cyprien, Lactance et révélé aussi par l'épigraphie; en second lieu, du culte des ancêtres auquel fait allusion un passage connu de Pomponius Méla. Cpr. Duveyrier, *Touareg du Nord*, p. 415, et de La Mart. et Lac., *Documents pour servir à l'étude du N.-W. africain*, Gouvernement général de l'Algérie, t. I, p. 261.

Le culte des saints ainsi formé se poursuivit pendant tout le moyen-âge: nous en avons maint exemple chez les historiens et surtout chez les biographes arabes; pourtant il faut bien avouer que l'histoire de ce culte avant le XVI[e] siècle au Maghrib est presque encore tout entière à faire; les matériaux existent, mais leur recherche est pénible. C'est au XVI[e] siècle que, tout d'un coup, sous l'effort d'une poussée religieuse dont aucun historien n'a encore expliqué clairement la nature et la genèse[1], le maraboutisme se développe d'une façon extraordinaire et que les marabouts partis pour la plupart, à ce que l'on prétend, de la Saguiat-el-H'amrâ, c'est-à-dire du fond du Maghrib extrême, se répandent dans toute l'Afrique Mineure[2]. Ils font souche de saints et fondent des familles, voire des tribus maraboutiques comme cette immense tribu des Oulâd Sidi-Chikh, originaire de l'est, mais dont l'ancêtre éponyme est justement né en plein XVI[e] siècle, et qui s'étend non seulement dans le Sud algérien et marocain, mais encore jusque dans le Tell oranais[3]. D'autres familles

— Nous aurons encore à citer cet ouvrage précieux où les auteurs ont réuni, avec leur grande compétence, tout ce que sait la science officielle au sujet du nord du Maroc, du Sud oranais et du Touat. Les sources (archives administratives, informations orales, sources imprimées) sont généralement distinguées.

1) La véritable explication est incidemment indiquée par R. Basset, *Dict. sat. d'Ah'med ben Yoûsef*, p. 6, et un peu plus développée par le même savant in *Rev. H. d. R.*, 1899, mars-avril, p. 359-360 : la poussée religieuse dont nous nous occupons n'est autre qu'une réaction provoquée par les triomphes du christianisme en Espagne et dans l'Afrique du Nord; cette renaissance religieuse s'est caractérisée sous la triple forme d'un pouvoir politique nouveau, d'une mission religieuse très active et d'une littérature arabe musulmane spéciale à cette époque. M. Basset a souvent, au cours de son enseignement, développé cette thèse, qu'on n'a jamais, à ma connaissance du moins, formulée d'une façon aussi précise, en l'appuyant de preuves décisives. Cependant cf. Houdas, *Nozhet el-H'âdi*, trad., p. II-III, où l'on voit germer quelque idée analogue. Mais son attention paraît avoir été absorbée surtout par la lutte des chérifs filaliens contre les sa'diens.

2) Cf. Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, p. 122, sur les marabouts kabyles. L'œuvre de M. Masqueray est de la plus haute importance pour tout ce qui concerne la Kabylie, l'Aurès et le Mzâb. L'auteur a séjourné dans ces trois pays et en a rapporté de nombreuses observations et traditions orales.

3) De La Mart. et Lac., *Doc.*, II, p. 758. C'est ce qu'il y a de plus complet sur

maraboutiques sont moins compactes : par exemple, les descendants de Sidi Ah'med ben Yoûçef[1] qui est enterré à Miliana, sont disséminés à Tiout (Sud oranais), à Tlemcen et au Maroc[2]. La famille de Sidi-l-Howwârî[3] est dispersée du Sous à Oran, en passant par Figuig et les Angad (Dhahra marocaine)[4].

Actuellement, autour de nous, le maraboutisme continue à fleurir. Tous les jours la voix populaire sacre marabouts certains individus qui lui semblent avoir reçu de Dieu la *baraka*. Lorsque Trumelet dit qu'aujourd'hui les miracles sont plus rares qu'autrefois[5], c'est une inexactitude, si ce n'est pas une de ces boutades comme il y en a trop dans ses livres : l'auteur même de ces lignes, appelé à administrer les indigènes, ne s'est jamais entretenu avec un de ceux-ci d'un marabout local, même vivant, sans qu'on lui cite quelque miracle relativement récent du saint homme : un tel s'étant parjuré sur sa tombe s'était brisé un membre en sortant du marabout ; un tel avait été cloué à terre jusqu'à ce qu'il se détournât de quelque résolution mauvaise qu'il avait prise ; un autre ayant voulu entrer dans la grotte du saint avait vu, à son arrivée, l'entrée de celle-ci se rétrécir au point qu'il ne pouvait passer, tandis que ses camarades, n'ayant aucun méfait sur la conscience, la franchissaient facilement[6], etc. Si-Belqâsem ben el-H'adj Sa'îd, de l'Edough (Constantine), a tout

la question. On examinera surtout, et dans le détail, avec un vif intérêt, les beaux tableaux généalogiques des Oulâd Sidi-Chîkh.

1) Sur ce saint voy. R. Basset, *Les dictons satiriques*... L'auteur a épuisé la question et donné par surcroît des renseignements détaillés sur nombre d'autres saints. La plus grande partie du livre est due à l'information orale.

2) De La Mart. et Lac., *Doc.*, II, p. 440.

3) Voy. sur ce saint les références données par René Basset, *Fastes chronologiques de la ville d'Oran*, in *Bull. Soc. géog. Oran*, 15e ann., t. XII, fasc. LII, janv.-mars 1892, p. 64. L'auteur a réuni dans ce travail tout ce qu'ont dit les historiens arabes et européens sur Oran pendant la domination des Arabes sur cette ville.

4) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 419.

5) Trumelet, *Saints de l'Islâm*, p. VIII.

6) Tous ces miracles sont très répandus, il n'en est pas de même de ceux qui suivent.

dernièrement fait mourir, à distance, la femme de son chaouch, parce qu'il avait deviné qu'elle allait commettre l'adultère[1]. Si Moh'ammed ben Belqâsem, de la zaouia d'El-H'amel, près de Bousaada[2], a, il y a peu d'années, arrêté le train de chemin de fer dans lequel il voyageait, pour faire la prière de l''açer, et le mécanicien ne put faire avancer sa machine que lorsque le saint eut terminé. Nous avons entendu nos élèves de la Médersa de Tlemcen nous raconter les miracles que Sidi Bou-Sif, marabout sans ancêtres, fait tous les jours à Beni-Saf (Oran) : il nomme les arrivants sans les voir, connaît le passé de tous et prédit l'avenir de chacun. Son histoire, telle qu'on la raconte (il a 75 ans), est pleine de prodiges et nous avons pu, à Tlemcen, contrôler, sauf quelques variantes sans importance, l'exactitude de sa légende, dont M. Moulièras a donné le résumé[3].

Ainsi, des témoignages, plus ou moins précis, de diverses époques nous montrent le culte des saints existant en Berbérie à l'aurore de l'histoire et se poursuivant jusqu'à aujourd'hui. Mais les détails de son évolution nous sont mal connus et, somme toute, nous ne disposons pour la retracer que de renseignements généraux et vagues sur une grande partie de son histoire. Quels étaient les rites, le sens du culte des anciens Berbères pour leurs ancêtres, leurs devins, leurs prophètes et prophétesses? Par quel processus exact ce culte se rattache-t-il au maraboutisme musulman? Pouvons-nous avoir la preuve matérielle de sa continuité? Pour le culte des saints musulmans en Orient, on a retrouvé de ces preuves :

1) Seddik (al. A. Robert), *Fanatisme et légendes arabes locales*, in *Revue algérienne*, 13e ann., 2e sem., n° 13, 30 sept. 1899, p. 408-409. — M. Robert, administrateur de commune mixte, vit parmi les indigènes ; il occupe ses loisirs à recueillir les légendes et coutumes indigènes ; les documents qu'il fournit ainsi sont de première main et fort précieux. — Sur ce marabout de l'Edough, voy. Depont et Coppolani, *Confréries relig. mus.*, p. 449.

2) A. Robert, *Légendes contemporaines*, in *Rev. des Trad. pop.*, t. XII, n° 6, juin 1896, p. 315-317. — Voy. sur ce marabout, Depont et Coppolani, *Confr. rel. mus.*, p. 407, avec son portrait en photogravure.

3) Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 132, n.

M. Goldziher a rassemblé les plus saisissantes dans son mémoire[1] ; pour prendre un exemple, on a reconnu à propos du pèlerinage de Sidi Ah'med el-Badawî, dans les cérémonies qui l'accompagnent à Tantâ, l'ancien pèlerinage à Bubastis. Le saint musulman a pris la place même de l'ancienne Artémis et depuis la description qu'en donne Hérodote jusqu'au témoignage des voyageurs contemporains nous avons une série de jalons qui nous permettent d'établir la continuité de ce culte. On verra dans l'œuvre du professeur de Budapest une série de ces exemples ; l'épigraphie, les témoignages d'auteurs anciens confrontés avec les modernes, l'onomastique, etc. ont pu servir à établir ainsi l'histoire des cultes locaux qui se continuent dans l'Islamisme. Après avoir rappelé le mémoire de M. Goldziher dans la présente *Revue*, MM. Depont et Coppolani écrivent (nous citons littéralement) : « M. Renan... a relevé, avec tant d'autres orientalistes de talent, des documents qui ne laissent aucun doute sur l'existence, dans les pratiques extérieures de l'Islâm, de glanures des anciens cultes. Mais c'est surtout dans l'Afrique septentrionale que les exemples abondent ; en étudiant, sur place, les vestiges dont le sol est encore parsemé, en se reportant aux mœurs et coutumes des peuples autochtones, lesquelles se devinent à travers les lois de l'Islâm, on peut suivre cette marche admirable par laquelle les musulmans sont parvenus à islamiser les croyances populaires des Berbères, et, qui plus est, à les partager et à les soutenir[2]. » Pour notre part, si nous ne nous méprenons pas sur la pensée des auteurs, nous sommes d'un avis tout opposé. On n'a pas, à notre connaissance, trouvé dans l'Afrique du Nord un exemple concret d'un culte musulman local installé à la place d'un culte ancien et perpétuant les rites de celui-ci. Et de fait dans les quinze pages de développements qui suivent la citation donnée plus haut, les auteurs n'ont pas présenté un seul fait

1) Goldziher, *Muh. St.*, II, 325-325.
2) Depont et Coppolani, *Les Confréries religieuses*, p. 102.

de cette nature. Les raisons en sont très simples : les témoignages des auteurs anciens sont trop rares, l'épigraphie indigène ancienne n'existe pour ainsi dire pas ; et du reste l'archéologie, le folklore, l'onomastique berbère et arabe, les recherches particulières sur chaque saint, n'ont pas encore été menées de façons suffisamment parallèles pour donner des résultats. L'attention des archéologues devrait être appelée spécialement sur les ruines qui sont en relation avec un santon quelconque ou qui donnent lieu à des superstitions locales. On n'a jusqu'ici que des résultats partiels : on connaît des noms de dieux indigènes mentionnés à la fois dans l'antiquité et pendant la période islamique ; on sait que des églises ont été remplacées par des sanctuaires musulmans ; on retrouve sous les *mzâra* kabyles des cercles de pierre ou cromlechs ; on a constaté des survivances païennes ou chrétiennes dans un certain nombre de fêtes ; on retrouve même des cérémonies entièrement étrangères à l'Islâm. Mais un exemple décisif, comme ceux qu'on a trouvés en Orient, manque encore. On ne peut encore écrire l'histoire précise des cultes indigènes du Maghrib, de l'influence qu'ont eue sur eux les religions punique, juive et chrétienne et de leur persistance à travers l'islamisme.

Si les documents anciens manquent, les documents modernes et contemporains abondent : le maraboutisme est plus florissant que jamais, mais il a suivi des directions diverses : en Kabylie, par exemple, il s'est constitué en caste sociale indépendante ; au Mzâb, il est devenu une véritable théocratie ; ailleurs il a formé de vastes confédérations comme les Oulad Sidi-Chikh ; sur nombre de points, il est resté local et indépendant, mais le plus souvent il s'est constitué en confréries mystiques. Nous étudions ici les marabouts en faisant abstraction de leur qualité de *khouan*, en eux-mêmes et sans nous attacher à leurs rapports avec la Divinité, ni aux rites cultuels dont ils sont l'objet de la part des fidèles.

* * *

Quiconque, au Maghrib, n'a pas vu un grand marabout

parcourant les tribus où il est connu, ne peut se figurer jusqu'à quel point est exact le mot d'anthropolâtrie que nous avons employé déjà plusieurs fois. C'est un spectacle cependant qui n'est pas rare et qui se renouvelle souvent, même dans les rues d'Alger, lorsqu'un marabout influent vient passer quelque temps au chef-lieu. On se précipite sur le passage de ce saint homme, pour baiser le pan de son burnous, pour baiser son étrier, s'il est à cheval, pour baiser même la trace de ses pas, s'il est à pied ; il a peine à fendre la foule de ses adorateurs. Arrive-t-il près de l'hôtel où il doit séjourner, vingt bras l'enlèvent et le montent au premier ou au deuxième étage[1]. On le supplie de prendre un peu, une bouchée seulement de la nourriture qu'on a préparée pour soi-même, et, s'il refuse, on lui demande, comme faveur, de vouloir bien cracher dans les mets que l'on se dispute ensuite pour les manger[2]. Ceux qui ont vu le chérif d'Ouazzân en tournée en Algérie ont, disent-ils tous, emporté une impression ineffaçable de l'idolâtrie dont ce gros homme était l'objet. Rohlfs, nous l'avons vu plus haut, avait été vivement frappé du prestige extraordinaire du chérif. Lui-même, dans son voyage, se faisant passer pour un chérif et se présentant de la part de la famille d'Ouazzân, put se croire un saint : on lui apportait les malades pour les guérir et la courroie de son révolver, qui venait du chérif d'Ouazzân, était l'objet d'un véritable culte[3]. Dans sa narration, du reste, il se sert du mot *Menschenkultus*, tandis qu'il aurait pu dire, par exemple, *Heiligenverehrung*. Ce qui fait d'autant plus ressortir ce caractère an-

1) A. Robert, *Lég. cont.*, *l. c.*, rapporte ce dernier trait au sujet de Si Moh'ammed ben Belqâsem. Cf. ci-dessus, p. 356, n. 2.

2) Voir dans Von Maltzan, *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika. Reisen in Algerien und Marokko*, Leipzig, 1868, IV, 232-233, sa stupéfaction lorsqu'il vit pareille chose se passer devant lui au Maroc. — Le livre précité est excellent comme tous ceux de l'auteur, un des voyageurs les plus remarquables qui aient visité l'Afrique du Nord.

3) Rohlfs, *Reise durch Marokko*, Brême, 1868, p. 28 (au sujet des Beni-Mtir). L'éloge de la traversée de l'Atlas et du désert par Rohlfs n'est plus à faire.

thropolâtrique, c'est que les populations qui vénèrent le plus leurs marabouts sont justement les Berbères les plus tièdes en matière religieuse. Tout le monde sait le prestige immense dont jouissent les marabouts dans la Grande Kabylie : or, les indigènes de cette région sont, de toute l'Algérie, ceux sur qui l'Islâm a eu le moins de prise et qui sont le moins pratiquants : ils ignorent sûrement, nous parlons de la foule, la doctrine de la *chefâ'a*, c'est-à-dire de l'intercession, et il est fort à craindre que celle-ci ne soit qu'un compromis entre les théologiens et le peuple.

Le marabout étant regardé comme un être tout-puissant, soit que l'on considère qu'il tient son pouvoir de la *baraka* divine, soit qu'on voie simplement en lui un mortel supérieur à tous les autres, ce qui arrive le plus souvent, peut cependant voir son impuissance éclater aux yeux de ses fidèles d'une manière irréfragable : c'est ainsi que les marabouts kabyles qui avaient déclaré inviolables les montagnes qu'ils protégeaient de leur *baraka*, furent fort discrédités lorsque nos colonnes prirent d'assaut, en 1857, les sommets réputés les plus imprenables[1]. Il y a d'autres populations chez qui ce sentiment est beaucoup plus naïvement traduit. Chez les Doui-Belâl, tribu fort irréligieuse du Sahara marocain, lorsqu'on part en razzia on emmène un marabout ; si la razzia réussit, il touche une part énorme ; sinon, on l'accable de reproches, on ne lui donne rien, on ne l'emmènera plus une autre fois : c'est un mauvais marabout[2]. Le saint n'est plus ici qu'un talisman que l'on emporte avec soi et dont on se débarrasse dès qu'on s'aperçoit de son inefficacité.

Un second caractère des marabouts, c'est qu'ils sont en général *locaux*. Il y a à la vérité tous les degrés : on trouve le marabout topique dont l'influence est circonscrite à un

1) Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 2e éd., Paris, 1893, II, p. 102-104. Il est inutile de faire l'éloge de cet ouvrage. Il a rallié tous les suffrages et presque épuisé son sujet. Cf. Carrey, *Récits de Kabylie*, 1 vol., Paris, 1876 ; p. 107-108.

2) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 157.

village, et celui qui étend cette même influence à toute la tribu ou à plusieurs tribus. Mais cette influence est toujours délimitée. Ils ont, si j'osais emprunter une expression juridique, une compétence surtout *territoriale*. Des marabouts de haute volée, comme le grand chérif d'Ouazzân, sont sans aucune influence et même totalement inconnus dans une grande partie du Maroc [1]. Les marabouts les plus vénérés de ce pays, les descendants de Moulaye Idris, le fondateur de Fez, sont à peu près universellement connus, mais encore revêtent-ils un caractère national en quelque sorte aux yeux des Marocains. De même Sidi 'Abdelqâder el-Djîlânî [2] est devenu le marabout national de tout le Maghrib, comme Ah'med el-Badawî et Ibrâhîm-ed-Dosoûqî pour l'Égypte. Ce ne sont pas du reste les marabouts dont l'influence est la plus étendue qui sont les plus puissants. Il en est qui en n'exerçant cette influence que sur un territoire relativement restreint, y règnent néanmoins en maîtres absolus. Quand de Foucauld entra à Bou-l-Dja'd (Tadla) on lui dit : « Ici, ni sultan ni makhzen, rien qu'Allah et Sidi Ben Dâoûd [3]. » Il est le seigneur sans appel de la plus grande partie du Tadla, il ne s'appuie sur aucune confrérie religieuse, il n'est même pas chérif au vrai sens du mot, puisqu'il descend seulement, à ce

1) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 163-164.

2) On dit en Algérie *Djîlâlî*, par permutation du ل et du ن (cf. Fischer, *Marokk. Sprichw.*, ex *Mitth. d. Sem. f. Orient. Spr.*, ann. 1898, p. 4, n. 1 du t. à p.). *Djîlânî*, et par abréviation *Djîlî*, veut dire « originaire du Guîlân, province de Perse ». Il est temps que l'erreur persistante qui fait naître ce saint à Djîl, près Baghdad, cesse enfin. Elle a cependant été relevée maintes fois. Il est affligeant de la voir se perpétuer dans des ouvrages de grande importance comme ceux de M. Rinn et de MM. Depont et Coppolani. La signification du Djîlânî est indiquée sur le titre même du *Bahdjat-el-Asrâr*, que MM. Depont et Coppolani citent d'après M. Rinn qui le cite lui-même d'après Boû-Râs; quoique ce livre, imprimé au Caire, soit très répandu à Alger. Pour renseignements bibliographiques sur ce saint, voyez R. Basset, *Dictons d'Ah'med ben Yoûsef*, p. 11, n. 1, auquel on peut ajouter la notice donnée dans le Manuel de Brockelmann. La bibliographie donnée par C. et D. en tête de leur chapitre sur les Qadriyya pourra être ainsi augmentée de quelques articles et rectifiée sur plusieurs points (p. 294).

3) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 52 seq.

qu'il prétend, de 'Omar-ben-el-Khet't'âb : c'est un exemple typique de maraboutisme régional n'ayant subi aucune déformation.

Puisque nous en sommes sur le chapitre de l'influence respective de certains marabouts et du sultan, on nous permettra de rappeler au lecteur le chapitre où Von Maltzan raconte ses démêlés avec le gouverneur de Mogador qui voulait absolument l'empêcher d'aller à Maroc, sous prétexte qu'il n'avait pas de permission de l'empereur; las de ses tribulations, notre voyageur eut enfin l'idée de faire une *ziâra* à un marabout du pays, Moulaye Ismâ'îl, en ayant soin de ne pas se présenter les mains vides. Celui-ci, sans permission de qui que ce fût, le conduisit en sécurité à Fez et l'excusa lui-même près du sultan d'être venu sans permission[1]. Il n'en est pas autrement aujourd'hui dans l'intérieur et en maint endroit on ne voyage qu'avec la protection des marabouts : c'est un point sur lequel nous aurons occasion de revenir en parlant de la *zet'ât'a*. Nous venons de citer Sidi Ben Dâwoûd qui ne rend d'hommage au sultan que celui, bien platonique, qui est contenu dans la *khotb'a*. Il en est de même d'une infinité d'autres petits santons de moindre envergure qui font seuls la loi dans leur pays : le livre de M. Mouliéras en contient d'innombrables exemples pour le Rif et les Djebâla, celui de M. de Foucauld pour le Sud marocain[2]. Les chefs des zaouias de Ouazzân, de Tamegrout, de Tazeroualt, de Bou-l-Dja'd, de Metghâra[3] sont des personnages avec lesquels le sultan doit composer. Ils peuvent, à leur gré, lancer contre lui des tribus nombreuses et bien armées ou les retenir : en 1881, au moment de l'insurrection de Bou-'Amâma, le chef de la zaouia de Metghâra lança contre nous les Aït-Atta et les Aït-Iafelman, puis un peu plus

1) Von Maltzan, *Drei Jahre in N. W. Afr.*, IV, pp. 159-166.

2) Voir, p. 114, un récit fort instructif et qui montrera le cas qu'on fait, chez les Zenâga, de la puissance du sultan en regard de celle d'un grand marabout.

3) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 293, 303, 342, 352; Quedenfeldt, *Einth. u. Verbr.*, l. c., p. 127; Harris, *Tafilet*, p. 145.

tard, pour des motifs personnels, il leur donna contre-ordre[1].

Ainsi nous voyons les indigènes de la seule contrée de l'Afrique Mineure qui n'ait pas encore subi le joug du chrétien, placer ses marabouts au-dessus du souverain lui-même, lequel cependant est avant tout un souverain spirituel, le descendant de Fât'mat-ez-Zohrâ, la fille du Prophète. Il y a plus : chaque région a son marabout vénéré qu'elle cherche à mettre au-dessus de tous les autres, même au-dessus des saints des saints, du *qot'b*, du pôle Sidi 'Abdelqâder-el-Djilânî. La légende rapporte en effet qu'à la naissance du saint Moulaye 'Abdesselâm ben Mechîch, le plus révéré chez les Djebâla, des myriades d'abeilles venues des quatre coins de l'horizon s'abattirent sur son visage[2]. En même temps, Sidi 'Abdelqâder-el-Djilânî apparaît sur le seuil de la porte et s'écrie : « Quelqu'un de plus grand que moi vient de naître », et il baise l'enfant au visage[3]. Sidi Chîkh, l'ancêtre éponyme de la grande tribu du Sud oranais, s'appelait primitivement 'Abdelqâder; il faisait miracles sur miracles; un jour, une femme ayant laissé tomber son enfant dans un puits, invoqua le saint homme; il accourt sous terre instantanément et reçoit l'enfant dans le puits avant qu'il n'eût touché l'eau; mais 'Abdelqâder-el-Djilânî avait cru que c'était lui qu'on invoquait et était accouru de Baghdâd tout aussi instantané-

1) Quedenfeldt, *Einth. u. Verbreit.*, p. 191. Ce serait ici le lieu de dire quelques mots de la puissance des chérifs d'Ouazzân et des chérifs Idrissides. Mais ce serait sortir du cadre des études religieuses et entrer dans l'exposé de la politique intérieure du Maroc, car le chapitre d'Ouazzân et celui de Moulaye Idris sont autant des partis politiques que des maisons religieuses. Voir les ouvrages cités (De La Mart. et Las., Moulièras, de Foucauld; Harris, *Tafilet*, p. 336; etc.).

2) Les abeilles dans ces conditions ont toujours passé pour un présage de grandeur. Voir à ce sujet la longue et érudite note donnée par René Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie*, trad. fr., fasc. I, Paris, 1897, p. 26-28. Nous y relevons qu'Ibn Khallikân raconte à propos d''Abdelmoumen, le fondateur de la dynastie des Almohades, une légende tout à fait analogue.

3) Cette légende est rapportée par Moulièras, *Maroc inconnu*, II, p. 162-163. Lire dans cet ouvrage la très intéressante notice sur 'Abdesselâm ben Mechîch (p. 159 seq.).

ment. « Qui invoquait-on donc? », demande-t-il. — Sans doute, répond l'autre, le plus puissant de nous deux. — C'est moi, dit le pôle, et désormais pour qu'il n'y ait plus de confusion tu ne t'appelleras plus 'Abdelqâder, mais bien Sidi Chikh. » Ici encore nous retrouvons la préoccupation de placer le saint régional au moins sur un pied d'égalité avec le célèbre El-Djîlânî[1]. De là à s'élever au niveau du Prophète, il n'y a pas très loin : en fait les bourgeois de Fez et la plus grande partie de la population du nord du Maroc considèrent Moulaye Idris à l'égal du Prophète. Le fondateur de Fez est tellement vénéré qu'on a trouvé des h'adits pour prédire la fondation de sa ville. L'auteur du *Qart'âs* rapporte une telle tradition, avec les témoignages à l'appui. En voici une variante populaire : « Le Prophète, pendant l'ascension nocturne, demanda à Gabriel quelle était cette tache blanche qu'il apercevait sur la terre : Gabriel lui répondit : « C'est « une ville qui apparaîtra plus tard ; on l'appellera Sâf, puis « ensuite Fâs ; la science s'échappera du sein de ses habi- « tants, comme l'eau s'échappera de ses murailles[2]. » — M. Goldziher a relevé ce passage d'Ibn Bat'oût'a où il est question d'un anachorète de Syrie qui osa se prétendre supérieur à Mahomet, parce qu'il se passait de femmes, tandis que le Prophète ne l'avait pas pu : il fut mis à mort[3].

1) De La Mart. et Lac., *Documents*, II, 762 ; Depont et Coppolani, *Confréries musulmanes*, p. 460, n. 3.

2) Voici le texte de cette tradition très populaire, telle qu'elle m'a été écrite par Si-l-Miloûd ben 'Abderrah'mân, 'adel à Frenda (Oran). Je respecte entièrement l'orthographe. D'*isnâd*, il n'en est pas question naturellement ; la foule ne s'embarrasse pas de cela :

النبي اسال جبرائل عليه السلام ليلة المعراج على موضع يضهر يبض في الارض
قال له هذيك مدينة تضهر في اخر الزمان يقال لها ساف وبعد ذلك يقال لها فاس
ينبؤا العلم من صدور اهلها كما ينبؤا الماء من حيطانها

Quant à la tradition du *Qart'âs*, elle se trouve à la page 42 de la traduction Beaumier, Paris, 1860, à laquelle du reste on doit toujours préférer l'édition Tornberg ; mais nous n'avons pas cette dernière sous la main.

3) Goldziher, *Muh. St.*, II, 290.

Les esprits forts des Beni-'Aroûs, la patrie de Sidi 'Abdesselâm ben Mechich, ont été plus loin, puisqu'ils répètent parfois entre eux ce dicton sacrilège : مولاي عبد السلام هو الّي خلق الدنيا والدين ٠ والنبي الله يرحه مسكين, c'est-à-dire : « C'est Moulaye 'Abdesselâm qui a créé le monde et la religion; quant au Prophète, que Dieu ait pitié de lui, le pauvre[1]! »

La sainteté du marabout s'étend à tout ce qui l'environne, aux personnes de son entourage et, en première ligne, à son *moqaddem*. Tout marabout vivant a son moqaddem[2], qui est près de lui un véritable domestique, vaque aux affaires temporelles, balaye la zaouia ou la retraite du saint homme et en même temps réchauffe le zèle des fidèles lorsqu'il est besoin. Le marabout mort, le moqaddem devient le gardien du tombeau[3], de père en fils, et s'approprie les offrandes des fidèles. C'est une charge fort lucrative. La plupart du temps, les gardiens des tombeaux de saints n'appartiennent pas à la famille du marabout; ces fonctions sont, avons-nous dit, héréditaires, et il arrive continuellement que la famille du moqaddem devient plus influente que celle du marabout, parfois dispersée et souvent disparue. Aussi le gouvernement français a-t-il transformé les moqaddems de tombeaux importants en fonctionnaires que l'autorité locale nomme et révoque sans s'astreindre toujours à les prendre dans la même famille[4]. Même dans de grandes zaouias, dans la plus grande

1) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 159.

2) Dans beaucoup de pays, on l'appelle simplement *châouch*.

3) Dans l'est de l'Afrique Mineure le gardien de tombeau a nom *oukil*, dans l'ouest *moqaddem*. Mais partout, le mot *moqaddem* a un autre sens dans la hiérarchie des confréries mystiques. Ce double sens a été la source, dans le département d'Oran, de confusions nombreuses dans les pièces administratives.

4) Il en est ainsi, par exemple, du moqaddem de Sidi-Boumédine, à Tlemcen. Ce fonctionnaire doit avoir, au reste, des aptitudes spéciales : il doit savoir, en particulier, parler français et donner des explications aux innombrables touristes qui viennent visiter le beau mausolée du saint. Le moqaddem actuel Si-l-Ma'çoûm s'acquitte avec une grande courtoisie de cette partie de ses fonctions. Un des moqaddems précédents non seulement percevait les *ziâra* ou offrandes des fidèles, mais encore rançonnait les visiteurs européens. Si-l-Ma'çoûm est

de toutes, peut-être, la zaouïa de Moulaye Idris à Fez, le moqaddem n'est pas un descendant du célèbre saint, quoique ceux-ci cependant pullulent au Maroc; il n'est même pas chérif[1], mais son influence est immense. « Ce n'est que par son autorité que le sultan du Maroc exerce un sem blant d'autorité sur les Riâtsa. Des bords de l'Innaouen aux rives de la Méditerranée, les tribus chargent le moqaddem en chef de leurs affaires à Fez. Le sultan désire-t-il quelque chose de l'une d'elles? il s'adresse à lui[2]. » Sans sortir de la ville où nous écrivons ces pages, nous pouvons trouver d'intéressants exemples de moqaddems ayant supplanté leur patron : car c'est un fait très fréquent dans l'histoire des petits établissements religieux d'Alger que de voir la célébrité de l'un des administrateurs absorber celle du saint et il arrive même que le souvenir de celui-ci soit perdu. Une zaouïa consacrée à Sidi Bou-t-Teqâ (Betqâ)[3], ainsi qu'il est prouvé par d'anciens actes, cesse d'être connue sous ce nom et prend celui de zaouïa Tchekhtoun, nom d'un de ses administrateurs, un Turc probablement. Une mosquée où était vraisemblablement inhumé Sidi 'Isa ben el-'Abbâs, désignée par son nom dans les actes

plus digne que cela; c'est un produit des Médersas nouvellement réorganisées et il a quelque instruction : à notre première visite, il voulut bien nous prouver clair comme le jour que nous ne savions pas un mot de l'histoire des musulmans. Par sa piété ardente et exclusive, par ses allures ascétiques, il a de l'influence sur la population fanatique qui l'entoure et pourrait rendre service à l'administration.

1) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 25, n.

2) De La Mart. et Lac., *Documents*, I, 365. Cpr. Quedenfeldt, *Einth. u. Verbreit*, etc., p. 191.

3) Cet exemple est d'autant plus remarquable que Sidi Betqâ était célèbre dans l'Alger turc; il était enterré près de l'ancienne porte Bab-Azzoun; il dominait la mer et tout navire en sortant du port devait saluer sa *qoubba*. Il délivra Alger lors de l'attaque de Charles-Quint, en déchaînant avec son bâton, dont il frappait la mer, la fameuse tempête qui détruisit la flotte de l'empereur. Mais cette délivrance miraculeuse lui fut contestée par plusieurs personnages plus ou moins religieux. Voyez à ce sujet Devoulx, *Edifices religieux de l'ancien Alger*, in *Rev. afr.*, XIIIe année, n° 74, mars 1869, p. 129-130. Cf. Haedo, *Top. et hist. d'Alger*, trad. de Grammont, in *Rev. afr.*, n° 85, janvier 1871, XVe année, p. 44 et n., et même année, n° 87, mai, p. 224.

anciens du XVI[e] siècle, n'est au XVIII[e] que la mosquée d'Er-Rokrouk, un de ses imâms du XVII[e] siècle et, à notre arrivée à Alger, on ne connaît plus Sidi Aïssa (c'est l'orthographe usuelle de ce nom) : à cette époque les actes la désignent sous le nom de *mesdjed* Er-Rokrouk, dont est imâm 'Abderrah'man ben El-Badawi, descendant du saint Sidi Moh'ammed ben 'Abderrah'man » et qui vraisemblablement aurait à son tour donné son nom à la mosquée[1], si celle-ci n'avait dû être détruite.

S'il est vrai que l'on puisse dire que le culte des marabouts est universel au Maghrib, il y a cependant quelques réserves à faire ; c'est ainsi que chez un certain nombre de purs nomades sahariens, les santons semblent n'avoir qu'une considération moindre que celle qu'ils obtiennent ailleurs. Il semble bien que chez les Touareg, si peu religieux du reste, leur influence soit beaucoup plus faible qu'en Kabylie, par exemple, où les indigènes sont des Berbères presque aussi purs que les Touareg. Cela ressort de la lecture des ouvrages de Duveyrier, Deporter et Bissuel[2]. Un certain nombre de tribus ma-

1) Ces deux exemples sont extraits de l'ouvrage précité de Devoulx, 1869, *Edif. rel. de l'anc. Alger*, in *Rev. afr.*, XIII[e] année, n° 73, janvier 1869, p. 27-28. Cf. XIV[e] ann., n° 81, mai 1870, p. 284. Le travail de Devoulx a été réuni en un volume, Alger, 1870. Cet ouvrage, beaucoup trop méconnu, présente le résultat du dépouillement aussi consciencieux que pénible, des actes officiels (h'obous généralement) relatifs aux établissements religieux de l'ancien Alger jusqu'à nos jours. C'est un véritable trésor de documents pour l'histoire religieuse d'Alger. On y trouvera d'autres exemples du fait que nous signalons. Quelquefois, au lieu d'être supplanté par un de ses oukils, le marabout enterré dans une zaouïa l'est par un de ses confrères en sainteté. Ainsi une zaouïa de l'ancien Alger était celle où se trouvait la tombe de Sidi Aïssa ben Lah'sen. Plus tard on y inhuma le chérif Ah'med ben Sâlem el-'Abbâsi, qui fit définitivement oublier le premier (Devoulx, *op. laud.*, *Rev. afr.*, XIV[e] année, n° 81, mai 1870, p. 281).

2) Deporter, *Extrême-Sud de l'Algérie*, Alger, 1890. Ouvrage sur le Sahara, fait par renseignements oraux et dans les meilleures conditions par un officier de l'administration des affaires indigènes. Les explorations de M. Flamand dans l'Extrême-Sud oranais ont confirmé l'exactitude de ces renseignements en ce qui concerne cette région. Le livre ne contient que des documents d'ordre géographique et politique. — Bissuel, *Les Touareg de l'ouest*, Alger, 1888. Résultat de l'interrogatoire par un chef de bureau arabe de sept prison-

raboutiques des Touareg sont serves (*imrad*), ou tout au moins tributaires d'autres tribus sans caractère religieux[1]. Chez les Doui-Belâl, nomades incorrigibles du Sud marocain, les marabouts ne sont pas vénérés : ils ont beau venir faire des tournées de quête, on ne leur donne rien. « Si les marabouts insistent, ils les traitent de fainéants et les renvoient en se moquant d'eux[2]. » Il semble d'ailleurs qu'en général les vrais nomades, sans centre d'agglomération bien caractérisé, soient très peu religieux. Ce n'est pas spécial au Maghrib : Palgrave nous a représenté les Bédouins de l'Arabie comme « incapables de recevoir ces influences sérieuses, de se soumettre à ces croyances positives, à ce culte régulier, qui ont donné aux habitants du H'idjâz, un caractère stable et nettement accusé », et comme n'observant *aucun* des devoirs religieux musulmans[3]. C'est donc en même temps que les agglomérations que la religion se développerait, c'est dans les villes qu'elle serait le plus ardente.

Même chez les sédentaires du Maghrib il peut parfois y avoir des actes d'hostilité contre des marabouts : cela s'explique alors par des causes spéciales. Ainsi les Beni-Messâra, serviteurs religieux de la maison de Ouazzân, ont souvent pillé la ville[4]. Cela tient à ce qu'au point de vue religieux, « ils sont bien serviteurs de la famille des chérifs ouazzâniens, mais que, politiquement, ils sont très hostiles à la branche aînée, c'est-à-dire aux fils d'El-Hadj 'Abdesselâm..... Tout en

niers touareg internés au fort Bab-Azzoun à Alger. Voyez, p. 31. — Duveyrier, *Touareg du Nord*, p. 332 seq. — Cf. Rinn, *Nos frontières sahariennes*, Alger, 1886, p. 10 (extr. de la *Rev. afr.*).

1) Deporter, *op. laud.*, p. 351, 362 et *passim*. Cependant le même auteur cite des marabouts touareg, qui font métier d'escorter les caravanes moyennant finances et qui jouissent d'une haute autorité (p. 366). Il y a peut-être là un cas particulier : la tribu en question est riche et rien ne prouve qu'elle tient son autorité de son caractère maraboutique.

2) De Foucauld, *Reconnaissance*, p. 121.

3) Palgrave, *Voyage dans l'Arabie centrale*, I, p. 14-16.

4) Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, p. 469-470. — De La Mart. et Lac., *Documents*, p. 374-375.

allant au tombeau de Moulaye 'Abdallah ech-Cherif, ils volent à l'occasion jusqu'aux draperies du cercueil. D'autre part dans leurs incursions ils n'épargnent pas plus les filles des chérifs que les autres »[1]. Ajoutons qu'il faut tenir compte du caractère turbulent, belliqueux et grossier de ces tribus[2]. Il court aussi, même dans les pays les plus dévots, des aphorismes peu flatteurs sur les marabouts, surtout parmi les lettrés. On dit par exemple : لكل ولي وعدة, « A chaque saint sa *oua'da* (repas en l'honneur d'un marabout »)[3], c'est-à-dire : « Comme on connaît les saints on les honore », ou encore : كم من يزار مقامه في النار, « Que de prétendus saints (où l'on va en *ziâra*) sont en enfer! », ou encore : اربعين ولي مقام مولى عبد القادر الجيلاني تشد في ركاب صحابي, « Quarante saints comme Sidi 'Abdelqâder el-Djîlânî (sont à peine dignes de) tenir l'étrier d'un compagnon du Prophète »[4], mais ces dictons ne sauraient prévaloir contre les faits, qui nous montrent le maraboutisme comme le véritable culte des indigènes actuels de l'Afrique Mineure.

(*A suivre.*) E. Doutté.

1) De La Mart. et Lac., *Documents*, I, 374-375. Les tribus des Djebâla ont l'habitude dans leurs razzias d'enlever les filles et les jeunes garçons dont ils font des prostituées et des mignons. Cf. même ouvrage, p. 408, 438, 441, et Moulièras, *Maroc inconnu*, II, 14, 64, 39, 51, 76, etc.

2) Moulièras, *op. laud.*, 453-486, sur les Beni-Messara.

3) Moulièras, *op. laud.*, p. 709, n.

4) Moulièras, *op. laud.*, p. 628, pour ces deux derniers dictons.

NEBO, HADARAN ET SÉRAPIS

DANS L'APOLOGIE DU PSEUDO-MÉLITON

« A quoi bon, écrit l'apologiste[1], écrire ce que savent tous les prêtres de Maboug, à savoir que Nebo représente (littéralement : est l'image d')Orphée, le mage thrace ? Et Hadaran représente Zoroastre, le mage perse. » Suit, sur les deux dieux associés dans le culte d'Hiérapolis de Syrie, une légende qu'il est inutile de rapporter ici.

M. Clermont-Ganneau a récemment entrepris[2] de rendre compte de la première de ces assez surprenantes identifications : prenant à la lettre le mot ܨܠܡܐ (statue, image) qui lui semble indiquer un monument figuré, il admet par hypothèse l'existence, au temple d'Hiérapolis, de l'image d'un dieu jouant de la lyre ou d'un instrument à cordes. Ce dieu aurait été assimilé à l'Apollon citharède, qui lui-même aurait été confondu avec le joueur de lyre Orphée. « Nous nous trouvons, ajoute M. Clermont-Ganneau, en présence d'un de ces phénomènes de mythologie iconographique dont j'ai eu maintes fois à signaler l'existence », et qu'il considère avec quelque exagération « comme l'un des facteurs les plus importants du processus mythologique ».

Ces ingénieuses combinaisons prêtent à diverses objections. M. Clermont-Ganneau ne tient pas compte de la seconde équation, celle de Hadaran = Zoroastre. Il est pourtant

1) Cureton, *Spicilegium*, pp. 25 du texte syriaque, 44 de la traduction = Otto, *Corpus apologetic. saeculi secundi*, t. IX, p. 426. Méliton (ou un texte analogue) a servi de source à Théodore bar Khouni (Pognon, *Coupes de Khouabir*, p. 111 ; la traduction donnée, *ib.*, p. 161, contient quelques erreurs que la comparaison avec le texte cité plus haut suffit à corriger). Eusèbe aussi associe sous le nom de mages Zoroastre et Orphée (*Praepar. evangel.*, V, 4).

2) Clermont-Ganneau, *Orphée-Nébo à Mabboug et Apollon* (dans *Recueil d'archéologie orientale*, t. III, p. 212-216).

probable qu'une explication du même ordre doit s'appliquer à l'une et l'autre identification : or, comment appliquer la méthode iconographique à Zoroastre, dont on ne peut guère se représenter la figure comme accompagnée d'attributs susceptibles de provoquer une confusion comme celle de Nebo et d'Apollon, d'Apollon et d'Orphée? D'autre part, l'explication proposée cadre mal avec l'esprit général du morceau et le but visé par l'apologiste ; le fragment que nous avons cité n'est qu'un anneau d'une chaîne, et ne fournit qu'un exemple, pris entre dix autres produits à l'appui d'une thèse déterminée.

Le Pseudo-Méliton est un polémiste de l'école evhémériste. Pour lui, les dieux des païens ne sont que des hommes divinisés : Balti fut une reine de Chypre qui devint amoureuse de Tamouz ; Hephaistos, un mari trompé qui tua l'amant de sa femme ; Zeus, un roi de Crète ; Kouthi d'Édesse, une Juive qui sauva de ses ennemis le patriarche Bakrou[1]. L'équivalence des dieux hiérapolitains avec les figures légendaires d'Orphée et de Zoroastre ne l'intéresse qu'en tant qu'elle prouve que nous sommes en présence d'hommes qui ont vécu et sont morts. Le double rapprochement est destiné à marquer avec force la nature véritable et primitivement humaine d'Hadaran et de Nebo ; c'est en méconnaître le caractère tendancieux que d'y voir seulement un nouvel exemple du syncrétisme incohérent des premiers siècles chrétiens.

Si nous essayons de surprendre la méthode suivant laquelle l'auteur ramène à l'humanité les personnages divins, nous constatons que son exégèse s'exerce soit sur les légendes, soit sur les noms divins.

Dans le premier cas, il présente sous une forme rationaliste ou romanesque les *faits* mythologiques abaissés, si l'on peut dire, d'un degré, réduits à l'état d'aventures banales. Le roi Dionysos fut adoré pour avoir introduit le vin dans son pays, Athéné pour avoir bâti l'Acropole, Hercule pour avoir

1) M. Clermont-Ganneau a présenté au sujet de cette déesse (*loc. cit.*, p. 216 et suiv.), une hypothèse qu'il me semble difficile d'accepter, mais à laquelle je n'ai rien à substituer pour l'instant.

détruit des animaux nuisibles. J'ai signalé plus haut d'autres exemples de ce procédé, habituel à l'evhémérisme.

Mais parfois — quand la légende ne se prête pas directement à ces transpositions, ou pour tout autre motif — c'est l'analyse des *noms* des dieux qui aide l'apologiste à dévoiler ce qu'il croit être leur personnalité. Le renseignement donné par lui sur l'origine du culte de Sérapis donnera une idée de sa manière.

« Les Égyptiens, nous apprend-il, adoraient Joseph l'Hébreu sous le nom de Sérapis, parce qu'il les avait nourris pendant les années de famine[1]. »

Où et comment a pu naître l'idée singulière de faire du dieu alexandrin un Joseph divinisé? Il est *a priori* vraisemblable que cette identification est de provenance hébraïque : seul un Juif pouvait songer à rattacher l'idolâtrie égyptienne à la légende du fils de Jacob. Et le Pseudo-Méliton a en effet puisé, directement ou non, à une source rabbinique. Rabbi Juda ben Ilaï, (qui vivait à Tibériade vers le milieu du IIe siècle) défend[2] de porter des cachets à représentations païennes, comme celles de la femme qui allaite un enfant[3] ou de Sérapis : la femme représente Ève qui a allaité le monde, Sérapis représente Joseph qui fut prince (שר *sar*) et donna satisfaction (מפיס (*me*)*phis* de la racine פיס *pis*) au monde. — Joseph est deux fois comparé au taureau par la Bible[4] : il n'en a pas fallu davantage[5] pour mettre en mouvement l'imagination de quelque *tanna* du Ier ou du IIe siècle : l'épithète donnée par figure au ministre des Pharaons sembla s'appliquer à la figure bien connue du bœuf Apis[6].

1) Cureton, *Spicilegium*, pp. 24 du texte syriaque, 43, de la traduction.

2) *Talmud de Babylone*, traité *'Aboda Zara*, 43 *a*; *Tossefta 'Aboda Zara*, V, 1 (éd. Zuckermann) p. 468; cf. Krauss, *Aegyptische... Götternamen im Talmud* (ap. *Semitic studies in memory of Al. Kohut*, p. 341).

3) Il s'agit d'Isis allaitant Harpocrate.

4) *Genèse*, XLIX, 6 et *Deutéronome*, XXXIII, 17.

5) Le culte de Sérapis était pratiqué dans les principales villes grecques de Palestine (cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, passim).

6) On pourrait être tenté de conclure de cet emprunt de l'*Apologie* à une tra-

C'est par un jeu étymologique de même sorte que s'explique la qualification de Zoroastre, mage perse, donnée à Hadaran. Le mot *magu*, seul appliqué par les Grecs aux prêtres iraniens, n'apparaît qu'une fois dans l'Avesta[1]. Le mot usuel qui désigne le prêtre est *athravan* (qui, vers le début du IIIe siècle, tendait sans doute à la prononciation *adhravan* : la transformation du *th* en *dh*, dont nous ignorons la date exacte, est chose accomplie au Ve siècle)[2]. *Athravan* rappela et servit à expliquer *Hadaran*. Cette dénomination sacerdotale convient et appartient en effet à Zoroastre, l'instaurateur des rites. Pour le Pseudo-Méliton ou sa source, Zoroastre fut, comme pour l'*Avesta* et comme il l'est encore pour J. Darmesteter, « le premier athravan » « l'athravan par excellence »[3]. L'auteur ancien, qui se souciait peu, au demeurant, d'une exactitude rigoureuse, n'eut pas plus de scrupules à expliquer par l'iranien le nom sémitique du dieu de Mabboug, qu'il n'en avait eu à s'approprier une étymologie hébraïque du nom égyptien de Sarapis.

Il a procédé de même pour Nebo, dont il rapprocha (d'ailleurs justement), le nom du mot נבא *nabi*. Nebo fut le *Prophète*, comme Hadaran était le *Prêtre*. Le monde iranien fournit l'un; au mage perse, Méliton donna pour associé le mage thrace, le plus illustre et le plus vénéré des quatre grands μάντεις[4] de la Grèce, Orphée.

Isidore Lévy.

dition juive palestinienne, à l'origine syrienne de l'auteur (c'est la thèse soutenue par Noeldeke, *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1887, p. 345). Mais la reproduction de la même légende, par Tertullien (*Ad nationes*, II, c. 8) montre qu'au début du IIIe siècle l'identification de Sérapis et de Joseph était déjà connue hors de Syrie. Nous la retrouvons encore dans Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, c. 9; Suidas, *s. v.* Σάραπις, etc.

1) Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. I, p. L, n. 1.

2) Hübschmann, *Pers. Studien*, p. 180.

3) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 190. — Id. *Zend-Avesta*, t. II, p. 528, l. 1.

4) Trophonios, Amphiaraos, Musée, Orphée (d'après Strabon, XVI, 2, 39).

UN ESSAI

DE

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE

(*Deuxième partie*)

Inleiding tot de Godsdienstwetenschap (Introduction à la science de la Religion). *Gifford-Lectures* faites à l'Université d'Édimbourg, par C. P. Tiele, professeur d'Histoire et de Philosophie de la Religion à l'Université de Leide. — 2e série, nov-déc. 1898. — Édition hollandaise, in-8o, de VIII-257 p. — Amsterdam, van Kampen en zoon, 1899.

Les lecteurs de cette *Revue* se rappellent sans doute l'analyse que nous avons reproduite en 1897[1] des conférences faites par notre éminent collaborateur, le professeur Tiele, de Leide, en qualité de *Gifford-Lecturer*, sur la philosophie de l'histoire des religions. Ce n'était qu'une première série qui traitait spécialement de l'évolution religieuse et de quelques-unes de ses lois ou conditions. C'était ce que le conférencier appelait la partie *morphologique* de son étude, celle qui roulait sur les phénomènes extérieurs de la religion. La seconde série a été publiée en anglais et en hollandais au cours de l'année 1898, et nous pensons qu'on nous saura gré de lui appliquer ici la même méthode analytique, le même genre de résumé, dont la première série avait fourni la manière. Il s'agit dans cette seconde série d'une recherche *ontologique*, ayant pour but de dégager, autant que le permettent les connaissances acquises, la substance commune immanente à ces formes indéfiniment variées qui sont les manifestations de la religion dans l'histoire et dans la vie individuelle.

1) *Revue d'Histoire des Religions*, t. XXXVI, pp. 370 et suiv.

1re Conférence. — *Les manifestations et les éléments constitutifs de la religion.*

Il s'agit donc, non d'un enseignement dogmatique, mais d'un essai, dont tous les connaisseurs apprécieront la difficulté, visant à dégager en religion l'unité latente sous la pluralité et la diversité des phénomènes. C'est de ces phénomènes constatés que nous partons pour nous poser comme question première : Y en a-t-il parmi eux de si constants que nous devions y voir des manifestations essentielles, nécessaires, de la religion, qui par conséquent ne dépendent pas des étapes successives qu'elle parcourt? En d'autres termes, y a-t-il dans la religion des éléments fixes, de telle sorte que l'absence d'un d'entre eux la laisse en souffrance, la rend défectueuse, et qui se retrouvent au contraire dans toute religion normale et saine?

Au premier abord la réponse paraît aisée. L'homme est un être qui sent, qui pense et qui veut. Il le sera par conséquent aussi en religion. Naguère encore le professeur Rhys Davids[1] déterminait ainsi le sens du mot « religion » : « Une expression commode pour désigner un ensemble très complexe de phénomènes mentaux, comprenant d'abord des croyances à des mystères extérieurs et intérieurs (dieux et âmes); puis, es dispositions mentales éveillées par ces croyances; enfin, des actes, une conduite dépendant des premières et des secondes... Elles ne sont jamais identiques dans deux individus à la fois. » Ce n'en est pas moins ce qu'il nomme les éléments constitutifs de la religion.

D'autres réduisent ces éléments à deux qui seraient les représentations mentales et le culte (duquel procède la communauté religieuse) ; ou bien répartissent toutes les formes religieuses concevables en dogme, éthique et culte; ou enfin, comme le professeur Pfleiderer[2], disent que la religion consiste dans une direction de la volonté conforme à une notion de la divinité et que le sentiment correspondant est le signe de sa réalité.

Ces solutions ne sont pas aussi satisfaisantes qu'elles le paraîtront peut-être. Les agnostiques et les mystiques, bien qu'aux pôles opposés de la pensée religieuse, s'élèveront contre une théorie qui, en religion, ne reconnaît pas au sentiment la place prépondérante. On ne comprendra pas facilement comment quelque chose peut être le signe ou la marque

1) *Buddhism, its History and Litterature*, 1895, p. 4.
2) *Religionsphilosophie*, 3e édition, 1896.

de la réalité d'une autre chose sans appartenir à l'essence même de cette autre chose. Mais surtout on objectera que des idées, des dispositions et des actes ne sont pas nécessairement en corrélation réelle et constante. La parole (écrite ou simplement parlée) et l'acte, dira-t-on, voilà ce qui est réellement en corrélation et la religion se révèle dans la parole et dans l'acte. Soit. Mais ce sont des émotions, des notions et des dispositions religieuses qui déterminent ces paroles et ces actes et qui leur impriment le caractère religieux. Paroles et actes ne sont donc pas par eux-mêmes les éléments constitutifs de la religion.

Nous distinguons par conséquent les signes indicateurs de la religion et ses éléments constitutifs. Les paroles et les actes sont, disons-nous, de tels signes. Les paroles où s'exprime le sentiment religieux, c'est-à-dire les paroles partant vraiment du cœur, non pas celles qu'on répète par docilité ou que l'on marmotte sans y attacher de pensée, les paroles que l'homme religieux profère parce qu'il éprouve le besoin d'exprimer ce qui vit en lui, sont nombreuses et de bien des genres. On y trouve des prières balbutiées comme par un enfant, les interminables oraisons de ceux qui, dans leur innocence, croient charmer leur dieu par la surabondance de leur verbosité, aussi bien que la brièveté grandiose de l'Oraison dominicale. On y remarque des hymnes et des chants de louange. Elles vont des litanies monotones et généralement plaintives des peuples primitifs aux chants védiques, aux hymnes homériques, aux psaumes de Babylone et d'Israël, aux poèmes religieux du mysticisme musulman, aux cantiques où les chrétiens de toutes les églises ont versé leurs émotions religieuses. Dans la même catégorie rentrent les récits épiques, traditions populaires ou compositions originales, les mythes, les légendes des héros lumineux abattant les monstres des ténèbres, celles aussi des saints et des martyrs, les histoires de ces temps où les champions de la foi luttaient contre l'erreur persécutrice, où la religion se réveillait d'un long sommeil, histoires, non pas scientifiques, mais inspirées par la piété ardente, qui en fait une épopée, un drame, quelquefois même une idylle. Joignons-y les professions de foi du prophétisme et de la prédication, et même les systèmes des grands penseurs religieux, d'un Augustin, d'un Thomas d'Aquin, d'un Melanchthon, d'un Calvin dont la forme est empruntée à la philosophie et qui paraissent froids et secs dans leur enchaînement logique, mais qui n'en sont pas moins l'expression d'une foi puissante.

Non moins nombreux, non moins divers, sont les actes religieux. En tout premier lieu signalons ceux qui rentrent sous l'idée commune de

culte. Sans être lui-même la vie religieuse, on peut dire que le culte est indispensable à l'entretien de cette vie. La forme peut en être enfantine, naïve, très défectueuse, et il faut se garder de donner plus de valeur à cette forme qu'au fond qui s'exprime par elle comme il peut. Et quelle variété dans ces formes depuis les cérémonies pompeuses et captivantes du catholicisme, appelant tous les arts à concourir à l'impression qu'il veut produire et dont les non-catholiques eux-mêmes doivent reconnaître la valeur esthétique, jusqu'à ce culte forcément réduit à ses éléments les plus simples que les Huguenots persécutés par Louis XIV allaient rendre la nuit dans les gorges solitaires des Cévennes, entonnant rudement leurs vieux psaumes pour se retremper en vue des calamités qui fondaient sur eux!

Faut-il ranger parmi les paroles et les actes déterminés par la religion des paroles et des actes que le sens moral condamne et qui produisent sur nous un effet de répulsion profonde? Laissons de côté l'hypocrisie aussi bien que l'irréflexion qui ne nous offrent que des formes trompenses. Mais les anathèmes, les persécutions, les martyres, les guerres dites saintes et les fureurs qu'elles engendrent, tout cela doit-il compter parmi les signes indicateurs, les manifestations de la religion? Sans aucun doute. Mais ce sont les signes d'une religion maladive, souillée par des passions barbares, par l'orgueil qui nous fait croire, non seulement que notre religion à nous est la meilleure, ce qui est possible, mais la seule qu'il soit licite de professer et qui doit être imposée à tous. Dans le fanatisme se mêle toujours une forte dose d'égoïsme. Ce sont là des phénomènes pathologiques et il faut les étudier scientifiquement pour arriver à distinguer la santé de la maladie. La tâche de l'historien philosophe ne consiste pas ici à prendre parti. Ses sympathies personnelles peuvent aller aux victimes, mais leurs persécuteurs ne sont pas purement et simplement des démons. Ce sont des hommes faibles, ignorants, aveuglés, égarés par le désir mal compris, mal appliqué, de l'unification, désir qui a été, nous l'avons vu, l'un des facteurs les plus puissants de l'évolution religieuse.

Toute religion réelle compte parmi ces éléments, avons-nous dit, des impressions ou émotions, des idées représentatives et des dispositions.

On a beaucoup discuté la question de savoir auquel de ces trois éléments il fallait attribuer la priorité.

Dans ma conviction résultant d'une analyse soigneuse des phénomènes religieux, c'est l'impression ou l'émotion qui précède. Ce n'est

pas l'origine de la religion dont nous parlerons plus tard, c'en est le commencement.

Toute religion commence par une impression émotive. Or une telle impression comprend trois éléments : 1° une prédisposition sous forme de désirs ou d'aspirations encore vagues, à peine conscientes, et certaines représentations latentes, indécises, différant selon la constitution de chacun ; 2° l'impression elle-même provenant de quelque chose qui n'est pas nous ; 3° la perception consciente de cette impression.

En règle ordinaire, chez la grande majorité, ces impressions arrivent par l'intermédiaire d'autres que nous-mêmes, parents, maîtres, artistes, écrivains admirés dès notre bas âge. Mais chez les natures religieuses privilégiées, elle naît du spectacle du monde et de l'histoire personnelle, familiale ou nationale. Ces natures d'élite discernent le divin là où d'autres ne le perçoivent pas. Dans la foule suspendue aux lèvres d'un prédicateur justement admiré combien peu seront touchés jusqu'au fond de l'âme en comparaison de ceux qui ne cherchent dans leur audition qu'une jouissance esthétique, de ceux qui ne sont intéressés que par le côté pratique et moral du discours, de ceux enfin, les plus nombreux, qui se complaisent simplement à écouter de belles paroles sans pénétrer jusqu'aux idées! Il en est de même là où l'impression religieuse naît d'une contemplation ou d'une expérience personnelles. Le ciel étoilé éveille l'admiration de quiconque a des yeux pour voir à cause de sa beauté majestueuse ; chez ceux qui ont quelque teinture d'astronomie, par son infinité et son organisation ; chez l'homme religieux, il devient, selon la comparaison de Rückert, une épître tracée par la main de Dieu.

Chez lui aussi l'impression perçue engendre immédiatement une idée[1] représentative. Et alors, de cette notion ainsi formée, naît une disposition déterminée, la direction de la volonté qui pousse à l'action, soit pour exprimer ce dont le cœur est plein, soit pour verser généreusement le nard de grand prix en témoignage de gratitude respectueuse et attendrie.

Mais on se demandera ce qui imprime le sceau religieux à une impression, à une notion, à une disposition, de manière à les distinguer de leurs analogues purement esthétiques, intellectuels ou moraux. C'est dans les paroles et dans les actes marqués au coin de la spontanéité que se trouve la pierre de touche. Il peut y avoir des impressions religieuses si passagères, des idées représentatives si vagues qu'elles n'ont aucune influence sur la volonté. Mais si l'émotion est vive, la notion claire, elles

1) *Voorstelling*, allem. *Vorstellung*.

commandent la volonté et la conséquence est tout autre que s'il s'agissait uniquement d'admiration pour le beau sensible ou moral, ou pour le mystère infini, ou pour l'univers réglé par des lois fixes, pour tout ce qui excite l'esprit philosophique à la réflexion et à la construction d'un vaste système. Dans la sphère religieuse proprement dite on se sent dans la dépendance d'un Être révéré comme suprême, vers lequel on est attiré, avec lequel on se sent en affinité, auquel on voudrait se donner en le possédant lui-même pour être un avec lui.

Qu'on se rappelle le beau mythe de Pygmalion, peut-être emprunté par les Grecs aux Phéniciens. L'artiste Pygmalion a sculpté une statue de déesse si parfaite en beauté qu'il s'enflamme d'amour pour elle, et l'ardeur de cet amour est telle qu'elle communique la vie au marbre insensible et que la déesse devient sienne. De même, l'aspiration vers le divin s'éveille dans le cœur comme un désir vague; puis, semblable au sculpteur qui donne une forme à son idéal esthétique, l'esprit religieux se forme une notion de la Divinité répondant aussi à son idéal, mais cette notion ne devient vivante, ne le domine et ne le fait agir que si, se sentant un avec son Dieu, il pousse l'amour jusqu'à l'adoration.

Ces trois éléments de la religion sont indispensables. Là où l'un ou l'autre manque, il peut y avoir une certaine religiosité, mais non une religion complète et normale. Il a été tout un temps de mode de n'attacher de valeur qu'à certaines aspirations flottantes comme celles du poète, du très grand poète, qui au milieu de ses débordements parlait de l'immense espérance qui

Malgré nous vers le ciel nous fait lever les yeux,

ou bien des gémissements qu'exhalait un autre poète plus jeune en face d'un verre d'absinthe sur le divan d'un café. Ne méprisons pas ces échappées d'un sentiment que nous croyons sincère. Réjouissons-nous plutôt de ce que le besoin religieux, si longtemps comprimé par le matérialisme pratique, recommence à revendiquer ses droits. Mais ce ne sont là que les premières lueurs de l'aube, le matin n'est pas encore venu, et midi est encore loin.

Y a-t-il encore quelqu'un pour affirmer que la notion qu'on se forme de la Divinité est l'essentiel en religion et que le reste est indifférent? Assurément cette notion a son importance, mais si elle ne dérive pas du sentiment et si elle n'imprime pas de direction à la volonté, elle peut encore avoir sa beauté poétique ou sa profondeur philosophique, elle ne saurait avoir grande valeur religieuse.

Enfin la disposition de la volonté est incontestablement d'une grande importance dans la vie religieuse. Elle est la fleur d'où doit provenir le fruit. Mais où a-t-on jamais vu fleur et fruit sans tige pour les produire? L'obéissance, la soumission résignée, la consécration de soi-même, l'adoration, sont toutes autant de dispositions religieuses. Ce n'est pourtant pas la même chose quand cette disposition a pour guide le bon Vischnou ou le terrible Çiva, si l'on se fait le serviteur de Moloch et d'Astarté ou bien du Jahvé d'Israël. Et du reste une disposition morale qui n'a pas de racine dans le sentiment peut être très vertueuse, elle n'est pas encore religieuse pour cela.

Presque tous les phénomènes morbides de la vie religieuse se rattachent à la prépondérance exclusive accordée à l'un de ces trois éléments. Si l'on cherche la religion uniquement dans l'émotion, le mysticisme et ses aberrations sont à craindre. Si l'on exagère la valeur de la notion, de l'élément intellectuel, on ne tarde pas à confondre la foi avec la doctrine, l'essence avec la forme, et de là les tristes inspirations de la haine religieuse et de l'esprit persécuteur. Si l'on fait tout résider dans la disposition ou l'intention de la volonté, on en vient à légitimer jusqu'aux *autos da fé*, ou bien la religion se perd dans un desséchant moralisme.

Il faut même ajouter que dans la religion normale les trois éléments précités doivent être en équilibre. Dans l'art le sentiment et l'imagination, en philosophie la faculté d'abstraction prédominent, la morale proprement dite se préoccupe surtout des intentions et de leur réalisation. En religion les trois conditions doivent coexister parallèlement; si l'équilibre est détruit, la religion n'est plus saine.

Pourquoi? C'est que la religion est le centre de la vie spirituelle et comprend l'homme tout entier. Ce que j'adore, ce à quoi je me consacre, détermine ma conduite. Sans doute la vie humaine a encore des faces très légitimes autres que la vie religieuse. Mais il est certain que la religion habite au plus profond de notre cœur. C'est ce que nous possédons de plus personnel. Elle est *nous-mêmes* en tant que nous nous élevons au dessus du fini et du périssable. De là son étonnante puissance, une puissance qui devient un fléau quand elle se met au service de l'égoïsme et de l'orgueil, mais qui, inspirée par l'amour, est d'une force telle de résistance que ni les traits acérés, ni le savoir, ni l'éloquence, ni la politique, ni la violence ne peuvent à la longue en triompher[1].

1) Il n'aura pas échappé au lecteur intelligent que cette analyse des éléments

2ᵉ CONFÉRENCE. — *De la formation et de la valeur des idées représentatives de la foi.*

Nous rappelons que les facteurs précédemment indiqués de toute foi religieuse normale constituent le commencement, non l'origine elle-même, de la religion. Cette origine descend plus profondément dans la nature humaine. Des émotions peuvent nous révéler nous-mêmes à nous-mêmes, elles ne peuvent nous donner que ce que nous possédions déjà sans le savoir, et en religion elles n'ont ce pouvoir que chez les hommes religieusement disposés. Si dans le langage religieux on parle de « l'âme saisie » ou « touchée par la grâce », cela n'est possible, pour employer les termes du même langage, que parce que l'homme a été créé « à l'image de Dieu », avec la tendance qui pousse à Dieu, et qu'il est en affinité avec lui. Nous reviendrons sur ce point. En ce moment nous recherchons comment naît la foi.

Il ne faut pas la confondre avec l'idée qui la représente. Mais il n'est pas moins certain que l'impression émotive se moule toujours et immédiatement dans une idée représentative. Comment se forment ces notions représentatives de la foi?

Quand le professeur Rauwenhoff[1] émit la thèse qu'elles étaient filles de l'imagination plastique, il y eut de nombreuses protestations, comme si les doctrines religieuses sans exception devaient être au nom d'un tel principe reléguées dans le royaume de l'imaginaire.

constitutifs de la foi religieuse s'applique à la religion complète et parfaite, laquelle ne peut exister dans l'individu religieux qu'à l'état d'approximation. Ainsi, vu la différence des aptitudes et des constitutions mentales, l'équilibre entre les trois facteurs indiqués ci-dessus, sentiment, idée représentative, disposition corrélative de la volonté, sera bien rarement atteint, si même il l'est jamais entièrement. Comme on a pu le voir, M. Tiele relève les conséquences *moralement* désastreuses qui résultent de la prépondérance exclusive ou de l'absence de l'un d'entre eux. C'est donc l'application morale qui nous avertit du caractère défectueux d'une religion collective ou individuelle. Il a grandement raison, d'ailleurs, de distinguer nettement la religion et la morale. Ce sont deux sphères différentes, quoique voisines et tendant à se rapprocher toujours plus. La supériorité d'une religion est révélée par sa valeur morale. Si la religion, comme l'expérience le prouve, communique à la moralité une intensité de chaleur et de vie que le sens moral puiserait difficilement ailleurs, la morale à son tour est le critérium de la religion, la contient quand elle tend à absorber la vie entière dans les voluptés égoïstes du mysticisme, et la rectifie quand elle pousse aux aberrations du fanatisme. — A. R.

(1) *Wysbegeerte van den Godsdienst* (Philosophie de la Religion), p. 611.

On ne comprenait pas. Pourtant l'assertion du défunt professeur est aussi axiomatique que celle qui consiste à dire que nous voyons avec nos yeux et que nous entendons avec nos oreilles. Il est vrai que si nous n'avions pas de cerveau, nous ne pourrions ni voir ni entendre comme nous entendons et voyons. De même, l'imagination dont il est question est celle d'un être doué de raison. Oublie-t-on que l'imagination est une des plus belles, des plus fécondes facultés de l'esprit humain? Artiste intérieur en chacun de nous, c'est elle qui fait apparaître à notre pensée ce qui fut autrefois ou ce qui est au loin. C'est elle qui ceint de l'auréole la tête des êtres que nous aimons ou que nous vénérons. C'est elle qui construit un monde idéal qui nous console des misères de la réalité et que nous nous efforçons de lui substituer. C'est elle qui sur notre vie monotone fait luire quelques reflets de poésie. Dira-t-on qu'il vaudrait mieux ne pas être aiguillonné par elle afin de demeurer exempt des déceptions amères? Ou bien qu'il serait plus sage pour l'infime habitant de la terre de ne pas sous sa direction prendre un vol si élevé au risque de retomber lourdement sur le sol? Il est évident que, livrée sans frein à elle-même, si elle n'est pas contenue par un esprit lucide et un cœur bien disposé, elle peut être fort dangereuse et nous lancer dans la fantaisie pure, dans la chimère, même dans la démence. Seulement, sans elle, comme l'a dit l'humoriste et ingénieux écrivain hollandais, Busken Huet, notre sort serait réduit à celui du serpent dans le récit édénique, nous n'aurions plus qu'à ramper sur la terre et à manger la poussière.

Rendons-nous un compte exact de ce que peut l'imagination et de ce qu'elle ne peut pas. Son unique fonction consiste à donner une forme à nos pensées, en religion et partout ailleurs. Si elle crée des images, des idéaux, elle en emprunte la matière à la réalité, à l'expérience, à la mémoire. Les images suggérées à l'esprit par la perception des choses, par le monde des phénomènes, c'est elle qui les rassemble et les relie pour former un tout. C'est elle qui permet à l'historien de faire un tableau du passé avec les données toujours incomplètes dont il dispose et d'esquisser ainsi le développement de l'humanité. C'est elle qui rend le savant capable de représenter la liaison des phénomènes et les lois qui les régissent; ou bien le philosophe d'organiser son système. C'est elle enfin qui me l'homme religieux en état de donner une forme concrète à la foi qui vit en lui. Quand nous disons que les idées représentatives de la foi sont les filles de l'imagination plastique, nous ne voulons dire que ceci, savoir que c'est elle qui procrée les formes dans lesquelles la foi s'exprime. En fait le cœur et la raison ont aussi leur part dans cette formation. Elle

donne un corps à la pensée religieuse, au sentiment religieux, mais cette pensée, ce sentiment sont seuls essentiels et durables. La preuve en est que lorsque cette pensée ou ce sentiment grandissent en délicatesse et en pureté, le besoin se fait sentir de nouvelles formes représentatives pour les exprimer plus exactement.

Les idées représentatives de la foi n'ont donc pas de valeur absolue et constante. Ce que nous voyons de l'Éternel n'est, selon le dire de l'apôtre, qu'une image incertaine à travers un miroir. Augustin et Thomas d'Aquin reconnaissaient déjà que nous pouvons seulement approcher de Dieu par l'esprit, mais non le comprendre. C'est ce dont tout homme vraiment religieux conviendra sans peine. C'est pourquoi les images qui longtemps furent l'expression de la foi s'échangent contre d'autres qui répondent à de nouveaux besoins. Nous pouvons admirer la poésie et même la pensée religieuse qui a conçu le Zeus homérique et le conseil des dieux olympiens qui l'entourent, ou celle à qui nous devons le Dieu d'Israël porté sur les Kerubim, ou cette vision du prophète Élie qui, la tête enveloppée et après qu'ont passé les mugissements de l'ouragan, reconnaît son Dieu dans le doux murmure du souffle frais et léger qui vient ensuite. De telles notions ne suffisent plus à notre conscience religieuse. Nous répugnons à peindre le Dieu-Esprit sous des traits visibles à l'œil humain. Nous ne supportons cette humanisation que dans des paraboles, comme celle, par exemple, de l'Enfant prodigue, où le père ouvrant les bras à ses deux fils, le repentant et le récalcitrant, demeure l'image classique du Dieu qui pardonne à tous et qui comprend tout.

Cependant si les idées représentatives de la foi ont et ne peuvent avoir qu'une valeur relative, cette valeur est réelle. Dans tous les temps l'homme religieux a réclamé plus que des sentiments vagues ou des notions purement abstraites. Les moins avancés requièrent le secours de l'art pour avoir des dieux qu'ils puissent contempler et qui soient près d'eux. Là où l'on croit Dieu trop auguste pour le représenter sous forme humaine, on s'entoure volontiers des images de ses saints, de ses envoyés, du grand Médiateur. Là où la peur de l'idolâtrie détourne de ce moyen terme, on aime les symboles, la reproduction plastique ou peinte des scènes de l'histoire sacrée. Celui qui veut éveiller des impressions religieuses dans la foule qui l'écoute ne peut pas se borner à lui présenter des idées abstraites et de purs raisonnements.

Du reste, nous insistons sur ce point, l'imagination ne travaille pas seule à l'élaboration des idées représentatives de la foi. Elle ne peut que donner une forme aux impressions émotives et aux pensées qu'elles nous

suggèrent. A chaque impression perçue et en vertu de cette notion de causalité qui est inhérente à notre esprit, se pose spontanément pour nous la question : D'où cela vient-il ? Et en religion aussi bien qu'en philosophie cette question nous fait remonter jusqu'au principe premier, jusqu'à la cause suprême, ce qui se traduit pour l'homme religieux en conception d'une puissance qui n'est pas nous-mêmes, qui nous est supérieure, dont nous sommes dépendants et avec qui nous sommes en affinité. C'est un raisonnement qui se fait immédiatement et sans que nous nous en rendions compte. C'est alors que nous nous formons de cette puissance une image plus ou moins conforme au fait de conscience que nous avons perçu. Dans l'art la création de l'œuvre artistique exprime la beauté esthétique, laquelle est purement idéale; mais l'idée représentative religieuse perdrait toute valeur si elle n'était pas soutenue par la conviction que, si défectueuse qu'elle puisse être, elle représente quelque chose de réel.

Quel rapport y a-t-il entre croire et savoir, entre les idées représentatives de la foi et les thèses de la science ? Les uns disent qu'elles sont diamétralement opposées les uns aux autres, celles-ci dérivant de l'expérimentation soigneuse et acquise moyennant des déductions claires et logiques ; celles-là n'étant que des conjectures sur ce qui en soi n'est pas vérifiable. On peut par démonstration convaincre d'une vérité scientifique tout homme de raison saine. On ne peut démontrer les assertions de la foi à qui ne la possède pas. La connaissance est communicable, mais non la foi. D'autres prétendent que les idées représentatives de la foi sont les idées-frontières de la science, les compléments de la connaissance humaine qui, parce qu'elle est humaine, ne pourrait dépasser l'observable. D'autre part, il est des sociétés religieuses, chrétiennes et non-chrétiennes, qui ne veulent admettre les affirmations de la science, que si elles ne sont pas en opposition avec leurs idées représentatives de leur foi, idées garanties, pensent-elles, par une révélation divine. Notre conviction à nous, c'est que le droit de la foi est équivalent à celui de la science et que lorsqu'elles entrent en conflit, c'est que l'une des deux a outrepassé les limites de son domaine.

Commençons par distinguer l'une de l'autre la connaissance et la science. La connaissance est le matériel indispensable sur lequel la science travaille, elle n'est pas la science elle-même. L'homme de science doit être un savant, c'est-à-dire posséder une grande somme de connaissances. Mais le simple savant n'est pas encore un homme de science. Le savoir est comme la richesse, un pouvoir inutile et même dangereux entre

les mains de celui qui ne *domine* pas ce qu'il possède. Toute vraie connaissance est le fruit de l'observation et de la recherche, et elle peut être communiquée à l'homme capable de comprendre la recherche elle-même. Mais il est clair que la connaissance ainsi acquise est d'un tout autre genre que ce qu'on nomme en langage religieux « la connaissance de Dieu ». En un sens la foi repose aussi sur l'expérience, celle de nos impressions émotives dont l'homme religieux applique les suggestions à ce ce que nul œil ne saurait voir. Les idées représentatives de la foi sont, elles aussi, des conséquences, mais leur origine fait qu'elles ne peuvent être démontrées de la même manière que nos connaissances.

Il y a donc par le fait une différence de genre entre la connaissance et la foi. Celui qui refuse toute certitude à ce qui ne résulte pas de l'observation sensible, devra la refuser à la foi. Seulement il faut qu'il sache qu'il devra la refuser aussi à la science, comme à tant d'autres choses dont il est pourtant persuadé, telles que la certitude qu'il a de l'affection de ses proches, de l'honorabilité et de la droiture de ses amis. Ce sont aussi choses de foi. La science n'est pas un simple amas encyclopédique de tout ce qui peut être connu sur un objet quelconque. L'observation toute seule ne fait pas la science. A l'exception des mathématiques qui ne s'occupent que de formes et de mesures idéales[1], toutes les autres sciences, notamment l'anthropologie et l'histoire, partent d'une hypothèse sans laquelle elles ne feraient pas un seul pas, savoir le lien de la causalité, cette forme congénitale de notre esprit, que chacun admet tacitement et que personne ne peut démontrer. Elles reposent donc sur une foi. Quand il faut non plus seulement énumérer les faits, mais les juger, les expliquer, les mettre en rapport mutuel, alors et inévitablement la disposition subjective intervient; le goût, le empérament mental, l'intuition, la virtuosité géniale jouent un rôle de première importance. Par conséquent, entre la foi qui sur la base de son impression intérieure cherche à se donner une expression représentative de ce qui dépasse l'observation, et la science qui fait de l'observable l'objet de ses recherches, la différence n'est pas aussi grande qu'on se l'imagine ordinairement. D'où viendraient autrement les controverses qui sur tant de domaines scientifiques mettent aux prises des savants de premier ordre et dont parfois l'âcreté fait pâlir les emportements de

1) Encore partent-elles d'axiomes indémontrés dont le caractère absolu pose à l'esprit humain, qu'il le veuille ou non, le problème métaphysique avec tous ses mystères. — A. R.

ce qu'on appelle l'*odium theologicum*? Théories scientifiques et idées religieuses sont les unes et les autres des efforts pour expliquer ce que l'on a perçu dans la nature et dans l'humanité. Ni les unes ni les autres ne peuvent être immuables, parce qu'elles se modifient ou sont remplacées par de nouvelles notions exigées par le progrès des recherches, le développement de la pensée et la délicatesse grandissante du sens moral. Les unes et les autres sont filles de l'imagination associée à la réflexion, les unes et les autres ont pour point de départ ce qu'on a contemplé et éprouvé. L'homme religieux, à la différence du savant qui peut toujours contrôler les phénomènes servant de base à ses conclusions, doit convenir que les siennes ne peuvent être qu'un reflet bien pâle de la réalité surhumaine dont il a ressenti l'impression, il ne s'en tient pas moins pour assuré de leur vérité.

Mais peut-il communiquer cette assurance à d'autres? La certitude scientifique suffisamment appuyée par les faits et clairement exposée entraîne l'adhésion de toute intelligence normale que des préjugés n'aveuglent pas. Mais pour faire partager à d'autres des idées religieuses, le raisonnement le plus rigoureux ne suffit pas tant que leur cœur n'est pas ému, tant que leur sentiment ne coïncide pas avec celui qui a engendré ces idées. Et c'est ce que nous ne pouvons leur donner. Cependant regardons-y de plus près. Nous ne pouvons pas non plus convaincre d'autres hommes de la vérité de nos conclusions scientifiques si la droite raison et la lucidité d'esprit leur font défaut. Il y a donc dans les deux cas une condition préalable de l'effet de notre démonstration et sans laquelle notre effort demeure vain. Cela revient simplement à dire que la science et la foi se meuvent sur un terrain distinct, qu'elles ont un caractère spécial qui les différencie et que par conséquent leur mode de propagation doit différer.

Il est irrationnel de prétendre que des opinions religieuses seront adoptées uniquement parce qu'on en a soigneusement déroulé les motifs et les fondements intellectuels et qu'on a pu montrer qu'elles ne sont pas en conflit avec la raison. Les sentiments religieux sont habituellement éveillés en nous à un âge où nous sommes incapables d'une pareille vérification. Nous en devons l'éclosion à des parents ou à des maîtres qui sont eux-mêmes les organes de la société, de l'Église, de la tradition ambiante. Si, plus tard et sous d'autres influences, nous sentons que ce qu'on nous a appris ne répond plus aux besoins religieux d'un esprit mûr, nous nous formons alors des idées représentatives qui nous satisfont davantage, ou bien nous nous rattachons à une tendance qui a pour

nous plus d'attrait. Mais, ordinairement du moins, ce n'est pas après avoir pesé minutieusement le pour et le contre, c'est sous l'impulsion de la conscience et du cœur. C'est après cela que nous raisonnons, quand il faut rendre compte aux autres de nos convictions nouvelles et que, sous le coup de la contradiction, nous éprouvons le besoin de les justifier vis-à-vis de nous-mêmes.

L'éminent homme d'État et philosophe James Balfour consacre dans son ouvrage intitulé *The Foundations of Belief* un très intéressant chapitre aux rapports de l'*Autorité et de la Raison*. Il s'élève contre la prétention de ceux qui ne veulent accorder qu'à la raison le droit de former les convictions du genre humain. Il montre par divers exemples que cette prétention est démentie par la réalité. Il reconnait que c'est la raison qui éclaircit, augmente et coordonne nos connaissances; que c'est elle aussi qui doit diriger la conduite de nos affaires personnelles pour autant que celles ci ne sont pas déjà dominées par la coutume; enfin qu'elle doit présider au gouvernement de la chose publique dans les étroites limites que lui laisse une tradition toute puissante. Mais, ajoute-t-il, toutes ces fonctions de la raison sont insignifiantes quand on les compare aux influences autrement dominatrices de l'autorité qui à chaque instant détermine nos sentiments, nos aspirations, nos idées religieuses. Et, dit-il, cela est fort heureux. Car la raison divise et dissout, et nous avons plutôt besoin de forces qui unissent et organisent. Sans elles il n'y aurait pas moyen de développer la vie commune. Si l'autorité a mainte fois protégé l'erreur et retardé le progrès, la raison n'a pas non plus produit du bien sans mélange. C'est à l'autorité bien plus qu'à la raison que nous devons notre morale, notre gouvernement, surtout notre religion. C'est sur l'autorité que reposent les principes, les bases de notre vie sociale. Il n'y a pas d'exagération à dire que si nous voulons chercher la faculté propre qui nous élève le plus clairement au-dessus de la vie animale, ce n'est pas dans notre capacité de convaincre et d'être convaincu par des raisonnements, mais dans celle d'exercer et de subir l'action de l'autorité.

Cette philosophie est assez naturelle dans la bouche d'un homme d'État, membre du gouvernement. Peut-être serait-elle quelque peu changée, s'il était assis sur les bancs de l'opposition. Cela ne nous empêche pas de reconnaitre qu'il y a beaucoup de vrai dans sa démonstration. Avec lui nous constatons que l'autorité est uniquement redevable de son énorme puissance au fait que l'humanité est encore si peu avancée dans l'usage de la raison qu'un très petit nombre seul se laisse guider

par elle et que la majorité est encore incapable de la prendre pour directrice. Avec tout cela nous nous demanderons : Qu'est-ce ici que la raison et qu'est-ce que l'autorité? La raison est-elle seulement le pouvoir de raisonner et de juger sciemment? S'il en est ainsi, nous ne lui devons ni notre religion, ni même les idées qui la représentent. Mais la raison, qui agit aussi insciemment en nous, comprend bien plus que la faculté purement intellectuelle de juger et de combiner, faculté que possèdent aussi jusqu'à un certain point les animaux, ceux notamment qui nous obéissent. Elle est la faculté qui distingue l'esprit conscient de l'homme de la raison irréfléchie de l'animal et qui permet à l'homme de s'élever du particulier au général et de rechercher la cause et la fin des choses. C'est précisément à cette catégorie qu'appartiennent les idées représentatives de la religion.

D'ailleurs il y a autorité et autorité. Il en est une qui ne se maintient que par la terreur et la violence. Il est des hommes qui s'y soumettent par ambition ou par intérêt. Mais le grand nombre ne lui obéit que par impuissance et se révolte contre elle dès qu'il en peut saisir l'occasion. Et peu importe ici que cette autorité soit exercée par l'État, ou par un sacerdoce, ou par nos égaux qui, au nom de leur supériorité numérique, nous imposent leurs préjugés ou leur folie. Une pareille autorité ne produit que des hypocrites ou des mécréants. Une foi qui ne repose que sur une telle base ne mérite pas son nom. Il y a aussi une autorité trompeuse, exercée par d'éloquents sophistes qui égarent la masse ignorante, aveugles conducteurs d'aveugles ou calculateurs égoïstes et ambitieux. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de respecter l'autorité, encore faut-il qu'elle soit l'*autorité légitime*. Or elle n'est légitime que si elle procède de nos supérieurs intellectuels ou moraux, grands-maîtres de science ou de l'art, penseurs profonds, sages et saints. Elle est alors légitime parce qu'elle repose sur leur supériorité réelle. Elle n'a nul besoin de recourir à la violence ou à la terreur. Ceux qui sont sans vanité et qui se connaissent eux-mêmes quelque peu, se soumettent volontiers à cette autorité-là, sans servilité, sans idolâtrie, mais parce qu'elle ouvre leurs yeux à une lumière plus pure, leur cœur à une plus haute inspiration. L'influence personnelle, même sur le terrain de la science, mais surtout sur celui de la religion, est un levier des plus puissants. Ce n'est pas par de froids raisonnements que nous propagerons nos convictions religieuses, c'est la chaleur communicative, c'est la sincérité de ces convictions qui nous gagneront des adhérents. Il est parfaitement exact que, comme sur tant d'autres domaines de notre vie intellectuelle,

morale et sentimentale, notre foi religieuse repose pour une bonne part sur l'autorité de la tradition, de l'enseignement, du prestige personnel. Mais il n'en est pas moins vrai qu'une telle foi n'a de valeur, qu'une telle religion n'est vivante, que si elle a éveillé des échos dans notre cœur, que si notre esprit lui rend bon témoignage. Si l'on va au fond des choses, on reconnaît que cette autorité qui agit sur nous du dehors n'est autre chose en pareil cas que l'autorité de la raison elle-même.

En résumé les convictions religieuses ne sont pas, pour ceux qui les possèdent, moins solides que les convictions scientifiques le sont pour d'autres. Il y a toutefois une différence. La foi ne peut absolument pas se définir en sèches formules, ni en syllogismes bien arrondis, ni en froides abstractions métaphysiques. Si elle prétend se pétrifier ainsi, elle se suicide. Elle ne peut donner une expression à ses aspirations hardies, à ses élans qui l'emportent au dessus du fini et du périssable qu'en les enveloppant d'images, de symboles, de récits et de comparaisons. Ce n'est pas qu'elle se tienne sur un terrain plus bas que celui de la science, c'est qu'elle vise plus haut. Elle doit se servir d'une langue trop pauvre pour exprimer ce qu'elle a à dire. On la trahit aussi bien en la rabaissant, sous prétexte de la rendre rationelle, au niveau des lieux communs d'un moralisme vulgaire, qu'en présentant une dogmatique préférée comme la vérité éternelle et immuable. Le vieux Schopenhauer, dont on n'a pas besoin de partager le pessimisme aigri pour reconnaître qu'il a dit souvent de belles choses et des choses vraies, disait très justement que l'erreur commune des supranaturalistes et des rationalistes était de chercher en religion la vérité sans aucun voile, littérale et sèche. « C'est en philosophie, ajoutait-il, qu'il faut se livrer à cette besogne; la religion — disons plus précisément les idées représentatives de la religion — ne saurait avoir qu'une vérité symbolique et allégorique. Les rationalistes sont d'honnêtes gens, mais de plats compagnons, les évhéméristes de notre temps. Les supranaturalistes ne voient pas que leurs doctrines ne sont que les enveloppes de vérités supérieures que la grande majorité n'eût pu comprendre autrement. Mais la religion satisfait au besoin inextinguible de métaphysique dont l'homme est possédé et occupe chez la plupart d'entre nous la place de cette pure vérité philosophique si difficile à atteindre et à laquelle peut-être n'arrivera-t-on jamais. »

Il y aurait bien quelques réserves à faire sur ces déclarations du philosophe de Francfort. Mais elles nous mettent en face de l'importante question du rapport qu'il faut établir entre la religion, plus exacte-

ment la doctrine religieuse (théologie) et la philosophie. Ce sera l'objet de la conférence suivante.

3e Conférence. — *Philosophie et doctrine religieuse (Théologie)*[1].

La doctrine religieuse rassemble les idées représentatives de la foi pour en faire la théorie de la vie religieuse. La philosophie ou science des sciences relie tous les résultats de la recherche humaine dans l'espoir de pénétrer jusqu'aux *principia rerum*. Bien que souvent en guerre, elles sont étroitement parentes. Toutes deux s'occupent de la face moniste ou unitaire du Cosmos, ce côté des êtres finis qui coexiste avec tout ce qui, de l'autre côté, les distingue et les sépare. Sont-elles de nature ennemies irréconciliables l'une de l'autre? Sont-elles identiques au fond avec cette seule différence que l'une est une forme inférieure de la même réalité foncière et destinée par conséquent à se dissoudre dans la première? L'une dérive-t-elle de l'autre ou bien chacune a-t-elle son origine et sa fin particulières?

Chacun de ces points de vue a eu, a encore ses partisans. On peut considérer la philosophie quand elle s'applique aux questions religieuses comme une forme plus élevée, plus scolastique, de la théologie. Elle proviendrait à l'origine de celle-ci et ne s'en serait détachée que progressivement pour vivre enfin en toute indépendance.

D'autre part, on a pu soutenir que la philosophie avait engendré la théologie, celle-ci étant destinée à mettre la première à la portée de la multitude ignorante et à lui donner la face théorique de sa vie pratique. Plus tard encore, lorsque les théologiens éprouvèrent le besoin de perfectionner leur système théologique ou de le compléter, c'est à la philosophie qu'ils en empruntèrent les moyens.

Mais d'autres aussi maintiennent que d'origines distinctes, bien que parentes, elles sont nées indépendamment l'une de l'autre et se proposent un but différent.

Chacune des trois thèses a sa part de vérité et, à notre avis, la dernière est celle qui se rapproche le plus de la vérité elle-même. Aucune n'explique suffisamment les faits constatés. Il faut d'abord s'entendre

1) Nous employons, non pas indifféremment — car il y a une nuance qui les distingue. — mais au bénéfice de la plus grande clarté pour le lecteur français, ces deux expressions, mais en prenant la seconde, la *théologie*, dans son sens le plus large, celui de toute doctrine religieuse embrassant un ensemble de faits ou de croyances et les systématisant.

sur le sens exact des mots. Nous faisons rentrer dans la philosophie, non pas seulement ce que nous entendons par là dans le monde moderne qui a poursuivi l'œuvre commencée dans la Grèce antique ; dans la théologie, non pas seulement les systèmes dogmatiques élaborés dans les écoles de la chrétienté et, qui dans la mesure où ils sont en affinité avec la philosophie, plongent aussi par leurs racines dans la sagesse grecque. Nous pensons à toutes les notions qu'on s'est faites sur le principe des choses, même sous leurs formes les plus naïves, images, mythes, symboles et autres créations de la fantaisie, qui ont été les formes nécessaires de l'esprit humain encore enfant. Tout homme de raison saine et qui ne vit pas dans le demi-sommeil de l'intelligence animale, philosophe à sa manière en tout temps, chez tous les peuples. Il s'est trouvé toujours et partout des hommes supérieurs en réflexion et en pénétration à leurs contemporains. Le Polynésien ne connaissant le monde que sous la forme d'îles et se demandant comment son île avait un jour émergé des profondeurs de la mer ; le Hottentot ou le Cafre s'étonnant de ce que le Dieu-Lune, leur arrière-grand-père, malgré ses disparitions périodiques, survit toujours, tandis que les hommes, ses enfants, doivent mourir ; le Peau-Rouge cherchant à expliquer l'origine du monde et de l'homme par la fécondation des eaux, matrices des germes de vie, par le souffle d'un grand esprit, — sont dans leur genre à la fois philosophes et théologiens. Il n'est pas de mythologie qui n'ait une légende de la création ou de la genèse des êtres. Elle peut rester bien au-dessous des débuts de la philosophie grecque à partir de Thalès, n'être qu'une larve de ce qui s'épanouira un jour dans la pensée d'un Platon ou d'un Hegel, elle n'en est pas moins de même nature. Égyptiens, Chaldéens, Chinois, Indiens et Perses, Grecs et Romains nous présentent des cosmogonies et des anthropogonies, c'est-à-dire certaines idées représentatives de la formation et de la destination des choses, de la nature de l'homme. Et ce n'était déjà plus si naïf. Comparez l'hymne 129 du Rigvéda, liv. X, la cosmogonie babylonienne, la prière adressée à Ahura Mazda par le chantre du Yaçna XLIV, 3.

Assurément ce sont là des mélanges de mythes et de dogmes qui sont encore loin des systèmes logiquement coordonnés de philosophie et de théologie qui viendront plus tard. Ce n'en sont pas moins des commencements de systèmes où les idées particulières sont subordonnées à une pensée fondamentale. Au point de vue religieux, c'est du *polyzoïsme* ; au point de vue philosophique, c'est de l'*hylozoïsme*, ou l'idée que toute vie se rattache à celle d'une pluralité d'esprits résidant dans la

matière. De cette notion naîtra l'*animisme* ou la croyance que ces esprits se meuvent librement et peuvent choisir leur résidence dans une quantité d'objets divers, d'où ils révèlent leur puissance dans des phénomènes et des émotions subjectives de tout genre. Non écrits, sans écoles, sans universités, ni églises, ces embryons de système n'en ont pas moins dominé de longues périodes tout aussi bien que les doctrines d'Aristote ou de Kant, que la théologie de Trente ou de Genève.

Par conséquent philosophie et doctrine religieuse, avant d'être fixées en systèmes d'école ou d'église, étaient confondues. Ne revenons pas au point de vue à jamais condamné de Creuzer qui ne voyait dans la mythologie et la symbolique religieuse qu'une philosophie déguisée par calcul, une doctrine exotérique destinée aux masses qui la comprenaient littéralement, tandis que les sages savaient très bien quel en était le sens ésotérique. Il serait visiblement faux de dire que, par exemple, la théologie chrétienne dans ses nombreuses variétés ne se compose, aux yeux des théologiens, que de figures et de comparaisons. Il faut bien qu'elle y ait recours là où la langue humaine ne sait exprimer que par analogie ce qui est surhumain et infini. Mais elle ne le fait pas afin de s'accommoder aux exigences des intelligences mineures. Elle le fait parce qu'elle ne peut autrement. La philosophie elle-même, lorsqu'elle arrive aux questions suprêmes, agit-elle d'autre façon ? La seule philosophie du moins qui ne soit pas réduite à cette nécessité est celle qui renonce à chercher l'unité de l'ensemble des phénomènes de l'univers et qui nie toute existence suprasensible. Et quant à l'antiquité, la période où l'on songea à organiser et à coordonner les mythes, ne fut pas déterminée par le désir de donner une enveloppe populaire à des vérités qu'autrement on n'eût pu comprendre. Cette combinaison fut à la fois la philosophie et la théologie de cette période, le mythe et le symbole ayant été d'abord les seules formes de pensée correspondant à la faculté représentative des temps primitifs. Vinrent ensuite les temps déjà moins naïfs des sacerdoces concentrés autour des temples. Ce sont eux qui hiérarchisèrent les dieux dans les théogonies, qui exposèrent le devenir des choses dans les cosmogonies, qui esquissèrent les époques du déroulement du monde et qui y rattachèrent leurs prévisions de l'avenir lointain. Ce ne furent pas des figures cachant des pensées, ce furent les seules expressions alors possibles de leurs pensées pour le temps si hardies.

Dans cette seconde période, on ne peut distinguer encore la philosophie de la théologie. C'est après elle que vient la séparation. Des hommes étrangers au sacerdoce éprouvent le besoin d'examiner les questions

réservées jusqu'alors aux prêtres des temples. Les Brahmanas signalent déjà un mouvement d'esprit de ce genre. L'indépendance de la philosophie dans notre Occident a pour berceau la civilisation grecque. Naturellement les représentants de la religion dominante protestent contre ce qui leur paraît être une usurpation, tandis que la prétendue usurpation maintient énergiquement son droit. C'est ainsi qu'elles se développent, chacune de son côté, en conflit très fréquent malgré leur parenté primitive, se proposant un but différent et toujours, malgré tout, en contact mutuel. C'est surtout la philosophie qui exerce une influence marquée sur la théologie. Que l'on pense à l'empressement avec lequel la dogmatique chrétienne chercha dans la philosophie grecque des formes doctrinales dès qu'elle put en quelque manière les mettre d'accord avec l'enseignement évangélique! Que l'on pense à l'autorité d'Aristote, bien ou mal connu, sur la scolastique du Moyen Age et même sur la dogmatique des Réformateurs! En Calvin comme dans notre siècle en Schleiermacher le philosophe et le théologien sont étroitement unis, et il nous suffira de rappeler l'action de la philosophie de Kant et de celle de Hegel sur les doctrines religieuses de notre siècle.

Il ne sera donc plus très difficile de préciser en quoi la théologie et la philosophie s'accordent et en quoi elles diffèrent. La tâche de la philosophie est de fonder une notion générale et harmonique de l'univers sur toute notre expérience, sur tout notre savoir, sur toutes les sciences particulières. Elle doit aussi faire rentrer ainsi dans sa recherche la doctrine religieuse qui repose sur une persuasion de sentiment et examiner si elle est d'accord avec les lois de la pensée logique et avec les résultats certains de l'étude scientifique du monde. Mais elle est pure théorie, pure science. La doctrine religieuse, au contraire, est moins une science que la théorie d'une vie pratique. Elle repose sans doute sur une base métaphysique et, sans la conviction de la réalité suprasensible, elle bâtirait en l'air, mais depuis sa séparation d'avec la philosophie, elle est avant tout doctrine de vie. Elle s'approprie bien l'élément métaphysique de la philosophie puisqu'elle a besoin d'un terrain solide pour construire, mais elle puise la preuve de sa réalité dans le témoignage du sentiment et se pose comme question essentielle celle de savoir ce qu'il en résulte pour la vie. Elle est avant tout doctrine de salut. Elle a donc son objet propre, son but, sa méthode à elle et vise à autre chose qu'à traduire en images populaires les abstractions de la philosophie. Celle-ci s'est acquittée de sa tâche lorsqu'elle a donné une explication satisfaisante des

phénomènes et qu'elle a établi une notion du monde qui répond aux exigences de la pensée logique ; la doctrine religieuse va plus loin. Elle prétend indiquer la voie de la réconciliation avec le monde et avec la vie par la définition de notre vrai rapport avec Dieu, non pas en vue d'une félicité égoiste, mais en harmonie avec notre être, notre conscience, notre cœur, avec « le repos de nos âmes ».

D'où viennent donc, s'il en est ainsi, les conflits si fréquents des deux sœurs jumelles? Presque toutes les feuilles du livre de l'histoire parlent de ces conflits et dans cette seconde moitié de notre XIXe siècle, elles sont à l'état, sinon de guerre ouverte, tout au moins de paix armée. On ne dira pas que les croyants se bornent à défendre leur bien le plus précieux contre des philosophes qui attaquent la religion en soi et la relèguent sous n'importe quelle forme dans le royaume des pures chimères. L'antiquité a connu des écoles philosophiques ennemies de toute idée religieuse, telles que les derniers Éléates, les atomistes, les Épicuriens grossiers. Dans le monde moderne on a vu paraître les théories purement négatives de quelques encyclopédistes français, les conclusions absolues d'une partie des positivistes, les doctrines de Feuerbach, de Nietzsche et de matérialistes à gros grains. Mais on ne saurait classer dans la même catégorie un Pythagore, un Anaxagore, un Socrate, ni de pieux panthéistes tels que Spinoza et Fichte, ni des théologiens-philosophes comme Schleiermacher et Biedermann. C'est pourtant au nom de la religion qu'ils ont été persécutés, destitués, stigmatisés comme mécréants. La défense de soi n'est donc pas la seule cause de conflit, pas même du côté de la philosophie qui parfois s'attaque à la religion, même lorsque celle-ci reconnaît pleinement son droit de recherche et de critique. Mais l'antagonisme n'est pas toujours aussi radical. Bien des fois des philosophes se sont attaqués à la religion en soi, parce qu'ils ne savaient pas la distinguer de sa forme temporaire ou de ces idées représentatives qui n'en sont que l'enveloppe toujours transitoire. Ils ne prenaient pas la peine de jeter leur sonde jusqu'aux profondeurs où s'agitent les besoins incompressibles du cœur qui ont engendré ces représentations. Des théologiens, coupables d'une méprise analogue, ont vu dans la philosophie une ennemie parce qu'elle soumettait à sa critique leurs mythes et leurs dogmes, qu'ils ne voyaient pas le service qu'ils rendaient par là à la cause d'une religion plus développée et plus pure.

Toutefois la cause principale du conflit est ailleurs. Elle réside dans la différence de leur évolution. La philosophie marche en toute indépen-

dance vers le but qu'elle assigne à ses efforts. La théologie, non celle des penseurs, mais des sociétés religieuses organisées, avance d'un pas beaucoup plus lent. C'est à la la longue seulement que le besoin d'une révision se fait sentir. Le jour ne vient que tardivement où les connaissances physiques, historiques, physiologiques, psychologiques, avec lesquelles la théologie dominante pouvait concorder jusqu'alors, appartiennent à une période dépassée. Mais elles sont encore incrustées dans cette théologie devenue traditionnelle. Elle est à cet égard dans une condition inférieure à celle de la philosophie. Au lieu de se cramponner à ses dogmes et à ses rites, au risque de nuire gravement à la religion qu'elle prétend défendre, cette théologie serait bien plus sage en modifiant ses affirmations et ses raisonnements vieillis pour les mettre en harmonie avec les connaissances nouvelles. C'est ce qu'elle pourrait faire sans rien perdre de l'essence de la foi dont elle fut un jour l'expression naturelle.

N'oublions pas que doctrine religieuse et religion ne sont pas identiques. La religion exista longtemps avant qu'il pût être question de constituer une doctrine religieuse. La religion commence, avons-nous dit, par des idées représentatives évoquées par des impressions émotives et des perceptions particulières. Ces idées représentatives déterminent des dispositions qui étaient en germe, mais que ces idées font éclore, de même que ces dispositions se traduisent en actes. Tout cela se fait d'abord spontanément, sans réflexion.

La réflexion viendra plus tard. Elle provoquera l'éclosion d'une doctrine. Celle-ci aura deux faces, l'une théorique, l'autre pratique, différentes par la forme et le but, non en substance. Le côté théorique poussera les croyants réfléchis à se rendre compte de leur foi et à la justifier devant ceux qui en doutent, en même temps qu'elle conservera et rassemblera ce que les âges ont conquis et expérimenté, ce qui lui peut servir de point de départ pour inaugurer une nouvelle étape à la recherche de de la vérité.

Certes je n'ignore pas les abus qu'on a faits de cette partie théorique revêtue du prestige de la tradition stéréotypée, les oppressions, les violations de consciences, les persécutions, les hécatombes dont elle a été le prétexte. A la vérité, on a fait aussi des choses semblables au nom prétendu de la science et de la philosophie. Toute religion qui veut être autre chose qu'une rêvasserie ou qu'un formalisme creux doit accepter l'examen de sa doctrine. Il ne faut pas que ceux qui prétendent à l'honneur de la servir se lancent exclusivement, comme quelques voix le leur

conseilleraient, dans la tractation des questions économiques et sociales, une erreur que, de son temps, Melanchthon devait déjà combattre. Ces questions sont assurément du plus haut intérêt, mais chaque chose doit être étudiée pour elle-même.

Si la doctrine religieuse ou la théologie est de grande valeur pour le maintien et le développement de la religion, elle en a aussi pour la science des religions. L'étude comparée des religions est une des principales sources de la connaissance de la religion en elle-même et dans ses origines. Elle est pour cette connaissance ce que la philologie comparée est pour la science du langage. Celle-ci ne se propose pas d'inventer une langue nouvelle, pas plus que la science religieuse n'a pour but de remplacer l'ancienne religion par une nouvelle. L'étude des religions comparées est en réalité une étude psychologique. Elle se propose pour fin de rechercher parmi les milliers de mythes et de dogmes soumis à son examen et si souvent contradictoires, du moins à première vue, ce qui est « généralement humain », indéracinable et par conséquent renaissant toujours sous des formes nouvelle. Le *Quid semper, quid ubique, quid ab omnibus creditur,* que l'Église catholique croit pouvoir fixer au nom de son autorité infaillible, elle travaille à le dégager par la méthode lente et patiente de l'investigation scientifique.

Toute doctrine religieuse, qu'il s'agisse de dogmes à tournure philosophique, de mythes poétiques ou d'idées animistes naïves, est le produit de trois éléments principaux : 1° une doctrine concernant la divinité (théologie) ; 2° une doctrine concernant le rapport de l'homme avec la divinité (anthropologie religieuse) ; et 3° une doctrine concernant le moyen de rétablir et d'entretenir la communion avec elle (sotériologie).

Le point initial est la doctrine sur Dieu (unique ou plural). Il n'y a point de religion sans Dieu. Évidemment quelque chose froisse le bon sens quand on vient nous parler d'une théologie sans Dieu. Quand le bouddhisme, à propos duquel on s'est fait dans notre Occident de si singulières illusions, parut à l'état de religion sur la scène de l'histoire, il avait déjà fait de Bouddha son Dieu. Mais ce qui continue de distinguer la doctrine religieuse de la philosophie, c'est que sa théodicée n'est pas une simple spéculation, son but est pratique. L'essentiel à son point de vue est beaucoup moins de déterminer ce que Dieu est en lui-même que son rapport avec nous et le monde dont nous faisons partie.

Dans l'anthropologie religieuse, il est traité de l'idéal religieux, de l'aspiration religieuse, de l'origine et de la destinée de l'homme, de sa vie en communion avec Dieu et de son obéissance à ses lois. Et comme en

face de l'idéal se dresse la réalité, c'est-à-dire la petitesse et la faiblesse de l'homme, les passions sensuelles qui troublent et brisent sa communion avec Dieu, et que sous le poids pénible de cette expérience l'homme soupire après sa délivrance, la sotériologie vient occuper la troisième place dans la doctrine religieuse. Toute religion, même les plus infimes, si l'on y regarde de près, est une religion de rédemption.

Pour déterminer la substance de la religion en soi, il faut donc étudier successivement ces trois éléments fondamentaux de toute religion. Ils correspondent assez exactement à ces trois états d'âme qu'on a dénommés « vertus théologiques », la foi, l'amour et l'espérance, et par conséquent aussi à ces trois catégories déjà étudiées : idées représentatives, dispositions et actes.

Qu'on veuille bien se rappeler que cette répartition ne s'applique pas seulement aux religions les plus développées, telles que le christianisme et quelques autres religions éthiques. Elles s'appliquent à toutes. Dans les milliers de couleurs et de nuances que revêt dans l'histoire la vie religieuse, où les idées représentatives varient selon le degré de culture, le caractère des races et des peuples, nous retrouvons partout la foi en une puissance divine de laquelle nous dépendons, la foi dans une divine origine et une destinée supérieure de l'homme, toutes deux associées au sentiment de son déficit et à celle de la possibilité d'une délivrance. Toute doctrine religieuse est une doctrine de salut. C'est là un des résultats les plus surprenants, mais aussi les plus certains de notre science. Dégager cette vérité là où elle n'apparaît encore qu'à l'état de faibles germes et sous des formes pour nous étranges, c'est une des parties principales de sa tâche.

4e Conférence. — *L'élément permanent dans toutes les idées représentatives de la Divinité.*

La première impression que produit sur le spectateur l'ensemble des idées représentatives religieuses est celle d'un chaos où la fantaisie et l'arbitraire dominent au point qu'on est tenté de renoncer d'avance à l'espoir de découvrir une unité quelconque au sein d'une pareille variété. Cependant on peut aborder cette tâche en partant du principe que cette unité ne doit pas être cherchée dans ces idées représentatives elles-mêmes, mais dans ce qu'elles expriment. Quand même on réussirait à les classer en groupes et à ramener ces groupes à un petit nombre de types, rien ne garantirait que ces types sont permanents. On peut constater certaines

idées représentatives très spéciales chez des peuples parents ou arrivés au même stade de développement. Mais dès que ce stade a été dépassé par l'esprit humain en général, elles ne reviennent plus et n'ont plus qu'une valeur historique. Pouvons-nous, par exemple, nous représenter encore la Divinité trônant sur les nuées du ciel ou dans le palais de la lumière au dessus du firmament? Il nous faudrait pour cela continuer de regarder la terre comme le centre de l'univers, ayant pour voûte le ciel concave.

Autre exemple. Pendant des siècles et des siècles le polythéisme a été la forme normale de la foi religieuse. C'est assez tard et chez un ou deux peuples qu'elle a été supplantée par le monothéisme qui ensuite n'a cessé de se répandre. Encore sa propagation a-t-elle été très lente, très combattue et est loin d'être encore achevée. On peut bien affirmer toutefois que le polythéisme n'a plus aucune chance d'avenir. On l'a vu reparaître là où le monothéisme avait été imposé par la force à des populations trop peu mûres pour s'y complaire et qui restauraient leurs anciens dieux sous forme de serviteurs ou de gardes organisés du Dieu unique. Le retour du pur polythéimse n'en est pas moins impossible dans la civilisation. Des poètes ont pu regretter les beaux dieux de la Grèce et de l'antique Germanie dont ils ne voyaient que le côté poétique. Cela ne les ramène pas. Zeus et ses Olympiens, Wodan et ses Ases appartiennent irrévocablement au passé. Une représentation religieuse peut donc régner si longtemps, si généralement, qu'on pourrait penser qu'elle est inhérente essentiellement à la religion. Il n'en vient pas moins un autre temps où elle est remplacée par une autre.

C'est donc, nous le répétons, dans les pensées religieuses qu'elles expriment, et non dans les idées représentatives elles-mêmes qu'il faut chercher l'unité, l'essence de la religion. Le fait que ces pensées reviennent toujours sous de nouvelles formes est la preuve qu'elles rentrent dans ce qui en religion est inchangeable et permanent.

Nous devons nous borner ici à quelques idées religieuses générales. En premier lieu il faut nous demander ce qu'il y a d'essentiel dans les innombrables représentations que l'homme s'est faites et se fait encore de la Divinité. Qu'y a-t-il de commun entre le Dieu unique et parfait des chrétiens, des juifs et des musulmans, quelles que soient d'ailleurs leurs divergences, avec les dieux-nature les plus élevés, par exemple avec le Zeus-Jupiter des Grecs et des Romains, plus encore avec les divinités sanguinaires des Cananéens, des Moabites, des Arcadiens, des Celtes, des Mexicains et tant d'autres, avec des dieux qui naissent et

meurent, qui ne règnent que sur un territoire restreint, que dominent les passions les plus basses? On pourrait simplement répondre que la même différence existe entre nous et leurs adorateurs, et que pourtant nous sommes des hommes aussi bien qu'eux. C'est la différence de culture qui rend raison de cette différence religieuse. Le plus puissant des orateurs a commencé par un enfant qui balbutiait. Le germe du progrès futur doit se retrouver pourtant au fond des imperfections antécédentes. Il ne s'agit que de la dégager.

Hé bien! je maintiens que le germe de l'idée de Dieu, le résultat sur ce point des études d'histoire religieuse, c'est que pour tous et toujours elle s'est trouvée identique à l'idée de « puissance surhumaine ».

Comment cette idée est-elle née? De l'impression produite par les phénomènes ou les forces en activité de la nature? De l'observation que l'homme s'appliquait à lui-même et qu'il reportait sur ce qu'il voyait autour de lui? C'est ce que nous discuterons plus tard. En ce moment nous avons à montrer que la plus haute et la plus ample des idées de Dieu n'est autre chose que le développement de ce germe minuscule, la croyance à l'existence d'une « puissance surhumaine ».

Que l'on ait conçu cette puissance comme physique ou morale, bienfaisante ou redoutable, l'idée de puissance est inhérente à toute idée de Dieu. Un Dieu impuissant n'est plus un Dieu. Quand l'homme encore à l'état animiste s'aperçoit que son fétiche est impuissant à le protéger, il le jette. Ce que les Calvinistes du XVIIe siècle reprochaient aux partisans du libre arbitre, tels que les Arminiens, c'est qu'en s'opposant à la doctrine de la grâce irrésistible, ils niaient la toute-puissance de Dieu. Même dans un système dualiste aussi caractérisé que celui de Zarathustra où le dieu suprême Ahura-Mazda ne règne parfaitement que dans le ciel de lumière, mais non dans l'abîme où vivent les esprits de ténèbres ou de mensonge (les Drugas), et doit sur la terre lutter contre les maléfices des agents d'Angra Mainyu (Ahriman), même dans ce système la puissance d'Ahura Mazda est supérieure et doit à la longue triompher de celle de son adversaire. On ne comprendra le polythéisme que si l'on en considère les dieux comme des êtres puissants qui se révèlent dans les phénomènes, et le célèbre professeur Max Müller a donné son assentiment à ce point de vue[1].

Il y eut un temps où plusieurs théories sur l'interprétation des mytho-

1) Comp. Tiele, *Le mythe de Kronos* dans cette *Revue*, 1886, p. 9. — Max Müller, *Physical Religion*, Gifford-Lectures, II, p. 131.

logies se disputaient la légitimité scientifique. Tantôt c'était le phénomène de l'orage qui expliquait tout, tantôt la lutte entre les puissances méchantes qui retenaient la pluie et les bonnes qui faisaient qu'elle se répandait sur la terre : ou bien c'était le combat de la lumière et des ténèbres, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver ; ou bien tout était ramené au mariage du dieu-ciel et de la déesse-terre. D'autres retrouvaient partout le soleil, la lune et leurs relations, ou bien assignaient à l'aurore la part prépondérante dans la formation des mythes. On est beaucoup plus disposé aujourd'hui à ne prendre que ce qu'ils contiennent de vrai à ces systèmes exclusifs. Il n'y a pas de passe-partout en mythologie. Les explicateurs antiques n'étaient pas eux-mêmes d'accord sur le sens des mythes. Au surplus les adorateurs des dieux se préoccupaient moins de leur nature que de leur action, que de ce qu'ils pouvaient en espérer ou en craindre. En résumé, aucun être divin ne fut reconnu comme tel et adoré sans que l'on crût reconnaître dans quelque phénomène l'effet de sa puissance, et quand le développement religieux et philosophique eut mené l'homme à l'idée du dieu unique, ce Dieu fut immédiatement le « Tout-Puissant ».

Mais cette puissance est toujours conçue comme *surhumaine*. Nous ne disons pas comme *suprasensible*. C'est à un étage supérieur du développement que l'on distingue entre le sensible et le suprasensible. Les esprits adorés par les peuples non-civilisés ne sont pas immatériels. A vrai dire, les dieux les plus élevés du polythéisme ne le sont pas non plus. Mais ils sont tous surhumains. Si l'on adore des êtres divins sous forme de montagnes, d'animaux, d'arbres (ce ne sont pas là des fétiches, comme on le dit trop souvent), c'est seulement parce que l'homme, chez qui la conscience de soi est à peine éveillée, suppose dans ce qui fait sur lui une impression puissante une force mystérieuse plus grande que la sienne et des propriétés qu'il ne possède pas, du moins dans la même mesure. Si parvenu à un plus haut degré de mentalité, par déférence pour la tradition, il donne encore à ses dieux des formes animales ou monstrueuses, c'est, comme le dit Hérodote en parlant des Phéniciens, parce qu'il n'est pas bienséant d'assimiler les dieux à des hommes, explication curieuse, mais qui dénote qu'on éprouvait le besoin de justifier une chose qui paraissait étrange. Là même où l'anthropomorphisme a tout à fait triomphé, les animaux divins ne sont plus que des métamorphoses temporaires, des compagnons, des symboles, des divinités de forme humaine. Mais celles-ci portent toujours les marques de quelque chose de surhumain. Les dieux hindous ont plusieurs têtes, plus de deux

bras; Ganeça, dieu de la sagesse, a pour cette raison une tête d'éléphant, le plus intelligent des animaux. Les dieux assyro-chaldéens ont deux paires d'ailes. Les dieux homériques sont de taille gigantesque. Ils n'ont pas de sang humain, mais un fluide plus subtil, l'*ichôr*, dans leurs veines et ils l'entretiennent avec l'ambroisie, la boisson des immortels interdite à l'homme. De plus, leur puissance diffère, non seulement en degré, mais aussi par sa nature de celle de l'homme. Elle n'est pas liée aux mêmes conditions. C'est une sorte de magie (germe de l'idée du miracle) où le dieu n'a qu'à commander pour que la chose qu'il veut soit.

L'omniscience divine a ses formes mythologiques longtemps avant que l'idée abstraite en soit formulée. Les corbeaux d'Odin parcourent le monde et viennent lui chuchotter à l'oreille tout ce qu'ils ont vu. Le Varuna védique et le Mithra persan ont leurs espions à qui rien n'échappe. Le Satan, l'un des fils de Dieu du livre de Job, rôde partout sur la terre et rend compte à Jahvé de ce qu'il a observé. Toutefois Jahvé sait déjà tout sans avoir besoin de ses rapports. Tout dieu dans le polythéisme ne sait pas tout, mais l'ensemble des dieux sait tout et rien n'échappe au dieu suprême de la lumière.

A cette idée de l'omniscience s'ajoute celle de l'omniprésence. Les dieux du polythéisme ne sont pas partout présents, ils ont un domaine déterminé, qui ordinairement limite aussi leur puissance respective. Ils ont sur la terre une ou plusieurs demeures favorites, c'est au ciel qu'ils déploient toute leur splendeur. L'imagination orientale se complaît à décrire les palais des Devas hindous et des Yazatas mazdéens. Les chantres de l'Edda parlent des dix palais célestes des Ases, dont le Valhalla d'Odin est le principal. Héphaistos a construit des demeures pour les Olympiens autour du sommet de l'Olympe où Zeus trône en personne. Mais ils n'y sont pas emprisonnés. Chacun d'eux va où il veut avec une rapidité merveilleuse. L'omniprésence du Dieu unique du monothéisme a dans le polythéisme pour parallèle l'omniprésence du divin réparti en une pluralité de personnes. On est partout en face d'une puissance surhumaine.

Le sentiment esthétique en se développant attribue aussi la beauté à ses êtres surhumains. C'est là que la Grèce a touché la perfection. Les formes humaines de ses dieux sont d'une beauté idéale. A un degré plus élevé encore, on arrive à l'idée de cette splendeur divine qu'un homme ne peut voir sans perdre la vie. Le prophète, au moment où son Dieu va paraître, s'enveloppe la tête et ne se hasarde à regarder que lorsqu'il est passé, et il ne verra que le pan de son vêtement. C'est mû par cette idée

de la splendeur divine que le sauvage pend à son informe idole des colifichets et des lambeaux d'étoffe de toute couleur et que l'humble dévot catholique de nos jours aime à contempler les couronnes dorées et les manteaux éblouissants dont il a paré ses Madones.

Le sens moral, dans son application à la Divinité, progresse plus lentement. C'est assez tard que des attributions morales arrivent à faire partie des supériorités divines, que l'on vénère les dieux comme mainteneurs du droit, rémunérateurs de la vertu, punisseurs du vice. Antérieurement les dieux sont au-dessus de la loi morale. Ils ne sont pas tenus aux obligations qu'ils ont imposées aux hommes. L'être surhumain ne connait pas de limitation. C'est que la loi morale parait encore hétérogène à l'homme, un ensemble d'ordres et de défenses auxquels il doit se soumettre au détriment de ses inclinations et de ses désirs. Mais quand la conscience morale s'est éveillée au point que la valeur réelle de l'homme ne se mesure plus qu'à son état moral, l'homme arrive à la persuasion qu'il n'est pas d'être, si élevé qu'il soit, qui ait le droit de se mettre au-dessus de la loi morale. Ce serait un indice d'infériorité. Il en conclut que cette loi est une révélation intérieure de la Divinité elle-même à laquelle remonte comme à sa source tout ce qui est supérieur en lui. Le surhumain divin n'est donc plus seulement une puissance et une gloire surhumaines, il est de plus et surtout la perfection sainte. L'Inaccessible devient le *Saint*. L'amour infini devient la première des puissances.

Mais alors se pose la question qui n'a jamais cessé de troubler les penseurs. Comment un Dieu parfait et tout-puissant peut-il être l'auteur d'un monde où le mal physique et moral possède un tel empire? Le polythéisme avait sa réponse toute prête. Il avait ou pouvait avoir ses dieux bons, dispensateurs de toutes les bénédictions, et ses dieux mauvais, causes de tous les malheurs, de la mort et de la corruption, les uns et les autres puissants et tous devant être honorés pour que l'on pût attirer à soi leur bienveillance ou détourner de soi les coups de leur colère. Mais la religion devenant éthique ou morale devait exclure les mauvais esprits de toute espèce d'adoration. L'histoire de la doctrine religieuse montre que tout système qui limitait la puissance de Dieu au détriment de sa sainteté, de sa justice et de son amour, a dû être abandonné. Il semble que la solution du problème soit au-dessus des forces de l'esprit humain. Il faudrait pour la trouver être soi-même omniscient. On ne dépasse pas la réponse déjà connue en Israël : « Les voies de Dieu sont plus hautes que nos voies, ses pensées plus hautes que nos pensées; Dieu est grand,

et nous ne le comprenons pas. » Cela revient à dire que sa puissance est surhumaine et par conséquent impénétrable.

Dira-t-on que toute force surhumaine devenait par cela même un dieu? On a observé que l'homme choisissait parmi les puissances qu'il pouvait connaître et que ce qui constituait l'une d'elles à l'état de Dieu, c'est qu'elle était l'objet d'un culte, qu'elle était adorée. Cette thèse confond l'idée représentative avec l'idée générale de Dieu. Zeus, Wodan, Indra, Varuna, Brahma, Vishnou, Çiva sont les représentations que différents peuples en différents temps se formaient du dieu suprême. Mais la question qui nous occupe est de rechercher ce qu'il y a de permanent dans les représentations successives, ce que l'homme de tous les temps a pensé quand il parlait de son dieu ou de Dieu. Une force physique ou spirituelle ne devient pas dieu par suite du culte qu'on lui rend, on lui rend un culte parce qu'on la croit un dieu. On a pu à d'autres époques reconnaître l'existence réelle de beaucoup d'autres dieux que celui ou ceux qu'on adorait. Achazia, roi d'Israël, envoyait consulter Baal Zébub, le dieu d'Ekron, au grand scandale des prophètes jahvistes. Un prince d'Asie demande à un roi d'Égypte de lui prêter un de ses dieux pour guérir sa fille malade. Quand le conquérant Sin-ahi-irba (Sennacherib) prépare une première campagne maritime, il se hâte d'envoyer des offrandes au dieu de la mer Éa, ce qui ne l'empêchera pas, de retour à Ninive ou à Kalach, de rendre ses hommages uniquement aux dieux dont les temples étaient là. Éa n'était-il donc un dieu pour lui que juste au moment où il croyait en avoir besoin? Pourquoi le polythéiste n'adore-t-il pas tous les dieux dont il reconnaît la puissance? Simplement parce que ce serait impossible[1]. Mais il se gardera bien de les offenser. Il fera comme l'Hindou qui, à côté des dieux qu'il honore d'un culte particulier, ne néglige pas d'invoquer les *Viçve devâh* (tous les dieux); ou comme le Romain qui, après avoir invoqué sous son nom usuel, le dieu qu'il veut célébrer, a soin d'ajouter par précaution: *sive quo alio nomine te appellar volueris* (toi, dieu un tel, Jupiter, Apollon, Janus, ou « de quelque autre nom que tu veux qu'on t'appelle »)[2]. Quand le totémiste choisit un dieu particulier, il fait comme nous, lorsque, malades, nous appelons le

1) De même que le catholique peut bien adresser ses invocations à l'ensemble des saints, mais ne pourrait rendre à chacun d'eux le culte particulier qu'il a voué à l'un ou à quelques-uns d'entre eux. — A. R.

2) C'est une des formules rituelles qui dénote le mieux le sentiment de timidité formaliste qui caractérise si fortement la religion de l'ancienne Rome. — A. R.

médecin de notre préférence. Cela ne signifie pas que nous nions l'existence et le talent des autres.

Faudra-t-il pour un faire un dieu d'une puissance surhumaine qu'elle soit digne de nos adorations? Sans doute l'homme inculte ne va pas faire des dieux de toutes les forces naturelles qu'il peut percevoir, de celles surtout qu'il est parvenu à dominer. Quand il est arrivé à la claire conscience de lui-même, il s'aperçoit que toutes les forces qui l'entourent sont aveugles, sourdes, inconscientes, même quand il est physiquement plus faible qu'elles. L'homme n'adore que ce qui se révèle comme supérieur à lui. Aussi longtemps qu'il s'imagine que dans l'arbre, dans l'animal, dans l'astre, réside un esprit plus puissant que lui et qui par là peut influer sur son son sort et son bien-être, il adorera l'esprit logé dans cet arbre, cet animal, ce corps céleste. Aussi longtemps que, peu développé moralement lui-même, il ne sentira pas l'infériorité de dieux mauvais qui sont moralement plus bas que lui, il pourra très bien les adorer à cause de leur puissance. Quand il sera parvenu à un étage supérieur de moralité, il ne les adorera plus, il les combattra avec l'assistance des dieux bons. Il croit bien encore à leur puissance, mais ce n'est plus pour lui une puissance divine, elle est destinée à être vaincue. Le mazdéen n'érige pas d'autel à Ahriman, ni le chrétien du moyen âge de chapelles à Satan, ce qui ne l'empêche pas d'en avoir bien peur. Le musulman lance des pierres à Iblis.

Nous arrivons donc à cette conclusion que dans tous les temps l'homme a conçu la Divinité comme une puissance surhumaine, et surhumaine en ce sens qu'elle est non seulement supérieure aux forces qu'il possède, mais encore qu'elle n'est soumise ni aux conditions ni aux limitations qui bornent les forces humaines. Comprise d'abord en raison du niveau du développement comme une puissance magique, elle devient pour la pensée cultivée la puissance mystérieuse où il faut chercher la cause suprême du monde phénoménal, une puissance que ni le temps ni l'espace ne limitent, immuable au-dessus et au sein de tout ce qui change et passe. Ce n'est aussi qu'une question de développement ou de disposition mentale, si l'homme répartit cette puissance entre plusieurs êtres divins ou la concentre dans un Être unique. Elle n'en est pas moins le fond substantiel de tout ce qui existe et de tout ce qui arrrive. Par conséquent le divin, tel qu'on se le représente, n'est pas seulement supérieur au monde des phénomènes, il est autre, il est idéal. Il est donc l'opposé du monde en ce sens qu'il est la perfection et l'infini. N'y a-t-il aucun lien entre l'un et l'autre? Ce sera l'objet de la prochaine conférence.

5e Conférence. — *L'affinité de l'homme avec Dieu.*

Si cette foi en une puissance supérieure au monde phénoménal vient à faire défaut, il n'y a pas de religion possible. Il se peut que, par la force des habitudes et des traditions, les institutions et les pratiques religieuses persistent encore un temps plus ou moins long, mais la vie en est partie, la première impulsion a cessé d'être, ses répercussions doivent cesser à leur tour.

Cela signifie-t-il que nous devions renoncer à toute religion dès qu'une représentation vulgaire de la Divinité nous paraît fausse? Nullement. Les représentations changent. Défectueuses, elles sont remplacées par d'autres plus pures, plus élevées. L'idée fondamentale peut s'exprimer de bien des manières. Notre tâche actuelle est de faire ressortir ce qui est permanent dans ces formes variables. C'est après tout une foi très positive que celle qui consiste à croire en la réalité d'un ou plusieurs êtres divins. On a protesté contre l'attribution de la personnalité et de la conscience de soi à la Divinité, comme si c'était la trop humaniser et notre niveau. On ne réfléchit peut-être pas que nous ne pouvons parler du surhumain que par analogie avec ce qui est humain et que nous ne pouvons nous représenter la Divinité qu'à l'aide des notions les plus élevées que nous possédions. Il faut en prendre son parti. L'homme religieux conçoit nécessairement son Dieu comme un être surhumain qui ne saurait être inférieur à l'homme, ce qu'il serait s'il était inconscient et impersonnel. Dans ce cas autant dire qu'il ne serait pas Dieu. Nous reconnaissons qu'aucune langue humaine ne peut exprimer son essence. Toutes nos définitions sont nécessairement inadéquates à leur objet. Mais ce serait bien autrement rabaisser Dieu que de le ramener à la notion d'une force aveugle. « Dieu est esprit », et le moins que puisse faire l'homme religieux est de reporter sur lui, dans la catégorie du parfait, ce qu'il y a de plus élevé dans son propre esprit.

Et cela d'autant plus qu'il n'y pas de religion sans que l'homme ne se sente en parenté, en affinité de nature avec Dieu.

On reconnait partout que dans le christianisme évangélique cette notion de l'affinité de la nature humaine avec Dieu est arrivée à son entier épanouissement. Mais de plus c'est elle qui s'est développée dans les doctrines de l'Incarnation et de la Trinité. Du reste on pouvait déjà la reconnaitre dans une quantité de mythes, de légendes, de symboles et jusque dans les cultes les plus rudimentaires.

Nous avons ailleurs divisé les principales religions de l'antiquité en deux grands groupes, selon qu'elles mettaient sur le premier plan la souveraineté de Dieu sur le monde et sur l'homme, ou bien l'affinité de nature de l'homme avec Dieu. Le premier groupe, disions-nous, était *théocratique*, la seconde *théanthropique*. Il est clair que dans ce second groupe l'idée d'affinité prédomine. Mais elle n'est nullement étrangère au premier. Qu'on pense, par exemple, à la religion de l'Hébreu, théocratique par excellence. Elle enseigne pourtant que l'homme est créé à l'image de Dieu, que Jahvé Elohim lui a soufflé son propre souffle dans les narines. Le patriarche Abraham et le grand prophète Moïse avaient avec le Très-Haut le commerce familier d'un homme avec son ami. Le prophète Élie fut digne d'entrevoir le reflet fuyant de la splendeur de Jahvé. Le psalmiste, au moment même où il est pénétré de l'infirmité de l'homme en face des magnificences de la création, rend grâces au Créateur de ce qu'il a fait l'homme à peine inférieur aux dieux. Le prophète Jérémie prévoyait un avenir où l'esprit de Dieu serait communiqué à l'esprit de tous les hommes.

Cette notion est encore plus fortement exprimée dans les religions théocratiques de l'Asie occidentale. Dans la religion babylonienne, il y a une légende parallèle à celle de la Genèse. Maruduk le créateur a formé l'homme de limon auquel il a mêlé son propre sang. D'autres légendes admettent l'union conjugale d'un dieu et d'une mortelle. La déesse Ishtar dans la légende babylonienne du déluge considère les hommes comme ses enfants. Le roi est vénéré dès l'origine comme un être divin et nous trouvons même la déclaration formelle que tout homme pieux « est fils de son dieu ».

Dans l'ancienne religion égyptienne les deux notions théocratique et et théanthropique marchent de pair. Avant Menès, qui passe pour le premier roi historique, des dynasties divines ont régné successivement sur les hommes. Les rois humains qui viennent ensuite sont chacun à son tour « fils du Soleil ». Quand le Dieu-Soleil Râ créa l'homme, le Dieu-Soleil caché Toum lui avait donné une âme semblable à la sienne. Tout mort arrivé sous terre en possession des textes magiques devient un Osiris. Des hommes vivants même, en usant de ces textes, peuvent revêtir la forme d'un dieu et par ce moyen triompher de leurs ennemis.

Au sein des religions théanthropiques les deux mondes, le divin et l'humain se mêlent très aisément. Les dieux deviennent hommes, les hommes deviennent dieux. Les mythologies grecque et latine sont pleines de ces exemples. Dans l'Inde brahmanique ils sont tout aussi fréquents.

Un mot seulement sur les religions naturistes de bas étage. Là tout est magique. Le shaman en extase s'élève jusqu'au ciel ou descend jusque dans les abimes souterrains. Son pouvoir magique ne diffère pas de celui qui appartient aux esprits supérieurs. Souvent il se forme une aristocratie qui est censée posséder les prérogatives de la Divinité et qui sert d'intermédiaire entre elle et les autres hommes. Dans les cérémonies religieuses les prêtres-magiciens remplacent complètement les êtres divins et prennent leurs traits convenus. Le plus souvent le premier patriarche de la tribu est né d'une façon miraculeuse, fils du principal dieu; quelquefois il est ce dieu lui-même. Le culte des esprits défunts est en connexion étroite avec le même point de vue. On les vénère comme des esprits divinisés.

Il est deux groupes de récits, à moitié mythiques, à moitié légendaires, qui proviennent de la même idée fondamentale. Ce sont ceux qui rappellent un paradis primitif ou qui prédisent un avenir de perfection sur la terre. On connait la légende hébraique de l'Éden, ce jardin merveilleux où l'homme vivait exempt de toute souillure et où Dieu lui-même venait se promener pour goûter la fraicheur du soir. L'Avesta connait les mille ans de règne de Yima, mille ans pendant lesquels il n'y avait que du bonheur sur la terre et où la mort était encore inconnue, au point qu'il fallut allonger plusieurs fois la surface habitable. Angra Mainiyu n'avait encore aucun pouvoir. Quand l'hiver dévastateur menaçait, Yima, averti par Ahura Mazda, préparait un enclos où l'humanité primitive se retirait en sûreté et pouvait continuer sa vie bienheureuse. Le plus récent des livres sacrés du mazdéisme, le Bundehesh, contient une légende qui diffère en plus d'un point, mais n'en est pas moins le pendant de celle de la Genèse. Les Grecs avaient leur âge d'or lequel fut suivi de périodes de plus en plus décadentes. En règle ordinaire le retour à ce temps de pure félicité est impossible. Le paradis est perdu, l'homme n'y peut plus rentrer. Il est déchu de son rang divin. L'image de Dieu en lui a pâli, si même elle n'est pas détruite. C'est le plus souvent par sa faute, parce qu'il a contrevenu aux ordres divins. Le travail pénible est désormais sa loi. Il a à craindre la maladie, et la durée de sa vie est raccourcie. La frivolité étourdie d'Épiméthée a rendu vaines les sages précautions de Prométhée. De la boite de Pandore, fatal présent des dieux, s'est échappé l'essaim sinistre des maux et des malheurs, l'espérance y est restée.

Ce n'est pas précisément exact. L'espérance est trop profondément logée au cœur de l'homme pour que le pessimisme prenne à jamais le

dessus dans ses perspectives. On reporte sur l'avenir les réminiscences attirantes d'un passé irrévocable. On les localise ou sur la terre ou dans le ciel. Les Scandinaves prévoient une terre nouvelle, purifiée par le feu où l'homme, également purifié, vivra en société des meilleurs des dieux. Les Grecs ont rêvé aussi d'un temps où le règne de Zeus et des Olympiens aurait pris fin, où Prométhée serait délivré. Les Parsis connaissent le règne millénaire de Hûschêdar-mâh qui précédera l'événement du sauveur Sôshyans et qui ramènera peu à peu l'état primitif antérieur au péché. Dans la dernière dizaine d'années de ce millenium, on aura cessé de manger, et on n'en mourra pas. Quand le Sauveur sera venu, tous les morts sans exception ressusciteront. Les bons et les méchants seront séparés, la terre purifiée par un feu qui en fera un océan de métal en fusion. Ce feu causera au méchants d'inexprimables douleurs, tandis que les bons n'en éprouveront qu'une agréable chaleur. Et ainsi de suite. L'imagination une fois lancée sur ce thème est inépuisable.

Mais il y a aussi les attentes d'un état de bonheur futur devant se réaliser ailleurs que sur la terre. Les Grecs avaient leurs Champs Élysées, séjour posthume des héros, les Scandinaves leur Valhalla où les guerriers morts en combattant festoyent dans la compagnie d'Odhinn et de Freya, les mazdéens leur Garôdmana où réside Ahura Mazda avec son entourage divin et que relie à la terre le fameux pont, si facile à traverser pour les bons, mince comme une lame de rasoir pour les méchants. Ces exemples sont tirés de religions où l'on croyait en même temps à un avenir de félicité sur la terre. Il serait impossible d'énumérer ici toutes les formes que cette espérance a revêtues Nous les trouvons partout rattachées à la foi religieuse. Mais la croyance en l'immortalité, qui lui est toujours associée, prend régulièrement la forme d'une réunion, d'une vie désormais commune avec la Divinité. C'est surtout dans la vieille Égypte que ce point de vue ressort clairement des croyances et des coutumes dont le culte des morts est le centre. La légende babylonienne de la descente d'Ishtar aux enfers, le sombre pays « d'où l'on ne revient pas », décrit pourtant aussi un état de bonheur futur où l'homme pieux s'assied avec son dieu à l'ombre de l'arbre de vie. Quand la conscience morale a pris un nouveau développement et que l'idée de rémunération s'associe à celle de la survivance, le monde souterrain, rendez-vous auparavant de tous les morts, sauf de très rares exceptions, n'est plus que le lieu des châtiments et c'est la béatitude dans le ciel qui devient l'espérance des justes.

L'idée de l'affinité de l'homme et de Dieu n'est pas complètement

exprimée dans toutes ces représentations. Mais on ne niera pas qu'elles sont autant de formes approximatives de cette pensée que l'homme étant venu de Dieu, étant « de la race de Dieu », est destiné à lui être réuni.

Mais la représentation religieuse mentale ne trouvera de repos que lorsqu'elle aura donné à cette idée une forme plus concrète dans le postulat d'un Médiateur en qui le divin et l'humain se sont objectivement unis dans l'unité d'une personne. Les notions antérieures étaient toujours incomplètes, laissant toujours subsister une opposition entre l'humanité et la Divinité. Plus le progrès du sens moral faisait sentir à l'homme combien il était loin d'être digne moralement de sa destinée divine, plus il sublimait sa conception de la Divinité, plus aussi se creusait l'abîme qui le séparait d'elle. On tâchait de le combler par toute sorte d'intermédiaires, sacerdoces, prophètes, réformateurs en possession d'une sainteté surnaturelle, anges ou messagers de Dieu, le babylonien Nouskou, l'hindou Agni Nâraçansa, l'avestique Sraosha, le grec Hermès, etc. Mais ce sont tous des êtres exceptionnels, en possession de dons extraordinaires, en fait des êtres surhumains. L'antagonisme ne put être aplani que par la notion d'un être qui participait également et complètement aux deux natures, divine et humaine, qui était à la fois Dieu et homme, réellement fils de Dieu et réellement fils de l'homme. C'est par un acte hardi de l'imagination que la contradiction fut résolue et que l'hétérogène fut ramené à l'unité.

La foi en des médiateurs appartenant à la fois aux deux catégories humaine et divine est très répandue et s'exprime sous toute sorte de formes. Ici ce sont des dieux qui descendent sur la terre et deviennent hommes pour un temps, Apollon chez Admète, Vishnou dans ses multiples avatars, Bouddha lui-même, ou le dieu scandinave Heimdall qui par son union avec trois femmes devient le père des trois États qui composent la société humaine. Là ce sont des demi-dieux nés de l'amour d'un dieu supérieur et d'une mortelle, Héraclès, Bellérophon, Persée, Thésée, Dionysos, ou des héros (sauveurs, libérateurs) qui en récompense de leurs exploits sont élevés au rang des dieux. Ce sont aussi bien souvent des personnages historiques que la postérité divinise, des rois comme l'ancien Sargon d'Agade en Babylonie, des sages tels que Lao-tseu ou Kong-tseu (Confucius) en Chine. Leur histoire est tellement entremêlée de légendes et de mythes, notamment de mythes solaires, qu'on a parfois douté de leur existence réelle. C'est à tort. Une fois qu'ils furent divinisés les souvenirs de leur vie ne suffisaient plus à rendre raison de leur exaltation, le miracle devait s'introduire dans leur histoire. Les

évangiles apocryphes et les légendes médiévales n'ont pas fait autrement à l'égard de Jésus et c'est ce que doivent bien reconnaître ceux-là même qui tiennent pour complètement authentique tout ce que racontent sur lui les évangiles canoniques.

Ce qui est certain, c'est que le dogme du Dieu-Homme, *verus Deus, verus homo*, a été avec le dogme connexe de la Trinité, pour la chrétienté autrement si divisée, l'une des doctrines essentielles de la foi chrétienne. Malgré les objections d'une critique rationaliste qui relevait l'opposition irrémédiable des deux termes que le dogme prétendait unir, la plupart des Églises chrétiennes l'ont maintenu comme une vérité religieuse de suprême importance. C'est même avec un tact religieux remarquable qu'elles ont noté d'hérésie les doctrines qui niaient l'un des deux termes, aussi bien le docétisme qui ne voyait qu'une apparence dans l'humanité de Jésus que le rationalisme qui n'admettait pas sa divinité[1].

1) Nous n'avons pas à critiquer cet exposé dont nous reconnaissons plutôt la justesse historique et psychologique. Nous pensons toutefois qu'il convient de le compléter. Ce n'est pas seulement un rationalisme vulgaire qui conteste la légitimité des deux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Il est aujourd'hui beaucoup d'hommes très religieux et appartenant à l'élite intellectuelle de la chrétienté, qui prétendent que ces deux idées représentatives ont manqué leur but. Ils reprochent aux élaborateurs de dogme de la Trinité de s'être voués à la tâche impossible de concilier l'unité de Dieu avec la trinité de personnes divines conscientes et distinguées l'une de l'autre par leurs attributs respectifs. Leur consubstantialité ne résout nullement cette contradiction mise vigoureusement en lumière par le fameux symbole *Quicumque* dit d'Athanase. Ils ajoutent que le dogme de l'Incarnation nous présentant un Dieu-Homme dans une seule et même personne historique nous met en face d'un être hybride ou plutôt indéfinissable qui n'est ni Dieu, ni homme : ni Dieu, puisqu'il est soumis à des faiblesses humaines incompatibles avec l'idéal divin de perfection, telles que la croissance, la limitation intellectuelle, la tentation, l'irritation, la souffrance, la mort; ni homme, puisque, né comme aucun homme n'est né, exempt, par privilège de nature, du péché dont tous les hommes du premier au dernier sont tributaires, en possession de pouvoirs surnaturels illimités qui n'ont jamais appartenu à personne, il n'est pas dans les conditions d'un véritable être humain.

Ce n'est pas non plus notre tâche que de discuter ici ces allégations. Nous tenions seulement à compléter le tableau historique esquissé ci-dessus. Il faut donc signaler en dernier lieu le point de vue de ceux qui estiment que l'Incarnation condense à la manière des mythes sur une seule personne humaine d'une incontestable prééminence religieuse un fait collectif, ou, pour mieux dire, humanitaire, la conjonction de l'esprit divin et de l'esprit humain dans la con-

La science des religions n'a pas pour mission de maintenir, non plus que de combattre, tel ou tel dogme ou toute autre notion représentative. Elle n'a qu'à en expliquer la genèse. Et ici se pose la question : D'où vient que cette doctrine du Dieu-Homme ne figure pas seulement dans les religions théanthropiques où elle coulait en quelque sorte de source, mais même dans les religions chrétiennes qui sans exception se rattachent par l'origine à une religion théocratique s'il en fût, le judaïsme? D'où vient que cette doctrine occupe dans la chrétienté une telle place que dans l'opinion de la plupart des chrétiens la rejeter équivaut au rejet du christianisme lui-même? C'est, répondrons-nous, parce qu'elle vient au devant des besoins les plus intimes du cœur religieux.

Il y a d'abord le besoin de la communion avec Dieu. Le résultat du développement dans le sens théocratique était une sublimation toujours plus prononcée de l'idée de Dieu. Ahura Mazda proposé à son peuple par le réformateur perse s'élevait bien au-dessus des dieux-nature que ce peuple avait jusqu'alors adorés. En Grèce les sages combattaient énergiquement l'anthropomorphisme épais de Zeus et des dieux. C'était le cas bien plus encore en Israël dont le Dieu invisible et saint, qui vit caché, est inabordable au faible mortel. Plus l'idée de Dieu devenait abstraite, plus il semblait difficile d'entrer en communion avec un Être aussi éloigné de l'humanité. C'est précisément de cette communion intime que le cœur de l'homme pieux ressent le besoin. Pour que sa foi soit vivante et féconde, il faut qu'il se sache près de Dieu et que son Dieu soit près de lui. Il veut l'aimer de toute son âme et comment

science humaine. Ce qu'on appelle de divers noms, grâce, attraction, faible ici, là irrésistible, vers le vrai, le beau et le bien avec l'antipathie corrélative du faux, du laid et du mal, aspiration vers l'idéal, amour de Dieu inséparable de l'amour de l'homme en qui Dieu opère, enthousiasme inspiré pour les causes belles et saintes, faim et soif de la justice, etc., toutes ces envolées sublimes de l'esprit humain sont pour le rationalisme religieux le résultat de l'action immanente de Dieu dans nos âmes. Cette notion implique la réalité de l'affinité de l'homme avec Dieu. Deux natures réfractaires l'une à l'autre ne se pénètrent pas. De là les joies, on pourrait dire les voluptés, du mysticisme, joies naturelles et légitimes à la condition d'être contenues par le sens moral. C'est maintenant à l'histoire de raconter le long de quelle lente évolution, à travers combien d'ignorances, de misères et de luttes, cette idée rédemptrice qui autorise toutes les espérances, console dans tous les malheurs, ramène toujours au combat les vaincus de la veille, a fini par se dégager victorieusement des représentations inférieures ou trop étroites qui la contenaient en germe ou ne l'exprimaient que très imparfaitement. — A. R.

aimera-t-il ce qui est si haut, ce qui échappe presque à sa conception? C'est à ce besoin que répond la notion du Dieu-Homme, qui peut lui dire : Celui qui m'a vu a vu le Père! Car il est son image.

En second lieu signalons le besoin de fortifier le sentiment de l'affinité de l'homme avec Dieu. Le dogme de l'Incarnation suppose l'unité ou l'unification du divin et de l'humain, tout au moins de ce qui est vraiment divin et de ce qui est humain au sens le plus élevé. On a pu soutenir[1] que dans l'esprit humain l'idée de l'infini précède celle du fini. Nous connaissons ce dernier par l'expérience, non le premier, l'infini, qui ne peut se déduire ni de ce que nous voyons, ni d'un raisonnement quelconque et qui doit nous être inné. Nous ne pouvons pas nous empêcher de penser l'infini. C'est la notion de l'infini qui est le mobile de tous nos développements. Rien ne nous rend plus heureux que d'y aspirer, quand même nous savons bien que nous ne l'atteindrons pas sur cette terre. A nos limitations, à nos entraves, nous opposons le monde enchanté, nous rêvons d'un passé où tout était parfait, où tous étaient heureux, et nous stipulons un avenir où toute larme sera essuyée, toute souffrance aura pris fin. Cette espérance que toutes nos expériences contredisent s'est montrée jusqu'à présent indéracinable. Tout autour de nous passe. La mort nous ravit les êtres les plus chers et nous sentons souvent nous-mêmes la froideur glaciale de son doigt. Nos plans grandioses, si hardiment conçus, si soigneusement préparés, volent en poussière. Nous voulons savoir, pénétrer, comprendre, et nous nous heurtons contre des énigmes insolubles. Nous nous sentons alors bien petits, bien limités, bien misérables. Nous allons chercher de l'appui chez les plus richement doués, près des esprits puissants, qui « voient l'Invisible », à l'école des prophètes inspirés dont le témoignage nous rassure. Mais combien n'est-il pas encore plus fortifiant de pouvoir contempler l'image de cet Unique en qui l'humanité pure coïncide avec l'amour divin victorieux de toute chose!

Enfin cette expérience de notre faiblesse s'étend au domaine moral et engendre la conscience du péché, de la *coulpe* comme disaient nos pères. De là naît le besoin de rédemption. Ce besoin n'est pas sensible seulement dans quelques religions supérieures, comme on l'a quelquefois prétendu, il est absolument général, quand même la forme sous laquelle il s'exprime est d'abord on ne peut plus défectueuse. Rédemption ou rachat signifie délivrance, non seulement du joug du péché et des suites

1) Prof. Edward Caird dans les Gifford-Lectures, *The Evolution of Religion.*

du péché, mais de toutes les entraves qui font obstacle à l'épanouissement de la vie de l'esprit. Le Moksha brahmanique, plus encore le Nirvâna bouddhique sont des rédemptions à leur manière, bien que le dernier semble supprimer jusqu'au sentiment de la personnalité. Les notions chrétiennes de rédemption, bien que multiples et différentes, sont plus pondérées et mettent l'accent sur la réconciliation avec Dieu. Mais dans la chrétienté comme dans les autres religions éthiques, la délivrance et la réconciliation sont concentrées dans la personne du Médiateur qui, né de Dieu, n'en est pas moins homme. Or l'origine de ce besoin de délivrance n'est pas à chercher ailleurs que dans le conflit constitué par le sentiment de l'affinité avec Dieu aux prises avec les expériences attristantes du combat pour la vie morale. Ce que notre *moi* supérieur voulait faire, il ne l'a pas fait; ce qu'il ne voulait pas faire, il l'a fait. Lui qui devait être émancipé se sent dominé par une puissance qui en réalité est inférieure à lui et, en lui cédant, il s'abaisse. Alors quelque idée qu'il puisse se former des moyens d'y échapper, qu'il soit encore sous le prestige de certaines pratiques d'un caractère magique, ou qu'il sache que c'est la contemplation de cette grandeur morale qui le rend lui-même à lui-même, l'image de l'homme qui est un avec Dieu fait renaître en lui la conscience de son affinité avec Dieu, et il se réconcilie ainsi avec lui-même et avec Dieu.

J'ai tâché d'expliquer par les besoins du cœur religieux le point culminant de l'idée représentative religieuse. Nous avons reconnu que deux principes fondamentaux sont comme incorporés dans toutes les formes de cette idée. Peut-être trouverions-nous en y regardant encore de plus près que ces deux principes fondamentaux n'en font qu'un. Toute forme, quelque belle et et élevée qu'elle soit, est transitoire, car elle ne peut jamais exprimer que d'une manière inadéquate ce qui en soi est infini et inexprimable. Mais les formes sont indispensables et on ne peut les abandonner que si l'on en a d'autres qui expriment plus justement, plus complètement, ce dont elles sont l'image. Appliqué à un dogme déterminé, le *Credo quia absurdum* de Tertullien n'est qu'un paradoxe insoutenable. D'autre part qu'un être éphémère tel que l'homme s'imagine participer à l'Infini, c'est, pour le matérialisme et le rationaliste vulgaire, la plus énorme des absurdités. Pourtant l'homme religieux a plein droit de dire de cette foi : Quelque merveilleux que cela semble, j'y crois, parce que je ne puis autrement.

Analysé d'après le professeur C. P. Tiele, *par* Albert Réville.

(*Suite.*)

LE DOUZIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

DES ORIENTALISTES

Le douzième Congrès international des Orientalistes s'est réuni à Rome, du 3 au 15 octobre, sous le haut patronage du Roi d'Italie, la présidence d'honneur du vénérable professeur Ascoli, de Milan, la présidence effective du comte Angelo de Gubernatis, président du Comité d'organisation et avec le comte Fr. L. Pullé comme secrétaire général. Un très grand nombre d'adhérents s'étaient fait inscrire. La participation régulière aux Congrès est devenue une chère habitude pour la plupart des orientalistes de profession et cette fois de nombreux orientalistes d'occasion s'étaient joints à leurs maîtres, séduits par l'irrésistible attraction de Rome, par le charme d'un voyage en ce merveilleux pays d'Italie, où il est si doux de venir, plus doux encore de revenir. Les organisateurs se sont donné beaucoup de peine pour offrir le plus possible de satisfactions à leurs hôtes et, s'il y a eu, malgré leurs efforts, un peu de flottement dans les ordres du jour des séances, si une trop forte proportion des membres ont sacrifié mainte fois leurs devoirs de congressistes au plaisir d'errer à travers la Ville éternelle, tout le monde est parti en emportant le meilleur souvenir de la cordiale réception ménagée au Congrès et plein de reconnaissance pour le zèle infatigable du président et de ses assesseurs.

Suivant notre habitude nous donnerons à nos lecteurs un rapide aperçu des travaux du Congrès qui touchent à l'histoire des religions, complétant d'après les comptes rendus des bulletins les notes que nous avons prises nous-même. A cet effet nous passerons en revue les douze sections dans l'ordre qui leur était assigné. On verra que l'importance de leurs travaux a été très inégale. La section de l'Inde et celle des Langues et littératures sémitiques ont été de beaucoup les plus favorisées. La section consacrée à l'Histoire comparée des religions de l'Orient a été, il faut l'avouer, une des plus pauvres. Si l'histoire religieuse n'avait pas été

traitée ailleurs, notre compte rendu serait forcément très bref. Mais comment s'occuper de l'Orient, de son histoire, de ses antiquités, sans parler constamment de ses religions? Aussi trouvons-nous dans presque toutes les sections de nombreuses communications qui nous intéressent directement. Seules, la première, ayant pour objet la linguistique générale indo-européenne, la seconde, consacrée à la Géographie et l'Ethnographie de l'Orient et la cinquième (Birmanie, Indo-Chine, Malaisie) font exception. Et ceci même est instructif. Où est le temps où la mythologie comparée semblait réduite à n'être qu'un département de la philologie comparée? Au Congrès de Rome il a été beaucoup parlé d'histoire religieuse, presque partout excepté dans la section de Linguistique.

IIIe Section. — *Histoire comparée des religions de l'Orient, Mythologie comparée et Folk-lore.* — 1o M. *R. Dvorzak* lit un rapport sur *Confucius et Lao-tse* : les deux doctrines sont profondément chinoises et il faut reconnaître qu'il y a eu dès l'origine réaction de l'une sur l'autre et réciproquement.

2o M. *Herbert Baynes* étudie la *Conception orientale du Droit*. Il cherche à montrer par l'étude des termes aryens, sémitiques et chinois que la notion du Droit universel est née de l'observation des mouvements réglés de la nature et de la succession fixe de certains phénomènes physiques. Cette thèse, de caractère abstrait et d'une généralisation quelque peu arbitraire, a suscité de vives objections.

3o Mme *Martinengo Cesaresco* étudie la *légende indienne du tigre qui mange les hommes*. Il s'agit d'un homme qui a l'habitude de se changer en tigre. Il est resté tigre, lorsque la personne qui connaît la formule magique pour le ramener à son état d'homme, est morte. Dès lors il mange les hommes, ses frères d'antan. Cette légende a servi de thème à une dissertation sur l'unité essentielle entre les hommes et les animaux.

4o M. *Jean Réville*, dans une séance générale du Congrès, a plaidé la cause du *Congrès international d'histoire des Religions* qui se tiendra à Paris en septembre 1900 et s'est attaché à montrer l'intérêt qu'il présente pour les orientalistes.

5o Le baron *Textor de Ravisi* a introduit son mémoire : « Inscription murale de la pagode brahmanique de Oodeypoore, dans le Malwa oriental, d'après les traductions contradictoires du brahme Kamala-Kanta et du R. P. Burthey ». Les deux traducteurs ont interprété l'inscription du XIe siècle, chacun selon ses dogmes. M. de Ravisi fait voter par

l'assemblée un vœu tendant à ce que la Société Asiatique de Calcutta en envoie le texte photographié au prochain Congrès.

6° M. *Brajendranath Seal* a lu, en séance générale, une *Étude comparée du Vishnouisme et du Christianisme*, pour montrer qu'il ne saurait être question d'emprunts dogmatiques ou rituels faits par le Vishnouisme au Christianisme. Passant en revue les principales doctrines des deux religions, il montre qu'elles ont suivi une évolution analogue.

Les autres mémoires présentés ont eu plutôt un caractère littéraire.

IV° Section. — *Chine et Japon.* — 1° M. *Guimet* fait connaître à la Section le curieux travail du Rev. *Oriou-Toki*, « Gestes de l'officiant dans les sectes Sin-gon et Ten-dai », avec introduction par M. de Milloüé. Il explique la valeur magique de ces gestes. M. de Groot ajoute de nouveaux détails sur l'importance des mouvements de la main et des doigts dans les opérations magiques si répandues en Extrême-Orient. D'autres membres rapprochent de ces renseignements certaines pratiques de sorcellerie chez les paysans des Abruzzes, de la Romagne et de la Toscane.

2° Le prof. *Hirth* fait une communication sur les *miroirs magiques* chinois conservés au Musée Guimet. Leur décoration dénote une influence de l'art grec sur l'art chinois, laquelle a dû s'exercer à travers la Bactriane.

3° M. *Forke* a lu une étude sur le philosophe *Wan Tschung* (1er siècle de notre ère), auteur du *Lun-heng*, un recueil d'essais. Il professe un panthéisme matérialiste. Il n'y a pas d'Être suprême, pas d'âme du monde. Le Ciel et la Terre produisent toutes choses, y compris l'homme, par une action spontanée, inconsciente, sans aucun plan. L'âme, parcelle du fluide céleste, est mortelle comme le corps. La destinée de chaque homme dépend de la nature du fluide céleste ou terrestre qui le constitue et l'on ne peut rien y changer. Mais on peut la connaître à l'avance en observant les physionomies et les apparitions des esprits.

4° M. *Hozumi Nobushige* étudie, en séance générale, le *culte des ancêtres et la loi japonaise*. L'origine de ce culte n'est pas la crainte des esprits et le désir de se les rendre favorables ; il procède de l'amour et du respect des descendants pour leurs ancêtres. Il y a le culte national des ancêtres impériaux, le culte local des ancêtres de clans et le culte des ancêtres domestiques. Le rapporteur décrit les cérémonies shintoïstes et bouddhistes qui s'y rapportent et insiste sur sa valeur sociale.

VIe SECTION. — *Inde. Iran.* — 1° M. *Deussen* s'occupe de la philosophie des *Upanishads* du Véda. Il distingue six périodes dans son évolution :

a) Un *Idéalisme* rigoureux qui maintient l'existence seule de l'âtman et nie celle du monde, Idéalisme représenté surtout par les discours de Yâjnavalkya dans la Brih. Up.

b) Un *Panthéisme* qui réunit l'opinion empirique avec le dit Idéalisme en identifiant l'âtman avec le monde, considéré comme réel.

c) Un *Cosmogonisme* qui substitue à cette identité incompréhensible la causalité en disant que l'âtman crée le monde et entre lui-même comme âme dans ce monde créé par lui.

d) Ce Cosmogonisme devient *Théisme* au moment où l'âtman créateur et l'âtman individuel sont mis en opposition. Premier exemple Kâth. 3. Représentant principal : la Çvetâçvatara-Upanishad.

e) Cette séparation de l'âme et de Dieu était pernicieuse pour le dernier, car en effet il avait toujours puisé sa force vitale dans l'âtman individuel. Séparé de lui, il devient superflu, on l'écarta et on ne garda que le monde matériel (prakriti) et les âmes individuelles (purushâh). C'est le système Sâṅkhya où nous aboutissons et qui en vérité n'est qu'un *Vedânta* dégénéré par l'application réitérée de l'empirisme à l'idéalisme primitif, procédé qui ne manque pas d'analogie dans l'histoire de la philosophie occidentale (comparez p. ex. Parménide et son disciple Zénon).

2° Le professeur *Hardy* parle du *Petavatthu* et du *Vimânavatthu*, deux recueils parallèles de contes édifiants, qui devinrent canoniques d'après lui dès le IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Ils sont très utiles à consulter pour la connaissance des conceptions populaires de l'Inde.

3° Le professeur *E. Leumann* s'occupe du *cycle de Brahmadatta*. Il divise ces contes en cinq groupes : *a*) Brahmadatta comme empereur de l'histoire mythique du monde ; *b*) *B.* et ses six compagnons traversant ensemble plusieurs existences ; *c*) le crime et la punition du fils de *B.* ; *d*) les aventures du jeune *B.* jusqu'à ce qu'il devienne c'akravartin ; *e*) *B.* offrant aux brahmanes des mets qu'ils ne peuvent pas digérer.

4° Mlle *E. Plunket* présente un mémoire sur l'*astronomie dans le Véda*. Partant du fait que le zodiaque grec était déjà connu dans l'ouest de l'Asie 4000 ans avant J.-C., elle pense que les Brahmanes ont pu en avoir connaissance bien avant Alexandre. Sur cette base elle reconnait dans Indra, le dieu du solstice de l'été qui bannit Vritra = la constellation de l'Hydre; — dans Soma Pamavana, la pleine lune du solstice d'été, purifiée dans les eaux d'Aquarius (le Verseau) ; — dans Agni, le

feu du soleil du solstice d'hiver dans Aquarius ; — dans les Açvins, les étoiles Yoga du Nakshatra açvini annonçant par leur lever héliaque le retour de la nouvelle année.

5° Dans le même ordre d'idées M. *Hewitt* a lu un travail sur l'*Arche ou la barque des dieux, ses origines astronomiques et ses formes ultérieures*. C'est un symbole, né dans l'Inde, en usage chez les villageois dravidiens, qui fondèrent l'année commençant au 1er novembre (printemps de l'hémisphère austral), d'après les Pléiades se couchant après le soleil du commencement de novembre au commencement d'avril, puis disparaissant du ciel nocturne pour reparaître en mai et se coucher avant le soleil jusqu'au 31 octobre. On croyait que les Pléiades étaient conduites autour du pôle par Canopus, le pilote du navire céleste Argo. Quand les populations émigrèrent vers le nord, Orion prit la place de Canope. Orion, le conducteur de l'année à trois saisons, devint le dieu à trois têtes, le Vritra du Rig Véda, le Azi Dahâka du Zendavesta, le Geryon des Grecs. Il fut défait par Hercule à Gades, dans l'ouest.

6° M. *Radlof* a attiré l'attention sur les manuscrits, les livres et les inscriptions découverts par M. Klementz et qui appartiennent au Bouddhisme ouigour.

7° Le professeur *Bendall* communique les découvertes faites par lui et par le pandit Haraprasâda au Nepal : anciens fragments d'œuvres bouddhiques en caractères du ve siècle ; le premier manuscrit pâli trouvé dans l'Inde proprement dite ; d'anciens manuscrits du Vidyâpati.

8° M. *Victor Henry* applique sa théorie de la « devinette primitive » à *Rig Véda*, I, 152, 2 : « triraçrim hanti caturaçrir ugro ». Il traduit : « celui qui a quatre pointes frappe celui qui n'a que trois pointes ». Le triangle représente le dernier quartier de la lune ; le carreau symbolise le soleil qui détruit le restant de lune.

9° Le docteur *Burton Brown* présente des vues de la place des sacrifices de Dimapour, dans l'Assam. La décoration des monolithes dénote une époque primitive. Il s'agit peut-être d'une enceinte de sacrifices védiques.

10° M. Formichi a présenté un mémoire de M. *Sylvain Lévi* sur les ambassades de *Wang Hiuen-tsé* dans l'Inde entre 643 et 661 de notre ère. L'auteur est parvenu à retrouver et à rassembler des fragments de la relation faite par ce voyageur et a découvert le texte de deux inscriptions que celui-ci a fait graver dans l'Inde, le 28 février 645 sur le Gridhrakûta et le 14 mars de la même année au pied du Bodhidruma. L'interprétation de ces deux inscriptions a été faite par M. Chavannes.

Ajoutons encore que le Congrès, sur la proposition de la Section de l'Inde, a émis le vœu que MM. *Kuhn* et *Scherman* soient chargés, avec l'appui des gouvernements intéressés et des corps scientifiques, de l'élaboration d'une *bibliographie* complète et systématique de l'Inde.

L'*Association internationale pour l'exploration archéologique de l'Inde*, instituée en principe par le Congrès de Paris, a été déclarée définitivement fondée sous la présidence de lord Reay. Les membres de la commission d'étude poursuivront l'organisation de comités locaux dans leurs pays respectifs. Ce sont MM. L. Pischel pour l'Allemagne, L. von Schroeder pour l'Autriche, Lanman pour les États-Unis, Senart pour la France, Pullé pour l'Italie, Kern pour les Pays-Bas et Serge d'Oldenburg pour la Russie.

Dans la deuxième classe de la VIe Section, celle des *Études iraniennes*, nous relevons une communication du prof. *William Jackson* sur le *Dictionnaire de l'Avesta* qu'il prépare de concert avec le professeur Geldner, de Berlin. Les citations de l'Avesta seront en écriture originelle. On mentionnera autant que possible les versions en pehlvi, en sanscrit et en persan moderne. Les explications seront en anglais. Les articles relatifs à la religion, aux cérémonies et aux mœurs, auront un développement considérable.

VIIe Section. — *Asie centrale*. — A une des séances générales M. *Hoernle* a fait une très intéressante conférence, avec projections, sur les découvertes archéologiques faites dans le Turkestan oriental, dans le voisinage de Khotan et de Kouché, par des missionnaires suédois et par M. Masa Paay.

Le Congrès a répondu à un désir très généralement éprouvé dans le monde scientifique en émettant le vœu qu'il soit créé une *Association internationale pour l'exploration archéologique et linguistique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient* et que le gouvernement russe et les corps savants organisent et subventionnent, dans l'Asie centrale, une expédition destinée à compléter et à étendre, par une recherche méthodique, les résultats obtenus par l'expédition Klementz et autres similaires.

M. *Pullé* a fait une très intéressante communication sur le voyage du Père Jésuite *Hippolyte Desideri* au Thibet de 1712 à 1727. La très volumineuse relation de ce voyage a été analysée par le prof. Carlo Puini dans le troisième volume des *Studi italiani di filologia indo-iranica* (Pise, Spörri). Il y a là une source de premier ordre pour la connaissance

du Bouddhisme tibétain, dont le P. Desideri parle avec détails, en observateur judicieux, mais sans jamais mentionner qu'il s'agisse du Bouddhisme.

VIII° Section. — *Langues et littératures sémitiques.* — 1° M. le prof. *Guidi* a parlé de la nouvelle *Chronique syriaque* découverte par Mgr. Rahmâni, patriarche syrien, à qui l'on doit déjà la découverte du texte syriaque de Michel I. Cette Chronique couvre le premier tiers du XIII° siècle. Elle a conservé de précieux extraits d'auteurs perdus. Elle doit être publiée.

2° M. *Castelli*, de Florence, a envoyé un mémoire sur les antécédents de la *Cabbale* dans la Bible et dans la littérature talmudique.

3° M. *Gaster*, de Londres, a étudié *les alphabets magiques* employés sur les amulettes, dans les conjurations, etc. Il en suit la trace dans les manuscrits depuis le XV° siècle jusque chez les alchimistes grecs étudiés par M. Berthelot et dans les papyrus magiques de Londres et de Leyde. Ces signes particuliers sont employés pour écrire les noms des anges, des démons et des dieux. Cette pratique se rattache à l'idée, attestée dès la haute antiquité par le Livre des Morts et par les textes cunéiformes, que le *nom* de la divinité est la représentation de son pouvoir mystérieux. On ne pensait pas pouvoir l'écrire avec les caractères ordinaires.

4° M. *Morris Jastrow* étudie le nom de *Samuel*. Il rapproche l'élément « schemu » de l'assyrien « schumu », descendance d'El. Quant à l'explication donnée *I Sam.*, I, 20, elle est factice. L'auteur biblique rattache le nom à la racine « scha'al » demander. Ce mot a aussi la signification spéciale : « demander un oracle ». De là viendrait, pour le participe « schô'el », le sens : « celui qui demande à Dieu des oracles », « le prêtre » (cfr. I, 28; *Deut.*, XVIII, 11 et *Michée*, VII, 3).

5° M. *Paul Haupt* présente divers volumes de son édition critique de l'Ancien Testament et de sa Bibliothèque assyriologique, notamment : t. XIV, *Astrological-astronomical texts*, autographiés par le professeur Faures A. Craig; le t. XV, *The great cylinder-inscriptions of Gudea*, autographiés par le professeur F. M. Price, et le t. XII de M. Heinrich Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*. M. Haupt signale l'origine vraisemblablement babylonienne des mots hébreux : thôrah, ûrim, berîth, pésah et revient sur la thèse qu'il a déjà soutenue au Congrès de Genève, que le rituel hébraïque du code sacerdotal a été influencé par des précédents babyloniens.

Partant de ces mêmes prémisses, M. Haupt, dans une communication sur les *principes hygiéniques du Rituel mosaïque*, cherche à montrer

que le *Lévitique*, écrit en Babylonie vers l'an 500, donne la sanction religieuse à quantité de règles hygiéniques (contre la lèpre et autres maladies de la peau) empruntées aux Babyloniens. Les prêtres israélites sont de véritables commissaires de la santé publique.

6° M. l'abbé *Bourdais* soutient que la double cosmogonie de la Genèse a été conçue sur les bords de l'Euphrate. Il transcrit les deux premiers chapitres de la Genèse en caractères cunéiformes pour donner aux termes plus de précision originelle et les traduit ensuite en langage scientifique moderne.

7° M. le professeur *Édouard Montet*, de Genève, montre qu'il faut chercher les *premières origines du peuple d'Israël* en Arabie, le grand centre sémitique d'où sont parties les migrations successives des Israélites. Cela ressort des traditions arabes, d'une part, de l'étude comparée des langues sémitiques, d'autre part.

8° Le Dr *Ginsburg* attire l'attention sur un manuscrit de la Geniza du Caire où l'on trouve un texte biblique entièrement écrit en abrégé. Chaque mot est représenté par la lettre qui porte l'accent massorétique. Déjà les monnaies macchabéennes et la version des LXX attestent cet usage.

Dans une seconde communication il s'occupe d'un fragment de même provenance, qui contient des notes massorétiques jusqu'alors inconnues, de nouvelles leçons de l'école babylonienne, quelques rares notations de voyelles, qui sont placées au-dessus des lettres, de nouveaux sigles pour les copistes.

9° Le Rev. *H. Gollancz* étudie des manuscrits syriaques contenant des charmes et des conjurations pour préserver de diverses maladies, du mauvais œil, des tremblements nerveux.

10° M. *Hommel* montre que la déesse *Athirat*, associée dans les inscriptions de l'Arabie méridionale avec les dieux 'Amm et Wadd, doit être la parèdre de ces dieux comme Ashera est l'épouse divine de Haddad. 'Amm et Wadd sont, l'un et l'autre, le dieu mâle lunaire (cf. *Die südarabische Alterthümer des Wiener Hofmuseums*, du même auteur).

11° M. *Burkitt* pense que l'Évangéliaire du Vatican en dialecte araméen a dû être composé à Antioche et non à Jérusalem. Il attribue l'origine de cette littérature araméenne chrétienne des VIe et VIIe siècles aux efforts faits depuis Justinien pour convertir les Juifs.

12° M. *Haupt* a encore fait deux communications : l'une sur les *seraphim* et les *cherubim*; les premiers, à forme de serpents, qui symbolisent les éclairs, rappellent les serpents dressés des temples égyptiens et des

monuments babyloniens. Les chérubim, au contraire, représentent à l'origine les vents, notamment les vents qui favorisent la fécondation des palmiers femelles. Dans l'art chaldéen on les représente habituellement accomplissant l'acte de la fécondation artificielle des palmiers. Le nom « cherub » est babylonien (= favorable). Les cherubim d'Ézéchiel se retrouvent dans l'Apocalypse et dans les symboles des évangélistes. Le type des anges dans l'art chrétien se rattache en dernière analyse aux cherubim assyriens. — La seconde sur le *Noé babylonien* est impossible à résumer en quelques lignes.

A l'unanimité la VIIIe Section a voté la résolution suivante proposée par M. le professeur Kautsch : « L'accusation que l'usage rituel du sang chrétien ait été réclamé ou même simplement indiqué dans un précepte quelconque faisant autorité pour les Juifs est inepte et indigne du XIXe siècle. » Cette affirmation des hommes les plus compétents n'empêchera pas les fanatiques de continuer à répandre l'ineptie et les ignorants d'y croire, mais il est bon que la résolution soit connue et qu'elle reçoive le plus possible de publicité.

IXe Section. — *Monde musulman*. — 1° M. *Westermarck* a montré comment le *culte des saints au Maroc* peut fournir beaucoup de renseignements sur les religions locales antérieures à l'Islamisme. On rencontre souvent, dans le voisinage des tombes des saints, des sources ou des pierres sacrées, des arbres vénérés. Souvent la tombe d'un saint a été simplement localisée en un lieu déjà sacré ; c'est pourquoi un même saint peut avoir deux tombeaux. Les saints et les djinns sont souvent confondus. L'élément permanent de ces superstitions locales, c'est le caractère sacré de l'objet ; l'explication seule de ce caractère se modifie.

2° M. *E. de Gubernatis* parle des *Druses*. Leur religion est fondée sur un gnosticisme assez grossier. Ils distinguent encore entre les Aqqâl et les Djâhel, les initiés et les non-initiés. La croyance à la métempsychose est à la base de leurs doctrines, sur lesquelles l'Islamisme est venu se greffer et que l'on a cherché à mettre d'accord avec le christianisme. Les khalifes Fatimites et surtout El-Hâkem ont mis en lumière leurs idées religieuses et en ont fait un nouveau culte. Mais il court beaucoup de légendes sur leur compte. Ils ne sont nullement réfractaires à la civilisation ; ils ont seulement un grand amour de l'indépendance. Ils fréquentent les écoles chrétiennes et comprennent les avantages de l'instruction.

3° M. *Arnold* décrit deux mouvements religieux parmi les musulmans

actuels de l'Inde, tous deux imbus de tolérance et de dispositions favorables pour l'instruction moderne : la tendance rationaliste de Sayyid Ahmad et le messianisme de Mirzâ Ghulâm Ahmad.

Dans le même ordre d'idées M. *Nallino* a présenté le texte arabe et la traduction française d'une charte apocryphe de Mohammed en faveur des chrétiens, qui lui a été envoyée par le P. Pierre de la Mère de Dieu, supérieur de la mission des Carmes à Bagdad.

4° M. *C. Schiaparelli* décrit un manuscrit arabe de la bibliothèque du Capitolo d'Arezzo, qui est important pour l'histoire de la littérature des *hadith*. Ce recueil est intitulé *Kitâb Firdous al-akhbâr* et a été fait par Abou Mansour Shâhradâr al-Daylami, mort en 1115 de l'ère chrétienne. Le manuscrit est de 1170 et contient 700 hadith sur 10000 du texte complet qui se trouve au Caire, mais dans une édition moderne (1773).

M. *Browne* annonce qu'il a sous presse le catalogue de tous les manuscrits en langues musulmanes qui se trouvent à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge.

M. *Goldziher* a fait un rapport sur les travaux préparatoires d'une *Encyclopédie musulmane* qui sera imprimée par l'éditeur de Stoppelaar, à Leyde, aussitôt que les fonds nécessaires à l'entreprise auront été réunis. A son grand regret il a dû renoncer à assumer la direction de cette entreprise d'une si urgente nécessité, à cause de ses trop nombreuses occupations. Le Congrès, sur la proposition de la Section musulmane, a chargé de la direction le professeur Houtsma, de l'Université d'Utrecht, et nommé membre du Comité M. Karl Vollers, professeur à l'Université de Iéna, en remplacement de M. Socin, décédé au mois de juin.

Xe Section. — *Égyptologie et langues africaines*. — 1° M. le professeur *Erman* donne des renseignements sur la seconde *collection de papyrus* trouvée l'hiver dernier en Égypte et achetée par le Musée de Berlin. Ils contiennent les comptes journaliers d'un temple du XIXe siècle avant J.-C. et permettent de se faire une idée précise de l'administration d'un temple égyptien à cette époque. Il y a une indication chronologique précieuse, c'est que dans la septième année d'Usertesen III l'étoile Sothis s'est levée le seizième jour du huitième mois. Cette année correspond donc à l'une des années 1876 à 1872 avant J.-C.

2° M. *Philippe Virey* étudie quelques termes du *texte de Ménephtah* relatif aux peuples de Canaan et aux Israélites. La phrase relative à Israël signifie : « Israël est déraciné ; il n'y en a plus de graine », ce qui

confirme que l'exode a dû avoir lieu au commencement du règne de Méneptah, comme l'ont soutenu Chabas et E. de Rougé.

3° M. *Guimet* décrit une série d'*objets égyptiens récemment trouvés en France dans les tombes romaines* : sistres et ornements sacerdotaux d'un prêtre de Nîmes ; oushabti dans des urnes funéraires, etc. Les uns ont été apportés d'Égypte ; les autres paraissent avoir été fabriqués en Gaule.

M. Guimet présente aussi un mémoire de M. *Boudier* : « Une statue funéraire d'Antinoë », tentative de traduction d'un texte obscur.

4° M. *Schiaparelli* présente à la Section le résultat de ses recherches sur environ 10000 fragments de papyrus hiératiques inédits du Musée de Turin. La publication des textes ainsi reconstitués exigera une centaine de planches de grand format et sera un précieux complément du travail antérieur fait sur les papyrus de Turin par MM. Pleyte et Rossi. M. Schiaparelli signale particulièrement neuf hymnes en l'honneur de divers Pharaons, des extraits de recueils de maximes et de contes, de papyrus magiques, d'un calendrier de jours fastes et néfastes, de pièces concernant l'administration de la nécropole de Thèbes et les cérémonies qui s'y célébraient en l'honneur de Pharaons divinisés. Ces textes vont de l'époque de Ramsès II à celle de Ramsès XI.

5° M. Ballerini résume un mémoire de M. *A. Pellegrini* sur les *Cônes funèbres* du Musée archéologique de Florence.

6° M. *Édouard Naville* soumet des photographies des *bas-reliefs trouvés à Karnak* par M. Legrain, où l'on voit des scènes d'adoration à Amon, la consécration de deux obélisques et surtout une cérémonie jusqu'alors inconnue, qui paraît être l'apothéose de la reine Hatasou.

7° Le professeur *Fr. Hommel* fait une communication sur *la couronne de plumes du dieu Besa et de la déesse 'Anùket*. Sur plusieurs cylindres babyloniens figure un personnage arabe portant la même couronne de plumes. Besa est d'origine arabe ; 'Anuket doit être de même provenance et correspondre à al-Ankâ dans la mythologie arabe.

XI° Section. — *Grèce et Orient*. — 1° M. *Théodore Reinach* montre que le prétendu dieu *Kyropalatès* qui figure dans le dictionnaire de Roscher, n'a jamais existé. Dans le texte publié par Cramer (*Anecdota Oxoniensa*, IV, p. 400) on a lu par erreur Kyropalatès où il y avait tout simplement : Constantin (VI).

2° M. *Labanca*, de Rome, a lu quelques passages d'un grand mémoire où il prouve, avec textes à l'appui, que les Pères grecs n'ont pas été plus favorables à la philosophie que les Pères latins, lorsque la phi-

losophie n'était pas pour eux un simple moyen de confirmer la doctrine chrétienne.

3° M. *Carrière* a présenté son mémoire, dédié à feu M. Ch. Schefer, sur *Les huit sanctuaires païens de l'Arménie.*

Sur la proposition de la XI[e] section le Congrès a émis le vœu que des savants autorisés entreprennent la rédaction d'une *Monastériologie orientale.*

Les membres de la Section ont entendu avec un vif intérêt le remarquable rapport de M. *Krumbacher* sur les travaux entrepris ou publiés depuis le Congrès de Paris sur les antiquités byzantines.

XII[e] Section. — *Civilisations de l'Amérique.* — La plupart des communications importantes de cette Section ont porté sur l'origine des immigrations préhistoriques des populations et des civilisations américaines. Nous les laissons de côté et nous nous bornons à citer les suivantes : celle de M. *Grossi* sur la *Mythologie zoologique des Indiens de l'Amazonie.* Les contes, mythes et légendes de ces Indiens ont un caractère uniforme de Para à la frontière du Pérou. L'interprétation symbolique que l'on a voulu en donner est peu vraisemblable. Il n'y a aucun rapport significatif entre les mythes indiens et ceux des peuples orientaux. Les analogies générales que l'on a fait valoir s'expliquent aisément par l'identité de l'esprit humain chez les divers peuples. L'auteur a analysé ensuite quelques contes où la tortue joue le même rôle que le renard ailleurs.

Dans une autre communication, relative à la *légende des Amazones*, M. Grossi montre que c'est la légende grecque d'Hérodote qui a servi de modèle à Orellana et à ses successeurs pour propager la fable d'une légende analogue en Amérique.

Un autre jour, M. Grossi a parlé des *Teocalli et des pyramides.* Il a passé en revue les différents peuples qui ont élevé des monceaux de terre ou de hautes constructions sur les tombes de leurs grands hommes : Égyptiens, Scythes, Grecs, Latins, Étrusques, les Mountbuilders des vallées du Mississipi, de l'Ohio et du Missouri. Les « teocalli » du Mexique ne sont pas des tombeaux, mais des sanctuaires gigantesques. Ils ressemblent plutôt aux zigurat ou tours à terrasses de la Chaldée, tout comme les pyramides tronquées de l'Amérique centrale. Les constructions pyramidales se retrouvent un peu partout (Éthiopie, Pérou, Java, Tahiti). Il y a là une nouvelle preuve que le développement des arts et de l'industrie suit chez tous les peuples une évolution qui obéit aux mêmes lois.

Cette même conclusion ressort encore de sa communication sur les *Momies dans l'ancien et dans le nouveau monde*. Les types classiques sont ceux d'Égypte, des Canaries et du Pérou. Les thèses de M. Grossi ont soulevé de vives objections de la part des partisans du système qui fait dériver d'influences asiatiques la genèse des civilisations américaines.

Mentionnons encore une curieuse communication de M. *Troncoso* sur *l'altération des récits bibliques* par les premiers missionnaires chrétiens au Mexique, pour prévenir les interprétations fâcheuses des néophytes. On craignait, par exemple, que l'histoire intégrale des patriarches ne fût invoquée pour justifier la polygamie ou le concubinat.

Telles ont été les sujets traités qui rentrent dans le cadre des études auxquelles notre *Revue* se consacre. Beaucoup d'autres ont été abordés qui ne nous concernent pas. Nous n'oserions même affirmer que l'énumération donnée ci-dessus soit vraiment complète. Quelques communications nous ont échappé ou ne nous sont parvenues que dans des comptes rendus trop inexacts pour qu'il soit possible de les reproduire. Telle qu'elle est la moisson est riche. Elle prouve que, si le séjour de Rome a été très agréable pour les congressistes, on y a fait néanmoins beaucoup de travail sérieux. La moisson eût été plus riche encore si, par une regrettable disposition qui mêlait la politique à des questions scientifiques auxquelles elle doit demeurer étrangère, les orientalistes appartenant au clergé catholique n'avaient pas cru devoir s'abstenir de toute participation au Congrès, même après avoir annoncé des communications. On a déploré leur absence et il faut bien reconnaître que l'impression produite sur cette vaste assemblée d'hommes de science par la mise en quarantaine du Congrès de Rome, n'a pas été précisément favorable à ceux qui l'ont inspirée.

Le prochain congrès se réunira à Hambourg. La date de sa convocation est laissée à l'initiative du Comité organisateur.

Jean Réville.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. V. Williams Jackson. — **Zoroaster, the prophet of ancient Iran.** — New-York; published for the Columbia University press by the Macmillan Company, 1899; 1 vol. in-8 de xxiv-314 pages, avec une carte.

Ce splendide volume, édité avec beaucoup de luxe, fait honneur à la jeune Université de Columbia qui l'a publié et au distingué « Avesta scholar » qui a inauguré avec tant de zèle et de compétence les études iraniennes dans le Nouveau Monde. Le professeur Jackson n'est pas seulement un travailleur infatigable et un linguiste très distingué, il est en même temps un grand admirateur de celui qu'il aime à appeler le grand prophète de l'ancien Iran. En lisant son dernier ouvrage on pourrait même être tenté de dire quelquefois : un sectateur de Zarathushtra. Il faut en effet avoir cet enthousiasme pour ne pas reculer devant le travail extrêmement fastidieux de rechercher partout, dans la tradition iranienne et parsie, chez les auteurs orientaux, dans l'antiquité classique, etc., et de mettre en ordre tout ce qui peut avoir trait à la légende de Zarathushtra. Il y avait là beaucoup à glaner encore, mais surtout beaucoup à utiliser dans les travaux de Hyde, Anquetil-Duperron, Windischmann, Spiegel, Tiele, de Harlez, Darmesteter, Geldner, surtout West, à qui M. Jackson a dédié ce volume, et d'autres savants. Je regrette de ne pas trouver parmi les ouvrages consultés, particulièrement p. 274 ss., les études si remarquables de Alfr. Gutschmid : p. 282 il faut ajouter que l'*Ulamâ-i Islâm* est le plus facilement accessible en *français*, traduit par M. Blochet, *R. H. R.*, XXXVII, 23 ss.

Malgré toutes les recherches, la légende de *Z.* reste pitoyablement pauvre. La façon si animée de M. Jackson et son style si coloré, quelquefois même un peu oratoire, pas plus que les belles sentences dont il a dépouillé l'Avesta, le Nouveau Testament, Chrysostome (pourquoi écrire

Porphurios 242, Kurillos 246, Glukos 257, mais Chrysostomos 236, 245?), Firdousi, Shakspeare et d'autres illustres représentants de la littérature classique de l'humanité pour orner ses chapitres, ne peuvent malheureusement pas nous faire oublier ce fait indéniable.

C'est la première moitié du volume en question qui contient la reconstitution de la légende de Zarathushtra. La seconde moitié comprend VII appendices. L'auteur a reproduit son article sur la date de *Z.* (Appendice II) publié dans le *Journal of the American Oriental Society*, XVII, 1-22. L'étude sur le lieu de naissance de *Z.* et sur la scène de son activité que nous avons lue dans la même Revue, XV, 221 ss., a été complètement revisée et considérablement augmentée dans l'Appendice IV. L'Appendice I contient des explications du nom de Zoroastre; VI, des allusions à *Z.* chez différents auteurs à l'exception des classiques; VII, une note sur des sculptures censées représenter *Z.* (avec trois reproductions). Une nouvelle addition, plus importante encore et très utile pour tous les futurs étudiants de la légende zoroastrienne, c'est, dans le V[e] Appendice, la série des passages des auteurs classiques qui mentionnent le nom de *Z.*; elle a été rédigée par l'auteur avec l'aide de son élève, M. Gray, de Columbia University. Enfin M. Jackson a eu la bonne idée de réimprimer de l'Introduction des *S. B. E.*, XLVII, les tableaux chronologiques élaborés par M. West. Ainsi ce beau volume, augmenté d'un index et d'une carte de l'Iran pour laquelle les renvois auraient pu être plus commodes, nous fournit un aperçu facilement accessible et bien ordonné de tous les matériaux que nous possédons pour connaître la tradition sur la personne de Zoroastre.

Il va de soi que nous aurions quelques remarques à faire quant à certains détails. Par exemple, p. 28, 42 je ne crois pas que les Kavis et les Karapans soient des prêtres. La terminologie arrêtée du mazdéisme ne donne lieu à aucune équivoque. Ils sont les *tyrans* insoumis à la religion, qu'il faut bien distinguer des prêtres idolâtres : les Yâtus. Je renvoie à la formule très instructive *Ys.*, IX. 18 ; *Yasht.*, V, 13, 22, 26, 46, 50, etc. ; *yâthwãm pairikanãmca sâthrãm kaviyãm karafnãmca*. Le *-ca* semble partager la phrase en deux parties : 1° les yatus et pairikas : magiciens et sorcières (cf. Pairika Khnâthaiti, *Vd.*, I, 10 ; XIX, 5 = l'idolâtrie, la magie personnifiée) ; et 2° « les tyrans aveugles et sourds ». Il s'agit des deux classes d'ennemis de la religion : les prêtres et religieux de rites superstitieux et condamnés et les princes rebelles au pouvoir des mages. Cf. *Yasht.*, IV, 3, qui nomme les mêmes représentants mauvais des deux pouvoirs : le pouvoir matériel (le tyran *sasta*) et le

pouvoir spirituel, sans les épithètes « sourd et aveugle » pour le premier. « Kavi et karap » est devenue une expression courante pour désigner tous ceux qui ne se soumettent pas à la religion (cf. *Yasht.*, V, 93), aussi en Arménie, *A. M. G.*, XXI, 91.

P. 31. Le culte des devas (« devilworship »), mentionné à chaque page de l'Avesta, ne semble pas indiquer toujours « a lack of morality », une perversité morale. Cela jure déjà avec la supposition plus ingénieuse que probable de M. Jackson lui-même qui voit dans ces daevayasna's les ancêtres des Yezidis actuels. On n'a pas besoin de recourir à cette explication pour accepter l'idée nettement exprimée par la théologie mazdéenne que les daevayasna's de l'Avesta sont des sectateurs d'une autre croyance, — par exemple, brahmanique, cf. sur Indra, *A. M. G.*, XXIV, XLVI, — ou bien d'une foi antérieure, comme les idolâtres dans le Coran. Voyez par exemple « la tentation de Zarathushtra », *Vd.*, XIX, 6, glose pehlvie, où Anra-Mainyu semble dire que les ancêtres de Z. l'avaient adoré. Selon un passage chez Zâd-Sparam, cité par l'auteur p. 33, sans qu'il en tire la seule conclusion qui puisse avoir de l'intérêt pour notre connaissance des devas, on dit à Zarathushtra que le plus favorable pour l'âme est : « 1° de nourrir le pauvre ; 2° de donner à manger au bétail ; 3° de jeter du bois sur le feu ; 4° de verser du jus de Hôm dans l'eau ; 5° d'*adorer beaucoup de démons* ». Zarathushtra rejette seulement cette dernière règle de la piété antérieure. Il accepte les quatre règles précédentes. Ainsi « l'abatage du bœuf », p. 31, qui caractérise les daeva-yasna's, ne semble pas toujours désigner un « mauvais traitement du bétail », mais aussi les sacrifices sanglants.

P. 81. Il ne me semble pas exact de parler de l'auteur de Farvardin Yasht, ce Yasht étant apparemment composé de morceaux de différents âges et de différents caractères.

P. 83. En invoquant les fravashis d'autres peuples, ce Yasht ne dit nullement que ces peuples étaient des zoroastriens. Le culte des morts ne comporte pas de distinctions pareilles. Je rappelle à M. Jackson que les mages dans l'armée de Xerxès faisaient des libations aux héros de Troie, selon Hérodote, VII, 43.

Le culte de Mithra, p. 142, et le mazdéisme anatolien en général (cf. *R. H. R.*, XXXVI, 261) doit être bien distingué du zoroastrisme proprement dit. Il n'en est pas « une phase ». — Le manichéisme n'était guère une secte zoroastrienne, etc. N'insistons pas davantage sur de tels détails. Concluons plutôt en disant que M. Jackson a excellement rempli la première tâche qu'il s'impose, à savoir : « réunir autant de matériaux que

possible pour illustrer la vie et la légende de Zoroastre » (p. 3). A ce point de vue nous ne pouvons que nous féliciter de l'important ouvrage qu'il a mis entre nos mains.

Mais tout autre chose est l'*appréciation* historique de cette même légende. Vu le caractère extrêmement mythique de la tradition sur *Z.*, il semble presque le plus sage de la raconter telle quelle. Voilà ce que fait M. Jackson. Nous voudrions oublier les paroles qu'il met en tête de son travail, quand il dit (p. 4) qu'il veut aussi faire de la critique, distinguer entre la fiction et la réalité et nous donner la véritable image de *Z.* En vérité cela est impossible. Nous rencontrons de temps en temps des réserves faites sur la véracité de certains faits et des jugements sur leur valeur historique. Voici quelques exemples. Après avoir raconté l'histoire complètement mythique de la descente de la gloire divine, hvarenah, sur Dughdhova, la mère du prophète, et les miracles avant sa conception, mythes qui ont beaucoup d'analogies chez d'autres peuples, surtout chez les non-civilisés, M. Jackson ajoute, p. 25 : « Beaucoup de tout ceci, c'est vrai, a une empreinte mythique ou allégorique ». P. 28, note 4, l'auteur voit une difficulté dans la longue vie qu'il faudrait attribuer à Brâtrokresh, s'il a d'après le Dinkard fait du mal au prophète et à sa naissance et à sa mort à soixante-dix-sept ans. C'est là de la peine perdue. Comme bébé, *Z.* est l'objet de plusieurs attaques, notamment de quatre : on tâche de le tuer par le feu, par des bœufs, par des chevaux, par des loups, mais il est toujours sauvé par un miracle. Nous lisons ces histoires avec intérêt ; mais à quoi bon le rationalisme de notre auteur qui trouve ici (p. 29) que « l'idéalisation est évidemment à l'œuvre » ? Malgré tant de renseignements de cette nature, M. Jackson regrette « que nous ne connaissions pas davantage les forces, qui formèrent un esprit aussi créateur » (p. 30). Voyez la remarque, p. 49, qui termine le relevé des endroits où *Z.* a été visité par les Amesha-Spentas : « Zoroastre doit avoir graduellement trouvé le chemin vers sa demeure ». Les disputes de *Z.* avec les savants de Vishtâspa rappellent à M. Jackson les questions des Pharisiens et des Scribes dans l'Évangile, sinon les Colloques de Luther (p. 62, note 2). L'auteur éprouve des scrupules sur la trop grande précision avec laquelle il arrange les incidents de la promulgation de « l'Évangile » de *Z.* (*Gospel*, p. 93).

Quelquefois la tendance apologétique prend des formes plus graves. L'ordalie du feu joue, comme on sait, un grand rôle dans l'Avesta, surtout à la fin du monde. Sous Shâhpuhr II, au IVe siècle après J.-C., Adarbâd prouvait par ce moyen la vérité de sa doctrine. Cette ordalie, le *var* du

métal fondu, est aussi employée par *Z.* pour prouver sa doctrine devant Vishtâspa. Il entre par le plafond dans le palais du prince, et « dans sa main était un cube de feu avec lequel il jouait sans se faire de mal ». Nous accordons volontiers à M. Jackson que ceci « pourrait faire le sujet d'un tableau » (p. 60). Mais pourquoi avoir soin de gâter immédiatement ce tableau par cette addition : « Nous devons nous souvenir que *Z.* venait du pays des sources de naphte. De plus il ne peut pas avoir été tout à fait sans connaître les effets produits par les expériences chimiques, si nous devons en juger d'après ce qui nous est raconté de ses connaissances scientifiques ». Ces épreuves judiciaires ont été connues et pratiquées un peu partout. Et nous doutons fort que « leur application par *Z.* forme le prototype de l'ordalie dans la religion ». — La période *entre quinze et trente ans* fut, selon M. Jackson qui interprète ainsi le silence relatif de la légende sur cette époque de la vie de son héros, pour *Z.*, une période de préparation religieuse dans le calme. Page 34 nous lisons : « C'est à cette période de la vie de *Z.* que fait allusion le scoliaste d'Alcibiade Protos en disant que *Z.* resta silencieux pendant sept ans ». Le scoliaste écrit à propos d'une remarque d'Alcibiade Protos que les garçons chez les Perses commencent, à l'âge de sept ans, à fréquenter les écoles d'équitation, etc., ce qui suit : ἢ διὰ τὸ τὸν λόγον τότε ἄρχεσθαι τελειοῦσθαι, ἢ διὰ τὸ τὸν Ζωροάστρην ζʹ γενόμενον ἐτῶν σιωπῆσαι, εἶτα μετὰ λʹ χρόνους ἐξηγήσασθαι τῷ βασιλεῖ τῆς ὅλης φιλοσοφίας. « cela provient de ce que la raison commence à s'affirmer ou bien de ce fait que Zoroastre s'est tu *à l'âge de sept ans*, et après *trente ans* a expliqué toute la philosophie au roi ». Ces procédés harmonistiques et apologétiques et des jugements, pareils à ceux cités plus haut, détruisent le charme et le caractère épique de la légende sans suffire en aucune façon aux exigences soit de la critique historique, soit de l'hiérographie comparée. Vu l'impossibilité d'accepter ce que l'auteur fait passer comme histoire, toutes ces remarques donnent lieu à une équivoque constante.

On reproche quelquefois à la critique historique de nos temps, surtout dans un domaine où elle s'est exercée avec plus d'efforts que dans beaucoup d'autres, je veux dire dans celui de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'être guidée par un scepticisme exagéré. En effet, il faut bien distinguer entre une critique, qui sacrifie toutes les préoccupations d'un autre ordre à la fidélité envers sa méthode purement historique, et un procédé qui traite l'histoire à peu près comme un problème de mathématique et qui parvient, par un esprit analytique dépourvu de sens historique proprement dit, à dissoudre et transformer en illusion la réalité his-

torique. Pour une telle hypercritique les faits semblent douteux par la raison même qu'ils sont racontés. Et l'on n'accepte que comme dernière ressource et quand toutes les autres explications font défaut, l'hypothèse que le fait raconté est véritablement arrivé! Cette aberration de la critique moderne a été nettement dénoncée ici-même, *R. H. R.*, XXXVII, 327, par un des maîtres de la théologie comparée, comme « un manque de sens de la reconstitution historique ».

On ne saurait décidément pas attribuer à notre auteur un pareil défaut. On est plutôt amené à lui appliquer la remarque du Prof. Cheyne d'Oxford : « Quand les exégètes de l'Avesta montreront-ils autant de zèle critique que leurs collègues de l'Ancien Testament? » (*Kohut, Semitic studies*, 112). Je ne connais en effet aucun théologien, même pas le plus conservateur et le plus dogmatique, qui soit si croyant vis-à-vis des écrits de la Bible que M. Jackson l'est vis-à-vis de la légende zoroastrienne. Ajoutons de suite que les écrits historiques les plus critiqués de l'A. T. ont une empreinte incomparablement moins légendaire que cette tradition sur la personne de *Z.* « La vie de Zoroastre », Zartusht Nâmah, date du XIIIe siècle après J.-C. Le Dinkard et les écrits de Zâd-Sparam, traduits par M. West, *Pahlavi Texts*, V, appartiennent à l'époque arabe bien qu'ils relèvent de sources antérieures. La littérature zoroastrienne par excellence, les Gâthas, ne contiennent que très peu de détails sur la vie de Zoroastre. Même si M. Jackson avait suivi la règle proposée par M. Justi (*Preuss. Jahrbücher*, 1897, 244 ss.) de ne se fier au Zartusht Nâmah que dans le peu de renseignements qui concordent avec les Gâthas, il n'aurait guère satisfait aux justes exigences de la critique. Tracer la vie de *Z.* d'après les Gâthas est à peu près aussi difficile que d'écrire la vie de David d'après les Psaumes. M. Jackson écrit, p. 38 : « Comme les psaumes de David, les Gâthas indiquent souvent des situations ou conditions d'une manière plus ou moins directe, de sorte qu'elles permettent d'en tirer des déductions ». Si nous acceptons la comparaison, la conclusion devient pourtant forcément tout autre, quand on sait que la plupart des psaumes n'ont rien à faire avec David.

Notre auteur, au commencement de son volume, répond affirmativement à la question : Zarathushtra est-il un personnage historique, « dont l'individualité est marquée d'une façon indélébile sur la religion de l'ancienne Perse » (p. 3) ? Pour M. Jackson, il n'y a pas de doute sur ce point ; « Une réponse affirmative doit être donnée, car Zoroastre *est* un caractère historique ». Une saine critique historique doit admettre que la meilleure explication de la tradition sur Zarathushtra est, en ef-

fet, qu'il a existé et que certains personnages de sa légende, le petit prince Vishtâspa, etc., sont réels. La négation serait d'un dogmatisme sceptique. Mais reconnaissons en même temps que nous connaissons très peu ce *Z.* Aussitôt qu'il s'agit de savoir ce qu'il a fait et ce qu'il a dit, nous sommes dans l'embarras. M. Jackson nous donne une vie toute dramatique. Nous avons autant d'intérêt que lui à savoir ce qu'était *Z.* Mais nous ne pouvons pas limiter nos regrets à ce que l'auteur dit (p. 30) : que « nous ne sommes pas éclairés sur *tous* les détails ». Voyons, par exemple (p. 43), ce que le prophète a à prêcher aux incrédules, selon M. Jackson : « la religion de Mazda » elle existait bien avant! — « la nécessité d'anathématiser les démons, la glorification des archanges et le mariage des proches parents ». Voilà une prédication bien incohérente!

Selon le récit de M. Jackson, tracé d'après la légende, *Z.* a tout fait. Prenons quelques exemples. Prétend-on nous convaincre (p. 21) que les trois fils de *Z.* étaient réellement à la tête de chacune des trois classes? Déjà l'ordre parfait de la légende, si caractéristique pour tout ce que la théologie mazdéenne a touché de son génie, aurait dû rendre M. *J.* un peu sceptique. Ainsi par exemple les archanges se révèlent à *Z.* l'un après l'autre dans leur ordre théologique (p. 40). La conférence contradictoire entre Zarathushtra et le brahman Cangranghâcah (p. 85 s.), qui reçoit une copie de l'Avesta de *Z.*, rappelle à M. Jackson les disputes de Luther, mais la tradition de l'entrevue de Zarathushtra avec un philosophe grec (p. 89) est, selon notre auteur, « sûrement apocryphe ». Dans un cas et dans l'autre il y a tout simplement une réminiscence des rivalités entre les différentes civilisations. La seconde légende est sous ce rapport certainement aussi vraie que la première. *Z.* a fondé des temples du feu, selon M. Jackson (p. 97 *s.*). Le culte du feu appartient évidemment déjà à l'époque indo-aryenne. Il a fait la loi (p. 140). Oui, comme Moïse a fait la législation juive. Quel dommage que M. Jackson n'ait pas généralisé son excellente remarque de la page 96 sur un texte du Dinkard, qui raconte les capacités de *Z.* : « cela était censé se trouver chez un âthravan voyageant *dans les temps sassanides* »!

Zarathushtra devient aussi un grand guerrier d'après les données de la légende (p. 105). Grâce au Shâh-nâmah, M. Jackson peut (p. 116) calculer le nombre précis des blessés et des morts et esquisser le champ de bataille. Ces batailles ont-elles quelque chose à faire avec une réforme religieuse ou théologique? ne sont-elles pas tout simplement une phase de la vieille lutte entre l'Iran et le Touran? *Ys.*, XLVI, 12 (Gâtha Ushtavaiti) semble même attribuer au prophète une autre attitude vis-à-

vis des Touraniens que celle représentée par les guerriers de l'épopée. M. Jackson sait « qu'il est possible » qu'après la première « croisade » de « la guerre sainte », Jâmâspa ait écrit l'Avesta d'après les enseignements de Zarathushtra. Vishtâspa avait grand'peine à effectuer les commandes de l'Avesta, qui lui parvenaient de tous côtés (p. 117).

Il est inutile de continuer. Ce que nous avons dit suffit à montrer que pour la *seconde* tâche que M. Jackson s'est imposée il faut une critique historique d'une tout autre méthode, plus conséquente et moins arbitraire, en admettant même qu'une pareille tâche puisse être utilement accomplie.

N'oublions pas que Zarathushtra n'était pas moins que Çakya-Muni, dans un genre si différent, *un parmi plusieurs*, un prêtre-chanteur (Tiele), ambitieux et zélé comme tant d'autres, un de ces mages dont Gumata, le faux Smerdis, nous offre le type. Darius dit dans l'inscription de Behistun : *khshathram agarbâyatâ* : « Il prit le khshathra » = la puissance gouvernementale, le gouvernement. Ce type ne diffère pas considérablement de celui qui provient des Gâthas : le Zarathushtra, le prêtre-prophète toujours en quête de l'assistance du khshatra, du pouvoir terrestre, soit qu'il s'agisse de fixer le salaire du prêtre pour le sacrifice : « dix cavales pleines et un chameau, » *Ys.*, XLIV, 18, soit qu'il trouve des accents émouvants : *Kâm namoi zâm*, *Ys.*, XLVI, pour se plaindre de ce qu'il ne rencontre pas de protecteur puissant. Il faut apporter à la religion (*Ys.*, XLVI, 10) non seulement la piété, mais aussi une royauté, khshathra, qui s'exerce selon le Bon Esprit. L'auteur de ce même *Gâtha Ushtavaiti* s'écrie, XLV, 7 : Quel protecteur m'as-tu donné quand le méchant m'expose au mal, autre que *ton feu* (atar) et *ton esprit* (Vohu Mano)? Et nous lisons dans *Gâtha Spənta Mainyu*, L, 1 : « Qui trouver qui me protège, mes troupeaux et moi-même, autre qu'Asha, Ahura Mazda et Vohu Mano! » Mais cette aide se réalise de la manière suivante, v. 31 : Le khshathra, c'est-à-dire le prince, acquiert du méchant par Vohu Mano de la terre pour le prêtre. Ce saint des Gâthas ne parvient jamais à mépriser, comme quelques-uns de ses confrères aux Indes, tous les biens de la terre pour les mystères du sacrifice ou de la spéculation. Il n'est jamais non plus fort et sûr, comme les prophètes d'Israël, par la seule conviction que « Jahvé l'a dit ». Son système comprend toujours un « Vishtâspa », le petit prince agriculteur des vieux temps ou le grand roi sassanide, qui sait apprécier ses services et qui propage son influence; ce qui n'empêche nullement que sa religion n'ait été vivante et élevée, et qu'il compte parmi les bienfaiteurs de l'humanité.

Le personnage de Zarathushtra n'est ni le dernier, ni le premier de

ce genre. L'histoire sainte, à laquelle les Gâthas font des allusions, ne nous apparait pas comme un épisode achevé. Elle se répète toujours dans chaque prêtre avec son protecteur. Si le prêtre fait siennes les paroles des Gâthas, ce n'est pas pour rappeler les faits essentiels de l'histoire sainte de jadis; c'est pour lui. Voici par exemple, *Ys.*, XLVI, 13 : « Celui qui réjouit Spitama Zarathushtra par ses cadeaux doit être célébré comme un homme honnête ». Cela ressemble plutôt à une règle de conduite pour tous les temps qu'à une constatation historique. On est quelquefois tenté de considérer le nom Zarathushtra dans les Gâthas (p. ex., L, 6) comme un appellatif aussi bien que celui de Saoshyant, qui est dans les Gâthas (p. ex., XLVIII, 9) le saint en général, non le sauveur final personnifié.

Puis le Zarathushtra des Gâthas n'est pas non plus le premier de son genre. Je rappelle les mots d'Albiruni (*Chronology*, transl. by Sachau, p. 314) : « Les anciens mages existaient déjà avant le temps de Zarathushtra, mais maintenant il n'en existe plus de partie pure et sans mélange, qui ne pratiquent pas la religion de *Z.* ». Par suite il nous est d'autant plus difficile de faire ressortir la vraie figure de Zarathushtra[1]. Je rappelle à M. Jackson la difficulté que la science de l'Ancien Testament a eue à distinguer le personnage et l'œuvre de Moïse, et quel travail de critique long et sérieux elle y a consacré. Cependant, nous sommes incomparablement mieux renseignés sur lui que sur Zarathushtra. La personne de Moïse a l'avantage d'être associée à un grand événement extérieur dans l'histoire de son peuple. La délicatesse d'une tâche comme celle que s'est proposée M. Jackson apparait encore plus clairement si nous nous en référons à des faits plus rapprochés de notre époque. Si le christianisme primitif n'avait pas sitôt et si profondément subi l'influence grecque, on aurait quelquefois de la peine à distinguer ses écrits de ceux du judaïsme. M. Massebieau et M. Spitta n'ont-ils pas défendu, non sans succès, la thèse que l'Épître de saint Jacques est un écrit judaïque? En fin de compte, il n'y a qu'une preuve irrécusable contre leur thèse : le nom de Jésus-Christ. Cela appartient à un temps qui se trouve au grand jour dans l'histoire et non dans l'obscurité d'une époque dont on ne sait dans quel siècle il faut la placer. Tandis que le judaïsme nous est bien connu et nous donne ainsi un relief pour les doctrines purement chrétiennes, nous n'avons aucun document religieux authentique de quelque importance d'un mazdéisme qui ne soit zoroastrien. Il ne nous reste donc qu'une ressource pour connaître la figure spirituelle

1) M. Jackson se propose (p. 12) de traiter de la doctrine de Z. dans un autre ouvrage. Ici il ne traite ces questions qu'occasionnellement.

de Zarathushtra. On peut par l'analyse, surtout à l'aide des Gâthas, distinguer, comme M. Tiele, l'élément prophétique de l'élément ethnique dans le mazdéisme. Il y a place au sein du mazdéisme pour un travail *personnel*, pour une révélation. C'est là, dit-on, l'œuvre de Zarathushtra. Oui. Mais cette identification restera toujours plus ou moins incertaine.

La tradition sur *Z.*, telle qu'elle nous est conservée dans la littérature pehlvie et parsie, a, comme nous venons de le voir, été trop complètement façonnée d'après le type idéal d'une orthodoxie postérieure, pour pouvoir nous servir de point de départ, quand il s'agit de savoir ce que *Z.* a réellement été, ce qu'il a fait et ce qu'il a professé. Elle est utile pour nous renseigner sur les idées d'une tout autre époque que la sienne. De même que dans les légendes catholiques le fond devient à la fin toujours le même dans toutes, tandis que le cadre seul, les traits tout à fait extérieurs, gardent un peu d'individualité, ainsi la légende sur Zarathushtra peut servir de source à la critique historique seulement par quelques détails extérieurs, tels que les noms des lieux, des personnages, etc., qui y figurent.

Ce sont justement les détails de ce genre qui ont été examinés d'une façon excellente par M. Jackson dans les *Appendices*. Les deux plus remarquables sont ceux sur la date et sur le lieu de *Z.* Ces travaux ayant été publiés antérieurement (le dernier a cependant été considérablement augmenté dans ce livre), nous ne les discuterons pas à part. Qu'il nous soit permis seulement de leur consacrer quelques mots.

Quant au lieu de naissance et à la scène où s'est déroulée l'œuvre de Zarathushtra, les indications de la légende semblent en effet désigner la Médie ou l'ouest et non l'est de l'Iran. Nous lisons, page 171 de ce livre : « Si nous acceptons, *comme nous croyons devoir le faire*, l'idée que Vishtâspa régnait dans l'Iran oriental », etc. Cependant M. Jackson semble lui-même maintenant de plus en plus porté à accepter avec la plupart des savants modernes ce qu'il appelle « the western view », p. 224. Il n'ose au moins pas se prononcer pour le contraire, p. 225 : « Nous devons nous abstenir de tirer une conclusion ».

Très bien ! Mais n'hésitons pas, si nous acceptons l'idée de l'ouest, à tirer une conclusion qui s'impose. Alors Zarathushtra et ses acolytes ne peuvent pas être les auteurs de Gâthas, car leur dialecte indique sans équivoque une origine qu'il faut placer à l'est, entre le pays des inscriptions achéménides et l'Inde; et l'on ne peut supposer qu'elles aient toutes été composées dans une langue morte et savante, éloignées de l'origine de ce dialecte. On n'a qu'à comparer les irrégularités grammaticales et l'aspect barbare des textes tardifs de l'Avesta qui ont été composés dans une

langue morte, avec la régularité relative de la plupart des textes gâthiques.

Quant à la date de Zarathushtra, la discussion très intéressante de M. Jackson l'amène à donner raison à la tradition qui place le prophète trois siècles avant Alexandre, c'est-à-dire environ 600 avant J.-C., même s'il ne peut pas accepter l'identification du Vishtâspa de la légende zoroastrienne avec le père de Darius, faite par Ammien Marcellin et par quelques savants modernes, et proposée comme possible par M. Blochet (*R. H. R.*, XXXVII, 263). Une date plus ancienne a été proposée par M. Tiele, la première moitié du VII[e] siècle avant J.-C., parce qu'il aurait fallu, selon lui, un temps considérable pour que le nom Ahura Mazda dans les Gâthas, en deux mots distincts gardant tous les deux leur signification, ou Ahura ou bien Mazda séparément, ait pu être transformé dans le nom fixe des inscriptions achéménides : Auramazda en un mot. La force de cet argument du vénérable maître de Leide ne peut pas être infirmée par l'observation de notre auteur, page 172, que la croyance zoroastrienne a pu se propager rapidement de l'est à l'ouest, et « que les prosélytes sont souvent plus portés à faire des changements radicaux que les premiers réformateurs ». Les transformations linguistiques pareilles ne sont pas sujettes à la volonté des individus, fussent-ils les propagateurs les plus fanatiques.

Cependant le nom divisé du Seigneur dans les Gâthas ne me semble pas nécessairement prouver leur ancienneté par rapport aux inscriptions des Achéménides. Cette division et la séparation des deux mots par d'autres, ce qui est de règle dans les Gâthas, me paraît plutôt être une œuvre de la poésie savante. L'on peut nommer quelqu'un « an Frieden reich » bien des siècles après la formation du nom propre « Friedrich ». Si Cicéron, *De Natura deorum*, II, 64, appelle Juppiter « iuvans pater » (avec une étymologie erronée), cela ne prouve pas que le nom Juppiter n'ait pas existé déjà dans sa forme fixe. Plaute fait dire à un de ses personnages dans les *Ménechmes*, 1025 : « per *Jovem* adiuro *patrem* » (Roscher, II, 620). Mais la plupart des gens de son temps avaient certainement perdu la notion du sens du mot « pater » dans Juppiter, même si la flexion *Juppitrem* est due seulement aux grammairiens plus récents.

Les appendices qui forment la seconde moitié du livre de M. Jackson sont, à mon avis, les parties les plus importantes de son ouvrage et celles qui ont la plus grande valeur scientifique.

Nathan Söderblom.

R. Brown. — **Semitic influence in Hellenic mythology.** Londres, Williams et Norgate, 1898, XVI-228, in-8°.

Le livre de M. R. Brown se compose de trois parties. La première est

consacrée à l'examen critique des théories et des opinions de M. Müller en matière de mythologie grecque; la seconde traite des idées de M. A. Lang sur le même sujet; enfin dans la troisième, qui seule correspond vraiment au titre de l'ouvrage, l'auteur a exposé sa propre doctrine, qu'il appelle la doctrine aryo-sémitique.

M. R. Brown est un admirateur de M. Müller, et il rend pleine justice à ses travaux. Les critiques qu'il lui adresse sont toujours respectueuses, bienveillantes, presque timides. La seule objection générale qu'il fait à son système, c'est d'ignorer complètement l'influence puissante que les peuples sémitiques ont exercée sur le monde grec tout entier. Il n'y a là rien de nouveau ni d'original.

M. R. Brown est plus sévère pour M. A. Lang. Non seulement il se moque, avec plus ou moins d'esprit, de la méthode et des opinions de M. Lang, mais il s'attaque parfois à l'auteur lui-même; le ton qu'il emploie est trop personnel. La méthode anthropologique n'est certes pas plus à l'abri des objections que le système de M. Müller, mais elle mérite le même respect, la même impartialité. M. Brown laisse trop percer l'antipathie qu'il éprouve pour les travaux de M. Lang. D'ailleurs il n'apporte, pour le réfuter, aucun argument inédit.

La troisième partie du livre, intitulée : *L'école aryo-sémitique en mythologie grecque*, est plus étendue que les deux autres réunies, et aussi plus intéressante. Ce n'est pas à dire qu'il s'y trouve aucune idée d'ensemble vraiment neuve. M. R. Brown nous apprend que l'école aryo-sémitique veut, en mythologie grecque, « tirer le plus grand parti de la quantité toujours croissante de lumière que les découvertes modernes ont projetée sur l'histoire la plus ancienne de l'Égypte et de l'Asie occidentale dans leurs rapports avec la Grèce. Pendant de longs siècles avant la première olympiade, les Grecs ont été en contact avec les peuples de l'Asie-Mineure, aryens et non aryens, avec les Phéniciens, et même avec les Égyptiens. L'école aryo-sémitique donne, ce qu'aucune autre école ne fait, leur importance légitime à ces faits historiques ». Mais, comment reconnaître, chez une divinité grecque de l'époque classique, l'origine ou l'influence sémitique? Voici la réponse de M. Brown : « Comme les Grecs étaient un peuple aryen, il est d'abord probable qu'une divinité grecque donnée est une divinité aryenne. Quels sont donc les indices de l'influence sémitique? Les principaux signes, qui permettent de distinguer l'origine sémitique d'un personnage de la mythologie grecque, sont : 1° lorsque ni son nom ni les principaux traits de son mythe ne se retrouvent dans les autres branches de la mythologie aryenne; 2° lorsque

les mythes naturistes de la mythologie aryenne ne fournissent pas une explication facile de sa conception ni de son histoire ; 3° lorsque son culte se rencontre en des pays soit absolument non aryens, soit profondément soumis à des influences non aryennes ; 4° lorsque sa forme n'est pas ou est très peu anthropomorphique ; 5° lorsque son caractère et son histoire sont, d'une manière générale, en harmonie avec le caractère et l'histoire de personnages mythiques reconnus pour être non aryens ; 6° enfin lorsque les ressources de la philologie aryenne sont impuissantes à expliquer son nom et ses principales épithètes. »

Telle est, dans ses grandes lignes, la doctrine aryo-sémitique. Il est certain qu'elle renferme une grande part de vérité. Elle a été plus ou moins adoptée par des savants de haute valeur, Fr. Lenormant, Maury, Duncker, Sayce. M. V. Bérard l'a rigoureusement appliquée dans son étude sur l'*Origine des cultes arcadiens*. G. Cox lui a rendu un hommage mérité dans la préface de la seconde édition de sa *Mythologie des nations aryennes*.

Après avoir défini l'école, à laquelle il appartient, et en avoir fixé la méthode, M. R. Brown donne quelques applications. Son chapitre sur les *Combats des Dieux et des Héros* est intéressant et juste. De ces combats, les uns s'expliquent clairement par l'apparente succession et les conflits des phénomènes naturels ; beaucoup de mythes aryens rentrent dans cette catégorie. Mais d'autres paraissent être les formes légendaires de rivalités, qui se sont élevées, aux temps les plus lointains de l'histoire grecque, entre des cultes rivaux : c'est ainsi, par exemple, que peuvent être interprétés le combat d'Héraklès et d'Apollon pour le trépied, le conflit d'Athéna et de Poseidon pour la prépondérance en Attique. M. R. Brown montre qu'Héraklès est le dieu phénicien en lutte avec Apollon, le dieu aryen ; que Poseidon est une divinité sémitique en lutte avec Athéna, déesse aryenne. Cette explication historique est fort vraisemblable.

La dernière moitié du livre de M. Brown est consacrée à plusieurs études de détail, inspirées par la doctrine aryo-sémitique. L'auteur examine successivement les mythes de Kronos, de Poseidon, d'Aphrodite ; les légendes du cycle thébain, de Dionysos, d'Ino-Leucothée et de Mélicerte ; il rappelle ses travaux sur Circé ; il s'occupe ensuite d'Hécate, et de tous les mythes grecs qui se rapportent soit aux constellations, soit aux signes du zodiaque. Bien qu'il s'en défende dans sa conclusion (*our system is not dependent upon this or that etymology*), il fait une grande place et il attribue un grand rôle à l'étymologie et aux ressemblances plus ou moins frappantes des noms. Il nous semble même que plusieurs argu-

ments de cette nature, employés par lui, sont bien faibles : par exemple dans le nom de *Poseidon*, dor. *Potidâs*, éol. *Potidan*, *Poteidan*, où Max Müller, M. Decharme et d'autres ont reconnu une forme du sanscrit *Idas pati*, le maître des Eaux, M. R. Brown voit une contraction de Πόσις Ἴτανος ou Πόσις Ἴτωνος = maître de l'île de Tan (la Crète). L'étymologie nous paraît sujette à caution. De même, nous n'osons pas nous rallier aux équations suivantes :

Melqârth = *Bakchos*, par les formes de transition *M-l-q-r-t*, *M-l-q-r*, *B-k-r*, *B-k-o*;

Palaimôn = *Baal-hamon*;

Stymphalos = *Stembalos* = *Stembal*, contraction du phénicien (?) *Mastanabal*, qui signifie : le bouclier de Baal.

M. R. Brown n'a pas évité l'écueil de toutes les doctrines systématiques. Il a voulu trop prouver. L'école aryo-sémitique, par son organe, a commis, croyons-nous, la même erreur que l'école de Max Müller et que celle de Lang. Elle n'a pas su se borner. Elle ne s'est pas contentée des résultats certains, incontestables, auxquels elle est parvenue. Elle s'est faite ambitieuse, imprudente, téméraire. Nous n'en voulons pour preuve que l'étymologie, donnée par M. R. Brown dans l'avant-dernier chapitre de son livre. L'étrusque *Tinia*, dit-il, représente une forme originale *Tingiara*, qui = le mot sumérien *Dingira* (créateur, donc dieu); et ces deux mots ne sont que des variantes d'un mot archaïque touranien qui signifie « ciel, dieu, créateur », et que nous retrouvons dans les formes suivantes :

Accadien,	*dimer*.
Sumérien,	*gingiri* (déesse), *Gingira* (la déesse Istar).
Yakoute,	*tangara*.
Mongol,	*tengri*.
Hun,	*tangli*.
Turc,	*tangry*.
Tchagataï,	*tengri*.
Chinois,	*tien*.
Finnois,	*tie*.
Magyar,	(Is)-*ten*.

mots qui signifient tous : ciel ou dieu.

Quelle que soit la valeur de M. R. Brown comme philologue, nous hésitons à admettre que l'étrusque *Tinia*, le sumérien *Gingira* et le yakoute *Tangara* proviennent d'une seule et même racine.

L'école aryo-sémitique n'en a pas moins rendu de réels services aux études de mythologie comparée. Elle a montré une voie nouvelle. Elle a indiqué, avec preuves à l'appui, l'une des sources de la mythologie et de la religion grecques. Elle a pu pécher par excès ; mais sa doctrine est vraie en principe, et sa méthode n'est point restée inféconde.

J. Toutain.

Axel Andersen. — **Nadveren i de par første Aarhundreder efter Christus.** — Christiania ; Olaf Norli, 172 pages.

La Sainte Cène dans les premiers siècles après Jésus-Christ : ce livre, écrit en norvégien, est une contribution des plus intéressantes au problème tant discuté aujourd'hui des origines de la Sainte Cène. L'auteur a l'intention d'en donner un résumé en allemand pour rendre les résultats de ses recherches plus accessibles au public.

Il commence par une étude sur les prières eucharistiques de la *Didaché*. On trouvera sans doute qu'il eût mieux fait de prendre son point de départ dans le Nouveau Testament où, bien longtemps avant la *Didaché*, Paul a caractérisé le repas sacré des chrétiens (1 *Cor.*, xi, 23 sq.).

Ces longues prières de l'Eucharistie dans la *Didaché* ont amené plusieurs auteurs à reconnaître ici la preuve d'une union indissoluble entre la Sainte Cène et l'agape chrétienne (Harnack). M. Andersen, au contraire, s'applique à démontrer que l'acte décrit dans la *Didaché* n'a rien de commun avec la Sainte Cène. D'après lui, il n'y a pas un mot dans le texte qui ait rapport à une institution de ce genre, pas une allusion ni à la mort du Christ, ni au pardon des péchés, ce qui paraît d'autant plus étrange que la prière, le jeûne et le baptême y sont expressément traités. M. Andersen n'hésite pas à tirer de ce fait la conclusion que la Sainte Cène était absolument inconnue à l'auteur de la *Didaché*.

Dans le chapitre suivant l'auteur fait un examen détaillé des écrits des Pères apostoliques en s'attachant spécialement à Ignace. Chez celui-ci également il ne voit pas la moindre allusion à la Sainte Cène, pas même dans la célèbre expression φάρμακον ἀθανασίας (*Éph.*, xx). S'appuyant sur le texte latin, il lit : ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ (au lieu de ὅς) ἐστιν φάρμ. ἀθ. ; le pronom relatif se rapporte à toute la proposition précédente ; il a donc pour antécédent la célébration de l'agape (cf. p. 51 à 57) et non pas simplement le pain. La Sainte Cène serait ainsi positivement inconnue non seulement de l'Église égyptienne, d'où, selon M. *A.* et beaucoup d'autres cri-

tiques, nous est venue la *Didachè*, mais encore de celle de l'Asie Mineure.

Les considérations développées par l'auteur à l'appui de sa thèse méritent qu'on les examine avec la plus grande attention, mais elles ne me paraissent pas convaincantes. Le rédacteur de la *Didachè* parle de « τὸ ἅγιον qu'il ne faut pas jeter aux chiens » (chap. IX). Comment concilier avec une pareille expression l'opinion de M. Andersen ? Ignace ne parle-t-il pas de l'Eucharistie « qui est la chair de Notre Seigneur Jésus-Christ, lequel a souffert pour nos péchés » (*Smyrn.* VI; cf. *A.*, p. 40). L'explication proposée sur ce point par M. Andersen ne me satisfait guère. Dans le passage même, *Éph.* XX, on est porté à se demander s'il n'y a pas une allusion à quelque rite mystérieux combiné avec le partage du pain consacré. Dans l'agape proprement dite, ce qui prédominait, c'était le sentiment de la fraternité collégiale et la tendre souci des pauvres. Ni l'un ni l'autre de ces deux sentiments ne peut avoir inspiré une pensée individualiste, telle que la comportent les expressions φάρμακον ἀθανασίας qui se rapportent évidemment à la garantie de la vie immortelle, obtenue personnellement, et non à un bénéfice général, fourni par je ne sais quelle assistance mutuelle. Le sens propre de ces mots nous induit à supposer que la Sainte Cène avait déjà acquis une telle place dans la piété chrétienne que l'idée mystique dont nous parlons y trouvait son expression naturelle.

D'autres passages encore me semblent corroborer la supposition qu'il y avait déjà dans l'Eucharistie un élément, correspondant plutôt à la Sainte Cène qu'à l'agape. Dans les paroles d'Ignace sur l'Eucharistie on trouve des allusions au pain et à la coupe, à la chair et au sang du Seigneur, etc. (voir *Philad.*, IV; *Smyrn.*, VI; *Rom.*, VII. Comp. *A.*, p. 38 sq.). Je ne puis accepter davantage la double notion du mot « eucharistie » que M. *A.* prête à Ignace dans le ch. VI de l'Épître aux *Smyrniens*, ni la manière dont il se débarrasse de la célèbre déclaration de l'Épître aux *Romains*, ch. VII : « Le breuvage que je veux c'est le sang du Christ ». De même quand l'auteur soutient qu'avant le temps de Justin (env. 150) il n'y a pas trace de la doctrine de la Sainte Cène, je ne puis le suivre.

Ce qui est plus difficile, c'est de déterminer avec exactitude ce que l'on entendait par la Sainte Cène. L'idée, que l'on s'appropriait le Christ d'une manière mystique et qu'on devenait participant des biens spirituels en se nourrissant des éléments de l'Eucharistie, semble s'être greffée de très bonne heure sur la pratique du repas consacré. Nous en trouvons une illustration significative dans l'Évangile de Jean, lequel doit avoir été écrit entre l'an 100 et 120. Assurément cet évangile ne

nous donne pas de renseignements historiques sur le dernier souper de Jésus et ne contient aucun récit sur l'institution de la Cène. Toutefois quand l'évangéliste présente la chair et le sang du Seigneur comme une nourriture qui procure la vie éternelle, il témoigne que déjà de son temps il y avait parmi les chrétiens une institution à laquelle ses paroles pouvaient s'appliquer.

On a voulu éliminer le passage *Jean*, VI, 51-59 comme une interpolation postérieure. Mais ces versets proviennent évidemment de la même plume que le corps de l'évangile. Le vocabulaire, la structure des phrases sont les mêmes. Voyez l'expression entièrement johannique μένει dans VI, 56 et κἀκεῖνος VII, 57, à comparer avec XIV, 12. Toute johannique est aussi la contraction avec καθώς au verset 57 et la réponse de Jésus VI, 53. On ne pourra donc pas accorder à M. Andersen qu'il n'y a dans le IVe évangile aucune allusion à la Sainte Cène.

Après les Pères apostoliques l'auteur aborde les premiers apologètes et tout d'abord Justin. M. A. démontre qu'ici encore on ne trouve pas de relation entre l'Eucharistie et l'agneau pascal. D'après lui, ce n'est que chez saint Cyprien, vers l'an 250, que l'alliance s'établit entre la célébration de la Sainte Cène et le souvenir de la Passion de Jésus. Tout ce que l'on allègue avant cette époque en faveur de cette association, M. Andersen veut le dériver de la doctrine du Logos et de *Jean*, IV. Voilà qui est singulièrement arbitraire. Les explications données par Justin ont évidemment pour base une croyance déjà fixée dans la chrétienté de son temps, croyance à laquelle le philosophe s'efforce de donner une valeur spirituelle. D'autre part, l'influence du quatrième évangile ne doit pas, avant le temps d'Irénée, être estimée bien haut. Ce n'est pas là que l'on doit chercher l'auteur responsable de pratiques et d'idées qui peuvent bien à certains égards se rapprocher des siennes, mais qui, en dehors de la tradition chrétienne, procèdent bien plutôt des actes gnostiques et du symbolisme alexandrin. Il faut signaler en particulier les passages de Philon sur la manne, ὃ πάντων ἐστὶ γένος, *Leg. alleg.* III (Mangey, I, 121 et I, 82), la nourriture spirituelle (*Quis rer. div. haer.* I, 484 et 499), l'image du Fils de Dieu (*Leg. alleg.*, III, 120; *De profugis*, I, 564 sq.). Mais c'est surtout dans son application au Nouveau Testament que la thèse de M. Andersen est le plus hardie. Pour lui, il n'y a aucune instruction dans le texte authentique des évangiles et des épîtres pauliniennes qui enjoignent aux chrétiens de manger tout crûment (suivant l'expression d'Origène) la chair et de boire le sang du Christ. Il arrive ainsi à établir dans l'histoire de l'Eucharistie les trois périodes suivantes :

1° Le temps où il n'y avait point de Sainte Cène ;

2° Une période durant laquelle la Sainte Cène fut célébrée d'après le type des oblations ;

3° Une période où le rapport avec l'agneau pascal des Juifs est établi.

Selon M. Andersen, Jésus n'a rien institué ; Il a fait un repas d'adieu, pendant lequel il a donné à ses compagnons de table du pain et du vin en leur adressan quelques paroles, par lesquelles cependant le Maître ne recommandait pas à ses disciples de renouveler ce banquet. Notre auteur retrace d'une manière fort habile le procès historique qui s'est développé sur cette base.

D'abord la tradition raconte que Jésus fut crucifié le 14 Nisan après un souper commémoratif. Plus tard on nous dit (voir déjà dans les synoptiques) que Jésus fut mis à mort après avoir institué la Sainte Cène dans la nuit précédente, c'est-à-dire la nuit de Pâque, le 14 Nisan. Chez Matthieu et chez Marc on trouve encore les traces de l'ancienne tradition, d'après laquelle le Seigneur fut fait prisonnier après son dernier repas, qui n'était qu'un souper ordinaire, le véritable repas pascal ne devant avoir lieu que le lendemain. Même chez Luc il ne manque pas d'indices dénotant que telle fut la conception primitive.

C'est Paul qui a vraisemblablement introduit dans le récit l'idée d'une Sainte Cène et M. *A.* nous fait entendre que Paul s'est laissé entraîner par son imagination ici, comme lorsqu'il a écrit 1 *Thess.*, IV, 15. (Voir M. *A.*, p. 142.) C'est Paul qui aura inventé τὸ σῶμα, c'est encore lui qui a dû ajouter : τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα.

Le résidu de vérité historique que les récits du Nouveau Testament contiennent à ce sujet, M. *A.* le trouve dans les mots de *Luc*, XXII, 15-18 : « Prenez, mangez, prenez, partagez ceci entre vous. » Voilà des paroles adressées aux disciples et à personne d'autre. Pour bien faire ressortir ce qu'a dit Paul, l'auteur soumet les textes à une critique des plus pénétrantes (voir par exemple, p. 93 et 121). Du texte original il écarte avec raison, à ce qu'il me semble, les mots « pour vous » dans 1 *Cor*, IX, 24 et « versé pour vous » dans *Luc*, XXII, 20. Ces deux additions τὸ ὑπὲρ ὑμῶν et ἐκχυννόμενον ne se sont, selon M. *A.*, introduites dans le texte qu'entre les années 150 et 180. Ce qui reste, quand on les a écartées, ne se rapporte en aucune façon à un sacrifice semblable à celui de la Pâque juive. Dans le cours des temps le fait que Jésus-Christ fut mis à mort durant les jours de la fête juive aura eu pour conséquence naturelle la combinaison de la Pâque juive avec la grande fête chrétienne. La pensée chrétienne, d'ailleurs, s'attache en premier lieu à la résurrection bien plutôt qu'à la mort du Christ.

Dans le texte paulinien qui sert de base à toutes les recherches de M. *A.*, l'auteur rend le τοῦτο ποιεῖτε par « offrez cela » (p. 111 et suiv.). Il n'y retrouve nullement l'idée d'une victime expiatoire. Certes Paul enseigne l'expiation par le Sauveur mourant pour l'humanité, mais lorsqu'il parle de la crucifixion et de la mort du Christ, il l'envisage comme un tribut offert spontanément par le Christ à Dieu, afin que l'homme soit acquitté de sa coulpe. Ce n'est pas un sacrifice sanglant qui soit réclamé par Dieu d'une nécessité supérieure. Dans la lettre aux Corinthiens qui nous intéresse ici M. Andersen s'appuie avec raison sur le chapitre x pour établir ces faits.

Je dois relever en particulier la transcription très originale (p. 89-91) de la phrase commençant par ὅτι, I *Cor.*, xi, 23. M. Andersen croit que Paul a fait allusion à un banquet commémoratif du Christ, à un repas dans lequel la réception du pain consacré mettait le croyant en rapport intime avec la communauté spirituelle des Chrétiens, désignée comme le corps du Christ, de même que la coupe mettait le croyant en rapport avec la même communauté, désignée par le sang du Christ..., tandis que l'acte même de la célébration était une commémoration authentique de la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne ».

Il est admis en général que *Luc*, xxii, 19-20, reproduit Paul dans I *Cor.*, xi, 24 sq. L'auteur va plus loin. C'est ici, selon moi, la partie la plus faible de son livre. Il n'a pas réussi à établir solidement ses conclusions sur ce terrain. Assurément on trouve dans les évangiles synoptiques des expressions qui ne se rencontrent pas ailleurs dans la littérature chrétienne antérieure à Justin. Mais l'historien, avant de se servir de ces expressions ou de leur assigner leur place dans le développement de la croyance, doit faire la critique du texte des évangiles, se rendre compte de ce qui, en eux, est primitif ou de formation postérieure et secondaire. Or, M. Andersen a cru pouvoir se dispenser de faire ce travail préliminaire d'analyse et de critique des sources évangéliques.

Ce qu'il avance, page 122 (comp. p. 117 et 127), est affirmé trop à la légère.

Le problème à l'étude duquel est consacrée cette œuvre norvégienne a été beaucoup agité en ces derniers temps (voir l'article de M. Bruce dans le tome XXXV de cette *Revue*). Le travail de M. *A.* est d'une originalité prononcée malgré les rapprochements qu'il est facile d'établir entre ses recherches et celles de M. Spitta : *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums* (Göttingen, 1893). Mais il est parfois trop absolu dans ses jugements et sujet à des erreurs. Pour en citer un

exemple : l'expression de ὁσάκις ἐὰν (1 *Cor.*, xi, 25) nous apprend que Jésus ne voulait pas régler combien de fois on devait prendre cette coupe, c'est-à-dire célébrer l'Eucharistie, et non, comme le veut l'auteur, que « la coupe fût accessoire dans la célébration de la Cène » (p. 102). On ne comprend pas non plus pourquoi l'auteur trouve invraisemblable (p. 14) que l'auteur de la *Didaché* ait cité (chap. iv) une sentence de Jésus remontant au commencement de son ministère à propos d'un acte, accompli « dans la nuit où Jésus fut trahi ».

M. Andersen n'a pas suffisamment reconnu combien les temps dont il s'occupe offraient de conditions favorables au développement de la croyance à une nourriture mystique par le canal d'aliments consacrés (comparez Justin sur la fête de Mithra, *Apol.*, I, 66). M. Spitta (*o. c.*, p. 268 et suiv., p. 277) rappelle que les rabbins allaient jusqu'à parler de « manger le Messie ». Que l'Eucharistie telle qu'elle sortit primitivement du dernier repas de Jésus avec ses disciples ne doive pas être identifiée avec celle du N. T. tel que nous le possédons actuellement, rien de plus certain. Le seul fait qu'à une époque déjà assez éloignée des origines on pouvait encore se servir d'autres éléments que de pain et de vin pour célébrer la Cène, en dit assez long sur ce point (comp. la célèbre controverse entre MM. Harnack, Zahn, Jülicher, etc.). M. Andersen lui-même, à la fin de son livre, passe en revue d'une façon intéressante les éléments et les termes dont on s'est servi dans l'ancien temps pour célébrer l'Eucharistie.

En résumé, M. Andersen nous apparaît comme un esprit fort et ardent, d'une érudition philologique serrée et d'une singulière ingéniosité de vues (voir, par exemple, les pages 8, 95 sq., 29 sq.), et son œuvre a d'incontestables mérites :

1° Il y démontre clairement combien ce que dit Jésus « dans la nuit où il fut trahi » diffère de la doctrine ecclésiastique sur la Sainte Cène.

2° Il assigne aux termes « corps » du Christ et « coupe » une signification moins concrète et plus collective que celle que l'on admet généralement.

3° En soumettant les vieux textes à une analyse pénétrante, il a réussi à caractériser le temps antérieur à Justin avec une clarté et une logique qui n'ont pas encore été atteintes par les critiques.

Mais, dans le traitement qu'il applique aux textes, il use parfois d'hypothèses qui, pour être ingénieuses, ne sont pas toujours suffisamment approfondies ni toujours dénuées d'arbitraire.

Anathon Aall.

A. Eichhorn. — **Das Abendmahl im Neuen Testament** (dans la *Christliche Welt*, n° 36, 1898).

Si la thèse précédente repose surtout sur la critique des textes anciens relatifs à l'Eucharistie, l'agape ou la Sainte Cène, l'étude que voici a pour but de retracer le développement historique des différentes phases par lesquelles a passé l'institution primitive. L'auteur, professeur de théologie à l'Université de Halle, montre que la notion ecclésiastique de la Sainte Cène a été formée de plusieurs éléments, provenant chacun d'une source particulière. Voici comment se pose tout d'abord le problème, d'après lui : la première fête dont nous parlent les synoptiques a-t-elle été une fête du jeudi saint ou du vendredi saint ? M. E. rappelle que nous ne possédons aucune narration authentique de la Sainte Cène. Le texte paulinien, avec les variantes qu'offrent les manuscrits, les textes synoptiques eux-mêmes qui se rapprochent beaucoup de la version paulinienne, trahissent l'influence des idées dogmatiques de la primitive Église concernant le Christ, notamment de la doctrine relative à la valeur rédemptrice de la mort du Christ. Il y est moins question de la mort du Christ ou de son corps que de son sang.

Les récits du Nouveau Testament sur la Sainte Cène présentent la mort de Jésus-Christ telle qu'elle fut conçue par la communauté, au point de vue du sacrifice. De même que, d'une façon générale, selon les auteurs de N. T., Jésus aurait prévu et prédit tout ce qui lui est advenu, de même, dans les récits sur la Sainte Cène, il ne manque pas d'indices propres à répandre la croyance que Jésus avait prévu la signification rédemptrice de sa mort. En réalité, Jésus n'a agi qu'en « père de famille ». C'est la réflexion dogmatique de la communauté qui, pour M. Eichhorn, en a fait un « prédicateur du vendredi saint ».

Vers la fin de son étude, l'auteur soulève cette question : Où est née l'idée de manger le corps de Jésus ? Il suppose qu'il y a eu vers ce temps un rite gnostique et oriental, où l'on prétendait donner aux fidèles une nourriture surnaturelle. Mais il ne nous donne pas de détails sur ce prétendu rite. L'étude de M. Eichhorn, si pleine qu'elle soit d'aperçus nouveaux, suggestifs pour l'historien, se termine ainsi par un *non liquet*.

Anathon Aall.

Erich Haupt. — Zum Verstaendnis des Apostolats im Neuen Testament. — Halle, Niemeyer.

La brochure de M. Haupt date de trois ans. Elle était en quelque mesure un écrit de circonstance. Déjà à l'occasion des controverses soulevées autour de l'institution de la Sainte Cène, des discours eschatologiques de Jésus, le sympathique théologien de Halle était intervenu, et sa contribution à l'étude de ces problèmes à la mode avait révélé un esprit curieux, qui inclinait volontiers au paradoxe, soit qu'il y crût trouver la vérité définitive, soit qu'il se préoccupât avant tout de provoquer au débat un supplément de contradicteurs. *Zum Verständnis des Apostolats* n'est pas fait pour dissiper cette impression. Ici encore, nous avons affaire à une œuvre intéressante, qui ne prétend nullement à être définitive.

Au début de sa brochure, M. Haupt pose et circonscrit nettement le problème qu'il va étudier. L'institution de l'apostolat constitue la base de l'Église protestante comme de l'Église catholique. Or, des travaux récents ont contesté que cette institution fût propre au christianisme primitif et qu'elle remontât à Jésus. M. Seufert a essayé d'établir que Jésus n'avait pas fondé pour la propagation de son Évangile un collège de douze hommes. Ce serait une invention judaïsante. La controverse entre Paul qui revendiquait le titre d'apôtre et les judaïsants qui lui contestaient ce même titre, aurait eu pour résultat de fonder dans l'Église la notion traditionnelle de l'apostolat. M. Haupt examinera d'abord les Évangiles synoptiques, complétés par le IVe Évangile et par les Actes, afin d'élucider si des paroles de Jésus et des faits et gestes de ses premiers disciples on peut conclure à l'institution d'un ministère particulier confié aux apôtres. Puis il analysera les caractères de l'apostolat tel que Paul l'a défini et pratiqué. De cette double étude, il déduira la notion primitive de l'apostolat qu'il comparera en terminant à la notion traditionnelle. Nous donnons ici un résumé de sa dissertation :

I. Il n'est pas contesté que Jésus ait eu un entourage de disciples qui le suivait d'une façon permanente. Ce qui est contesté, c'est qu'il y ait eu un cercle plus restreint de douze disciples, occupant une situation privilégiée. Mais cette première difficulté n'arrête pas longtemps notre auteur. Paul fait mention des Douze, dans le célèbre passage I *Cor.*, xv, 5 : cela suffit pour que le nombre de Douze soit établi historiquement. Pourquoi M. Haupt se croit-il obligé d'ajouter à cet argument, qui est en effet décisif, un autre qui ne l'est point, à savoir la parole de Jésus : « Penses-tu que je ne puisse pas prier mon Père, qui me donnerait à l'instant *plus de douze légions d'anges*? »

La forme même de l'enseignement de Jésus, qui était occasionnel, démontre la nécessité d'un cercle de disciples intimes. Pour être initié à la pensée du royaume de Dieu, et pour travailler à son établissement, il ne suffisait pas de *suivre* Jésus, comme il y invitait tous ses disciples : il fallait former avec lui une famille, vivre de sa vie. Les Évangiles nous fournissent quantité d'exemples de cette sage pédagogie avec laquelle Jésus initiait progressivement ses intimes aux mystères les plus profonds de sa doctrine. Toutefois, en appelant les Douze à fonder le royaume de Dieu, Jésus ne leur a pas assigné, dans ce vaste champ, une fonction spéciale. L'envoi des Douze est bien historique, mais leur mission avait uniquement pour but de préparer, dans les bourgades d'alentour, la venue de Jésus. Si l'on admettait que cette mission ait eu un autre but, il faudrait attribuer la même portée à la mission des Soixante-Dix, dont nous ne sommes pas fondés à suspecter le caractère historique. En fait, c'est la communauté tout entière qui a charge de prêcher l'Évangile. Rien, dans les exhortations de Jésus, ne se rapporte aux Douze en particulier. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le ministère de l'Évangile fut confié aux Douze en première ligne, non exclusivement.

Restent, il est vrai, les instructions que Jésus aurait données aux Douze, après sa résurrection. Ces instructions sont rapportées par Matthieu et par Luc, dans des textes concordants. Il n'y a point de conflit entre ces textes et l'ensemble des Évangiles, car l'instruction qui leur prescrivait d'aller vers les brebis perdues de la maison d'Israël était limitée à la mission temporaire des Douze. Le nombre des apôtres n'indique pas non plus qu'ils aient été désignés pour prêcher l'Évangile aux douze tribus d'Israël. Si ce nombre avait été, dans la pensée de Jésus, *nécessaire*, le choix de Judas ne s'expliquerait point. Au reste, les disciples ne sont-il pas désignés dans les Évangiles comme étant le sel de la terre, la lumière du monde? Et Jésus lui-même n'a-t-il pas prédit le transfert du royaume de Dieu des Juifs aux païens? Pourquoi n'aurait-il pas chargé ses disciples d'une mission universelle?

Aucune *mission* spéciale ne leur est ici confiée, pas plus que quand Jésus leur dit : « *Vous* donc, priez ainsi. »

Quant à la *direction* de la communauté, il ne paraît pas que Jésus l'ait jamais réservée aux Douze. Il ne leur a pas ménagé les avertissements ; il les a exhortés maintes fois à l'humilité et à la vigilance, et s'il leur annonce qu'ils seront assis sur des trônes, c'est là une image qui signifie qu'ils participeront à sa gloire, sans pour cela que d'autres soient exclus du même privilège. Le IV[e] évangile confirme les résultats de cette

étude. Il faut avoir l'esprit bien prévenu pour y voir comme M. Seufert une polémique contre l'apostolat des Douze. Il est vrai que Jean ne raconte point la vocation des apôtres, mais il la suppose. Quand Jésus dit aux Douze : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis », ces mots ne peuvent se rapporter qu'à la vocation des apôtres, telle que la racontent les synoptiques : car ils ne se rapportent pas au récit du IV[e] évangile (ch. I). Ce récit même est parfaitement simple et clair : il est aussi faux d'y voir une tendance que de voir dans ces mots de Jésus : « D'autres ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail », une allusion à l'apostolat de Paul et à l'intrusion des Douze dans son champ de travail. La mission des apôtres, dont il est question dans le IV[e] évangile, n'est pas autre chose que leur *vocation* envisagée dans ses conséquences dernières. Jésus les appelle à travailler au royaume de Dieu : cet appel leur ouvre des perspectives infinies, mais à tous les croyants le même appel s'adresse et à tous il ouvre les mêmes perspectives. De même, dans les discours d'adieux, rien qui ne se rapporte à toute la communauté chrétienne. Et quant à l'Esprit dont il est question dans les instructions du Ressuscité, il a été donné à d'autres qu'aux Douze.

Enfin, le livre des *Actes* ne fait aucune mention d'une activité missionnaire qui aurait été le privilège exclusif des Douze. Ils ont ratifié la la mission de Samarie ; mais rien ne fait supposer qu'une telle ratification ait été *nécessaire*. L'auteur des *Actes* fait allusion à d'autres missions (VIII, 27 ; XI, 20), qui n'ont pas été soumises à leur ratification. Tout au plus pourrait-on parler d'un certain contrôle exercé par eux, au nom de leur autorité morale, sur les travaux des autres missionnaires sans que ceux-ci fussent jamais tenus pour leurs délégués. Ils se sont occupés d'organiser l'Église. Qui donc s'en serait occupé à leur place ? Mais qu'il s'agisse du choix des diacres ou du choix des anciens, c'est la communauté tout entière qui décide. Le choix des anciens offre même cette particularité remarquable qu'il a lieu en l'absence des apôtres, et il ne s'agit point d'une simple délégation, car elle aurait cessé à leur retour. Enfin, la situation privilégiée de Jacques dans l'Église primitive montre bien que les Douze tenaient leur autorité de leur situation morale et non de leur titre.

Conclusion : La seule charge qui ait été confiée aux apôtres, c'est le ministère de la parole, la διακονία τοῦ λόγου, et encore ne fut-elle pas leur privilège exclusif.

II. La vocation de Paul eut pour origine l'apparition du chemin de Damas. Ce fut, d'après le livre des *Actes*, une vocation universelle et les épîtres de Paul n'y contredisent point. Ne dit-il pas expressément qu'il

se fait Juif aux Juifs, afin de convertir aussi les Juifs ? D'ailleurs, en fait, il s'est spécialisé de plus en plus dans le sens de l'évangélisation des païens. Mais ce n'est pas là, pour Paul, l'essentiel. Il insiste non sur le caractère de sa mission, mais sur le contenu de son message. Son évangile n'est pas une doctrine humaine, car il ne l'a pas reçu des hommes. Il lui a été révélé. Et, par *son évangile*, il n'entend pas les faits de l'histoire évangélique. Il n'entend pas non plus la *gnose de la croix*, car la doctrine de la mort salutaire de Jésus fait partie, de son propre aveu, de la tradition qui lui a été transmise par la communauté primitive (I *Cor.*, XV, 3). La destination universelle de l'évangile, voilà ce qui a été révélé à Paul sur le chemin de Damas.

Il ne s'agit pas ici d'un enseignement donné par le Christ glorifié, mais d'une intuition prompte comme l'éclair. Ces choses-là ne s'analysent point. On peut cependant dire que Paul sentit, en cet instant, l'inanité de la Loi en face de la miséricorde divine. C'était en quelque sorte malgré ses œuvres légales que Dieu lui révélait son Fils. Ainsi, pour entrer dans le royaume de Dieu, la Loi n'était plus le chemin nécessaire. Le Royaume s'ouvrait à tous les hommes.

Il va de soi qu'il ne pouvait considérer cette révélation comme destinée à lui seul. Il devait se sentir appelé à prêcher l'évangile, ce qui ne veut point dire qu'il se soit senti appelé à le prêcher en première ligne aux païens. Car lorsqu'il s'est agi de délimiter les champs de travail respectifs, les chefs de l'Église de Jérusalem se sont fondés, pour attribuer à Paul l'apostolat en terre païenne, sur les *résultats* qu'il avait déjà obtenus, et non sur une *vocation* spéciale qu'il aurait reçue.

Si Paul a défendu contre les autres apôtres son indépendance, ce n'est pas qu'il ait prétendu porter atteinte à leurs droits. Il n'a pas cessé de leur reconnaître, dans leur champ de travail, les droits qu'il revendiquait pour lui dans le sien. Le conflit a été l'œuvre des circonstances plutôt que celle des autorités en présence ; les apôtres de Jérusalem reconnaissaient les droits de Paul, mais leur exemple donnait un démenti à sa doctrine de liberté, car ils continuaient de pratiquer la Loi, dont Paul se sentait affranchi. Et si Paul a revendiqué son indépendance en face des prétentions judéo-chrétiennes, c'est qu'il jugeait cette indépendance nécessaire au maintien de la paix dans l'Église. Pour travailler utilement et pour rester unis, ne valait-il pas mieux se séparer ?

Donc, Paul, comme les Douze, a compris dès le début qu'il devait travailler pour le règne du Christ, et comme eux encore, il s'est laissé dicter sa tâche spéciale par les circonstances. Par contre, il a exercé sur

les Églises une autorité qui ne paraît pas avoir été exercée par les Douze dans leur domaine. Les églises sorties du paganisme n'avaient pas la culture religieuse et morale qui caractérisait les communautés judéo-chrétiennes. La liberté que Paul leur prêchait eût risqué, sans une surveillance attentive, de dégénérer en licence. Enfin, Paul possédait un don très particulier pour l'éducation des âmes, qu'il fallait mettre en valeur.

De là cette discipline qu'il exerça, parfois avec sévérité. A Corinthe, on se révolta contre elle. On réclama une preuve de ces droits que l'Apôtre s'arrogeait. Il la trouva dans ce fait que sa parole, étant la parole même du Christ, avait une puissance *effective*. Sa vocation comportait le pouvoir de prêcher l'Évangile avec efficacité. Ce qu'il dit, s'accomplit aussitôt. Son autorité se justifie, en quelque sorte, par elle-même. Qu'il s'agisse de la prédication de l'Évangile ou de de la direction des Églises, Paul ne s'appuie jamais sur une révélation qui lui aurait conféré ses droits en bloc. Il a juste autant de droits qu'il lui en faut pour exercer son activité. Il est indépendant des autres apôtres, et son ministère, dans le fond et dans la forme, diffère du leur.

III. Le titre d'*apôtre* était déjà en usage avant l'entrée de Paul dans l'Église, comme le prouve l'Épître aux Galates. Il n'est donc pas d'origine hellénique. D'autre part, les *apôtres* du judaïsme n'avaient rien de commun avec les apôtres du N. T. Donc, il faut prendre ce terme dans l'acception la plus générale. Apôtre signifie messager. Il ne paraît pas que l'emploi de ce terme remonte à Jésus. Il n'y a qu'un passage où les Évangiles le mettent dans sa bouche (*Luc*, xv, 13), et de l'examen des parallèles il ressort qu'à cet endroit l'évangéliste a substitué son interprétation personnelle au texte primitif.

L'ἀπόστολος n'est pas un prédicateur itinérant comme la Didaché pourrait le faire croire. Car les Douze furent d'abord à poste fixe à Jérusalem. Les apôtres étaient des hommes qui avaient reçu de Dieu la mission de travailler à son royaume. Cette mission était analogue à celle des prophètes, mais vu la différence des situations historiques (les prophètes annoncent ce qui doit arriver, les apôtres racontent ce qui est arrivé); le titre de messager convenait mieux. Il est naturel qu'il se soit d'abord appliqué aux Douze. Chez Paul, nous trouvons de plus : lui-même, Barnabas, Jacques, frère de Jésus, enfin, Andronicus et Junias. Dans sa propre sphère d'action, Paul ne reconnaît à personne d'autre que lui le titre d'apôtre. Il se considère comme investi de l'apostolat en terre païenne, les Douze étant les apôtres des Juifs.

La communauté, agissant sous l'inspiration de l'Esprit, pouvait dési-

gner des apôtres (c'est ainsi que l'Église d'Antioche désigna Paul et Barnabas). Le fait se généralisant, tous les prédicateurs itinérants finirent par prendre le titre d'apôtres, et dans la Didaché *apôtre* en vient à signifier *prédicateur itinérant*.

Ce qui fonde l'apostolat, d'après Paul, ce n'est ni la vocation directe adressée par le Christ, ni le fait d'avoir vu le Ressuscité. L'apostolat est un charisme. Chacun possède son charisme. C'est la forme particulière que prend le Saint-Esprit dans les divers individus. C'est le don que Dieu fait à l'individu, en vue de l'édification de la communauté, et dont les manifestations peuvent embrasser la vie tout entière : c'est le cas pour l'apostolat. Le charisme ne doit pas être confondu avec la fonction. Ici, l'autorité d'un homme ne dépend pas du titre qu'il porte, mais de l'Esprit qui est en lui : elle est toute morale et non juridique. L'autorité de l'apôtre se fonde sur la *démonstration d'esprit et de puissance*. Son activité se rapporte non à la fondation de telle ou telle communauté, mais à la fondation de l'Église. L'apôtre ne fait rien qu'un autre ne puisse faire. Ce qui le différencie des autres chrétiens, ce n'est pas la nature de son activité, c'en est l'importance. Il fonde l'Église par la prédication.

Il ressort de là que le charisme apostolique ne pouvait être durable. L'Église fondée, les apôtres devaient disparaître. Enfin, la succession apostolique est un mythe : les fonctions peuvent se transmettre, les charismes ne se transmettent point.

Telle est la brochure de M. Haupt. Nous avons dû, pour notre analyse, éloigner quantité de digressions. Il en reste suffisamment pour que nos lecteurs puissent se rendre compte de l'absence de plan qui est le défaut dominant de ce travail. M. Haupt a l'inspiration généreuse, mais désordonnée. Il revient à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et, comme il les considère à des points de vue différents, il en résulte d'apparentes contradictions. Ainsi, il est bien difficile de savoir sur quoi se fondait, d'après M. Haupt, l'apostolat de Paul.

Dans les grandes lignes, il est vrai, l'auteur a établi un plan. Mais ce plan même est bizarre. Au lieu de consulter d'abord le plus ancien témoin, qui est Paul, M. Haupt commence par les synoptiques. Il en résulte qu'il confond des textes très différents et qu'il a recours, pour les concilier, à des subtilités d'exégèse bien inutiles. De plus, ce mélange de textes et de notions appartenant à des époques différentes altère forcément la conception de l'apostolat primitif que M. Haupt a voulu nous présenter. Si l'auteur avait examiné les Évangiles à la lumière des épîtres pauliniennes, peut-être aurait-il été amené à faire le départ entre les

éléments primitifs de la tradition évangélique et des éléments dérivés, déjà teintés de catholicisme.

Autre anomalie. Entre les évangiles synoptiques et les épîtres pauliniennes, M. Haupt intercale le IVe Évangile et le livre des *Actes*, et son interprétation du livre des *Actes* commande celle des épîtres de Paul. En tout cela, on reconnaît cet esprit de conciliation, poussé jusqu'à l'arbitraire, qui caractérise l'école de Halle.

Enfin, il nous faut regretter que M. Haupt n'ait pas cru devoir prolonger son étude au delà des limites du Nouveau-Testament, comme l'exemple de M. Seufert l'y invitait. La notion de l'apostolat a une histoire, qui n'est close qu'avec Cyprien. Au cours de cette histoire, elle s'est transformée, et l'étude de cette transformation est nécessaire à l'intelligence de la notion primitive. Celle-ci ne s'éclaire que si l'on compare les premiers apôtres d'une part avec les apôtres de la Didaché, de l'autre avec les évêques dont on a pensé faire leurs successeurs. Il y a là une lacune à combler dans l'histoire des premiers siècles, lacune signalée par Harnack dans son édition de la *Didaché*. C'est ce qu'a tenté M. Seufert. Son étude est dominée par les préjugés d'un radicalisme étroit ; elle est du moins complète et les matériaux en sont bons. M. Haupt a restreint le problème en des limites par trop étroites. Dans ces conditions, comment s'étonner si des solutions généralement ingénieuses qu'il nous apporte, il n'y en a presque aucune qui s'impose ?

Nous disons, presque aucune. La distinction du charisme et de la fonction se détache en effet en pleine lumière, mais M. Haupt, qui, s'il n'est pas toujours le plus rigoureux des théologiens en est le plus courtois et le plus loyal, a rendu sur ce point un trop direct hommage à Harnack et à Sohm, pour qu'il y ait lieu d'insister. Henri Monnier.

P. Batiffol. — **Anciennes littératures chrétiennes.** I, *La littérature grecque*, 2e édition. — Paris, Lecoffre, 1898.

Nous ne possédions pas encore l'équivalent de l'excellent Manuel de l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne de G. Krüger. M. Batiffol a rendu un éminent service aux études patristiques en comblant cette lacune. Il n'a rien négligé pour rendre son manuel digne de rivaliser avec celui du savant professeur de Giessen. On y trouve signalés avec soin tous les documents que les plus récentes recherches ont remis en lumière. La bibliographie du sujet est très riche, presque complète. Aucun ouvrage important paru dans les dernières années ne semble avoir

été omis. Les principales vues de l'école critique et historique sont notées avec soin, souvent adoptées sans aucune réserve. C'est ainsi que l'auteur a trouvé moyen de condenser dans ce petit volume l'essentiel de l'énorme masse de renseignements accumulés par l'érudition des spécialistes, surtout dans les trente dernières années. A ce point de vue, M. B. mérite la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'étude de l'ancienne littérature chrétienne.

Dans son manuel, M. Krüger ne va pas au-delà du IIIe siècle. Notre auteur a voulu être plus complet. Il embrasse cinq siècles d'histoire littéraire. Il la divise en trois grandes périodes. Il y a d'abord celle des *primitifs* dont Irénée nous est présenté comme le dernier. La deuxième période va d'Hippolyte de Rome à Lucien d'Antioche. Athanase ouvre la troisième qui s'arrête à l'avènement de Justinien. Au point de vue de l'ordonnance du sujet et de la disposition matérielle du manuel, cette division est parfaite. Ne serait-elle pas, cependant, quelque peu artificielle et arbitraire? On cherche en vain les principes historiques d'après lesquels elle aurait été faite. Elle n'a rien d'une classification organique, je veux dire, qui exprime la loi interne qui a présidé au développement de la littérature chrétienne de langue grecque et qui ressorte des faits eux-mêmes. Ainsi M. B. classe parmi les *primitifs* Justin Martyr, Tatien, les apologètes et Irénée lui-même. Il n'ignore pas, cependant, qu'il y a une différence essentielle entre les écrivains que nous venons de nommer et les premiers écrivains chrétiens, auteurs d'épîtres ou d'apocalypses. Ceux-ci ont pensé et écrit en dehors de toute influence, du moins directe, de la philosophie grecque, tandis que les apologètes sont plus que teintés de philosophie, puisqu'ils la combinent plus ou moins consciemment avec leur foi chrétienne. Ils engagent ainsi le christianisme dans des voies nouvelles. Ils sont des initiateurs. A ce titre, ils inaugurent une période nouvelle dans l'histoire de la pensée et de la littérature chrétienne. On ne s'en douterait pas en lisant M. Batiffol. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que notre auteur clot sa première période par Irénée. Comment a-t-il pu séparer Irénée de l'homme qu'il place au début de sa deuxième période, d'Hippolyte de Rome? Cette seconde période est-elle mieux délimitée que la première. Le phénomène le plus important, au IIIe siècle, de l'histoire de la littérature chrétienne est sans contredit l'école catéchétique d'Alexandrie. Les apologètes en ont été les précurseurs et Origène lui a donné sa consécration définive. C'est donc par eux qu'aurait dû débuter la deuxième partie et c'est Origène qui aurait dû la clore. Avec lui s'achève la période de *création* de la théologie chré-

tienne ; la suivante en verra l'*organisation* et la transformation en dogmatique ecclésiastique.

Un manuel ne peut être qu'un canevas, mais au moins ce canevas doit-il être celui que donnent l'histoire et les faits eux-mêmes. Le manuel doit marquer nettement les grandes étapes de l'évolution littéraire qu'il prétend résumer. Jeter la matière historique qu'il s'agit de condenser dans un monde artificiel, c'est déjà faire violence aux faits. Il est à craindre que M. B. n'échappe pas à ce reproche.

Son lecteur manquera d'autant moins de le lui adresser qu'il remarquera que M. B. met en plein relief et, en quelque sorte, au premier rang certaines parties de l'ancienne littérature chrétienne, qui passaient à juste titre pour secondaires, tandis qu'il laisse presque dans l'ombre certaines autres catégories d'écrits dont l'importance historique est de premier ordre. Il en résulte comme un défaut de perspective qui nuit à la fidélité du tableau tout entier.

Ainsi tandis que l'auteur insiste sur le rôle littéraire des évêques au IIe siècle, qu'il les distingue soigneusement et des « presbytres » et des apologistes, qu'il déclare que c'est par eux que la « théologie catholique est fondée » (p. 68 ; p. 99 ; p. 124), il ne consacre qu'un assez maigre chapitre au gnosticisme. Cela ne doit pas surprendre de la part d'un historien qui affirme que le gnosticisme a été de « nulle action sur la pensée catholique » ! Voilà d'un mot biffé l'un des résultats les plus solides de la critique historique appliquée à nos études. Le montanisme n'est pas mieux traité. Ce qui nous a étonné pour un érudit si bien informé, c'est que M. B. n'a tenu aucun compte de la chronologie du montanisme telle que l'ont établie les travaux de MM. Zahn et Harnack. Il se borne à mentionner en note l'ouvrage de ce dernier. Il y aurait, enfin, lieu de se plaindre de la part que M. B. a faite à l'École catéchétique d'Alexandrie. Les renseignements qu'il donne sont d'une scrupuleuse exactitude. Mais qui se douterait en lisant ce manuel que Clément et Origène sont les véritables créateurs de la théologie ecclésiastique ?

On le voit, ce que nous reprochons à M. B., c'est d'avoir adopté un plan qui ne marque pas les étapes historiques parcourues par la littérature chrétienne et c'est d'avoir laissé dans l'ombre ce que parfois il importe le plus de connaître.

S'il nous était loisible d'examiner en détail l'ouvrage de M. Batiffol, nous aurions à signaler une foule d'excellents chapitres qui résument avec autant de clarté que de sobriété les résultats acquis de la critique historique. Il y en a plusieurs, cependant, qui ne laissent pas d'étonner.

Telles sont les pages que notre auteur a consacrées à Caïus et à Hippolyte. C'est un chapitre qui évidemment lui tient au cœur. Tandis qu'Origène est étudié en 15 pages, Caïus et Hippolyte en ont 20 pour leur compte.

M. B. nous apprend tout d'abord que ce Caïus, qui a vécu à Rome au commencement du IIIᵉ siècle, a été évêque. Sur quels textes s'appuie cette affirmation? D'abord sur un passage de l'*Histoire ecclésiastique* dans lequel Eusèbe appelle ce Caïus un ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ (*H. E.*, II, 25, 6), « comme dit Eusèbe des évêques » (p. 145), déclare M. B. Avons-nous besoin de dire qu'il suffirait de passer en revue une demi-douzaine de passages de l'*Histoire ecclésiastique* dans lesquels se trouverait cette désignation pour constater qu'elle ne s'applique pas uniquement aux évêques, mais aussi à des « presbytres » et même à des écrivains laïcs? D'ailleurs M. Heinichen dans son édition de l'*Histoire ecclésiastique*, commentant ce passage, énumère une série de textes qui ne laissent aucun doute sur ce point. Mais c'est surtout sur un passage de Photius (*Biblioth.* 48, reproduit en entier dans la *Geschichte der altchr. Litter.* de Harnack, vol. II, p. 615), que M. B. fait fonds. En effet, Photius y rapporte qu'on dit que ce Caïus, « presbytre » de l'Église de Rome, a été fait ἐθνῶν ἐπίσκοπος. Et cela suffit à M. B.! Il va même plus loin. Toujours en se fondant sur ce passage de Photius, M. B. affirme que le véritable auteur du Περὶ τοῦ παντός, des *Philosophoumena*, du *Petit Labyrinthe*, n'est pas Hippolyte, mais ce Caïus et, en conséquence, que le rôle qu'on attribue au premier convient au second. Quand on avance une opinion si contraire au sentiment général de la critique, on est tenu de la justifier. Il fallait montrer que Photius mérite réellement la confiance qu'on lui témoigne, d'autant plus qu'un critique comme M. Volkmar avait montré d'une manière concluante, semble-t-il, le peu de cas qu'il faut faire des affirmations de Photius, du moins dans ce passage.

C'était là un point capital pour M. B. En effet, il veut à tout prix qu'il n'y ait pas eu de schisme à Rome, au temps de Callixte; il n'admet pas qu'Hippolyte ait fait scission. Une pareille thèse exigeait que l'on démontrât que celui-ci n'est pas l'auteur des *Philosophoumena* qui nous révèlent ce schisme. Or précisément Photius déclare qu'il a lu ἐν παραγραφαῖς que cet ouvrage était de Caïus. Voilà le trait de lumière dont on avait besoin; voilà la preuve qu'on cherchait! On le voit, ce passage de Photius devient le pivot de toute l'hypothèse de M. B. Encore une fois, ne valait-il pas la peine, même dans un manuel, d'établir l'autorité d'un texte sur lequel on se fonde pour émettre une opinion si opposée à celle de tout le monde?

Si ce Caïus a été évêque, comme le veut M. B., il faut avouer qu'il avait des opinions assez singulières pour un homme d'Église. Pourquoi M. B. ne fait-il aucune mention des critiques si vives que Caïus faisait de l'Apocalypse johannique? Elles sont, cependant, bien attestées par ces fragments des *Capita adversus Caium* qu'on vient de découvrir et que, du reste, M. B. a soin de noter?

Pourquoi enfin notre auteur nie-t-il si catégoriquement que Hippolyte ait été évêque et cela à Rome? Nous possédons encore toute une série de textes très divers qui l'affirment expressément. Quelle qu'en soit la valeur, ces textes prouvent tout au moins que la tradition d'un épiscopat d'Hippolyte à Rome a existé.

Cet ensemble montre bien que M. B. ne s'inspire pas toujours, dans ses jugements critiques, de raisons d'ordre exclusivement historique. Malgré la rigoureuse érudition et les mérites littéraires dont il fait preuve à chaque page, M. B. n'a pas fait une œuvre scientifique. Il nous a donné, en dépit des apparences, un manuel ecclésiastique. C'est, en dernière analyse, l'homme d'Église qui dicte ses vues à l'historien. Aussi bien M. B. le reconnait-il, puisqu'il appelle « adversaires » ces critiques auxquels il est redevable, en bonne partie, de ce qu'il y a de solide dans son ouvrage. On pourrait croire que c'est là une précaution oratoire nécessaire auprès d'un public spécial. Il n'en est rien. Une lecture attentive de son livre nous a convaincu que pour M. B. les critiques indépendants sont bien des « adversaires ». Sa seule ambition a été de leur enlever leurs armes pour les rendre inoffensives. Le dessein est peut-être louable, mais il est absolument incompatible avec l'esprit et la méthode scientifiques. A ce point de vue, le manuel de M. Batiffol est encore à faire.

Eugène DE FAYE.

EUGÈNE DE FAYE. — **Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II[e] siècle.** — 1 vol. gr. in-8 de IV et 320 p. (t. XII de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*). Paris, Leroux, 1898.

La thèse de doctorat en théologie de M. Eugène de Faye a reçu de la critique jusqu'à présent l'accueil très favorable qu'elle mérite. Excellent helléniste et familier avec les bonnes méthodes de théologie historique, l'auteur possède les qualités requises pour étudier fructueusement la

synthèse de philosophie grecque et de religion évangélique qui a constitué la première théologie chrétienne. Il appartient à la bonne école où l'on comprend qu'il ne faut pas étudier les origines du christianisme en elles-mêmes seulement, c'est-à-dire en les séparant de la société générale où le christianisme s'est formé, mais au contraire dans leurs relations constantes avec la société ambiante, parce que c'est sous l'influence des idées, des croyances, des dispositions d'esprit et des mœurs du milieu où elle s'est propagée que la religion fondée par Jésus s'est constitué un organisme ecclésiastique et un corps de doctrines. En s'attaquant à Clément d'Alexandrie il a fait preuve de courage, car ce généreux écrivain a le plus souvent effrayé les historiens par la confusion de ses idées, et il a rendu service, puisque nous n'avions encore que de bonnes études de détail sur les écrits de Clément ou sur les divers éléments de sa pensée, mais pas d'ouvrage satisfaisant sur l'ensemble de son œuvre littéraire.

M. de Faye lui-même ne prétend pas avoir donné encore cet ouvrage d'ensemble. Il n'aspire qu'à fournir une introduction à l'étude de Clément. Son ouvrage comprend trois parties : 1° une étude littéraire sur le caractère et l'ordre des divers écrits du théologien d'Alexandrie; 2° une étude historique sur la situation de Clément à l'égard des chrétiens de son temps et sur les relations de la philosophie et de la foi dans la société chrétienne à la fin du IIe siècle; 3° une étude qu'il appelle dogmatique, où il recherche dans quelle mesure Clément a subi l'influence de la philosophie grecque. Il se défend d'avoir voulu donner dès à présent une exposition vraiment historique de la morale et de la théologie de son auteur. Ce sera donc pour plus tard. Peut-être y a-t-il ici une simple précaution oratoire. On ne voit pas bien, en effet, comment il est possible de distinguer dans la pensée de Clément ce qui est le fruit de l'influence grecque, sans avoir au préalable reconstitué cette pensée et sans donner au lecteur les éléments de cette reconstitution. Si M. de Faye a eu l'impression que son analyse de la théologie et de la morale de Clément n'était pas suffisante, je crains bien que la faute en soit à Clément et non à son historien. Ou plutôt la faute de M. de Faye me paraît avoir été d'avoir attribué à Clément beaucoup plus de rigueur de pensée et de suite dans les idées que celui-ci n'en a jamais eu : quand il a constaté qu'il ne parvenait pas à tracer une reproduction organique de la théologie du docteur alexandrin, il a généreusement pris cette insuffisance à son compte, alors qu'en stricte justice elle doit être imputée au seul Clément.

Dans la première partie, après une introduction historique où M. de Faye me semble un peu trop avoir décrit la conversion de Clément, dont nous ne savons rien, d'après celle de Justin Martyr sur laquelle nous sommes mieux renseignés, on remarque surtout l'hypothèse hardie d'après laquelle les *Stromates* ne seraient pas le couronnement de la trilogie clémentine, mais une sorte de vaste parenthèse, tandis que la troisième partie projetée n'aurait jamais été écrite. On sait que la grande œuvre de Clément se compose de trois parties : 1° le *Protreptikon* destiné à montrer aux païens que ni leurs religions traditionnelles ni leurs systèmes philosophiques ne peuvent donner satisfaction à l'âme humaine, mais qu'il faut s'élever jusqu'à la révélation du Logos divin qui seul fait connaître la vérité et procure la vie véritable ; — 2° le *Paidagôgos* destiné à l'éducation morale des nouveaux convertis pour lesquels le Logos doit devenir l'inspirateur de la vie nouvelle ; — 3° les *Stromates* destinés, d'après l'opinion généralement accréditée, à donner aux chrétiens, désormais suffisamment instruits, l'intelligence supérieure, raisonnée et philosophique de leur foi. Or, dit M. de Faye, les *Stromates* que nous possédons ne répondent pas à ce plan dont Clément lui-même permet cependant d'affirmer l'existence réelle. Ils ne sont pas finis et à plusieurs reprises l'auteur fait allusion à des enseignements ultérieurs qui impliquent chez lui l'intention d'écrire un autre ouvrage, lequel aurait été le véritable couronnement de son œuvre et aurait porté le titre de *Didaskalos*. Mais Clément serait mort avant d'avoir pu exécuter ce projet.

L'hypothèse est ingénieuse et se laisse défendre. Déjà M. Zahn dans ses *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons* en avait proposé une analogue, mais beaucoup moins fouillée que celle de M. de Faye. J'avoue qu'elle ne m'a pas convaincu. Elle part en dernière analyse du fait que les *Stromates* sont un ouvrage composé sans ordre et qui ne nous donne pas ce que la logique exigerait. Car les indications que Clément lui-même donne sur son plan sont très peu précises. Quand il parle du Didaskalos dans *Paed.*, I, 1 et III, 97, ou dans *Strom.*, IV, 1, il renvoie chaque fois à une future interprétation allégorique des Écritures. On pourrait donc soutenir qu'il songe alors à ses *Hypotyposes* dont il ne reste plus que des fragments et qui étaient justement un commentaire allégorique des Écritures. Dans le *Pédagogue* lui-même les interprétations allégoriques abondent et dans les *Stromates* il y a justement une grande démonstration de la nécessité d'expliquer les saints Livres par la méthode allégorique. Rien dans les passages cités ne fait penser à un

ouvrage spécial, distinct de ceux que nous connaissons et dont personne n'a jamais entendu parler. Dans *Strom.*, VII, 59 et 84, l'auteur renvoie ses lecteurs à des développements ultérieurs, mais rien n'indique qu'il s'agisse d'un nouvel ouvrage. Il semble bien, au contraire, qu'il s'agit tout simplement de la suite des *Stromates*. D'ailleurs ceux-ci sont pleins de théories et d'exposés de doctrines, c'est-à-dire de la matière que M. de Faye prétend avoir été réservée pour le *Didaskalos*. Les deux derniers livres (le VIII[e] doit être mis à part) contiennent la description du vrai gnostique, c'est-à-dire du véritable didaskalos.

Assurément les *Stromates* contiennent beaucoup d'autres choses qui n'ont rien à faire avec une exposition systématique de la sagesse chrétienne et surtout ils n'ont rien de systématique. Mais cela provient très vraisemblablement de l'impuissance de Clément à systématiser ses idées et surtout de son incapacité à s'en tenir au sujet qu'il traite. Clément d'Alexandrie est une puissante intelligence en désordre et un écrivain plein de poésie, mais qui n'a jamais su prendre la route droite. Il bat les buissons et se laisse détourner de sa proposition principale à chaque incidente. Ajoutons, — ce que M. de Faye a très bien vu et finement analysé pour expliquer que Clément ait différé la composition de son *Didaskalos* supposé, et ce qui explique tout aussi bien pourquoi il y a encore plus de désordre et de digressions hors cadre dans les *Stromates* que dans les autres écrits, — ajoutons qu'il se trouvait très embarrassé pour exposer sa doctrine scientifique chrétienne sans scandaliser les simples et sans sortir de cette foi commune dont il prétendait ne donner que l'expression philosophique, alors qu'en réalité il la transformait parfois du tout au tout.

Ce conflit entre la foi des simples et la foi raisonnée des esprits cultivés, qui comprenaient la nécessité d'opposer une philosophie chrétienne aux philosophies grecques dont s'inspirait tout l'enseignement secondaire et supérieur de l'antiquité, forme justement le sujet de la seconde partie du livre de M. de Faye. Et c'en est peut-être la partie la plus captivante. Il y a là quantité d'observations très judicieuses et très fines qui procèdent d'une connaissance approfondie de l'ancienne littérature chrétienne et de la société antique. L'originalité de Clément consiste en ceci qu'il veut être un gnostique en communion avec la foi de l'Église populaire. La science, la connaissance des mystères de la spéculation religieuse et du salut, ne sont pas pour lui le privilège d'une aristocratie d'esprits supérieurs, qui laissent au commun des mortels leur foi inférieure, grossière, toute matérielle, tandis qu'ils s'élèvent jusqu'aux

quintessences de la spiritualité. La gnose pour lui n'est que l'expression scientifique de la foi des simples. La science et la foi ne sont que deux moyens pour saisir les mêmes biens spirituels et le même salut. Que Clément se soit fait illusion sur cette identité, ce n'est pas un instant douteux. Mais en réclamant pour la philosophie chrétienne droit de cité dans l'Église catholique naissante, que les hérésies gnostiques avaient fort mal disposée pour les spéculations théologiques, il a rendu un service immense à l'Église, car la foi des simples est une force assurément, mais c'est une force aveugle et, si personne ne la guide, elle peut devenir redoutable entre les mains d'exploiteurs intéressés. Pour faire la conquête définitive du monde antique, l'Église avait besoin d'une philosophie chrétienne à lui proposer.

Quelle est la part de la sagesse grecque dans cette philosophie et quelle est celle du christianisme originel? La première est très considérable; M. de Faye le montre dans la troisième partie de son livre et justifie ainsi implicitement la défiance des gens d'église et des simples à l'égard des spéculations de Clément. Le savant fondateur de la théologie chrétienne nous est présenté comme incapable de concevoir une idée en dehors des catégories mentales que lui a faites la philosophie grecque (p. 289-290). Très instruit, familiarisé avec les travaux de toutes les écoles (que ce soit de première ou de seconde main, comme on a cherché à le prouver, cela ne change rien au résultat), il n'est asservi à aucune. C'est un éclectique : dans sa conception sur Dieu il est principalement tributaire de Platon ; dans sa christologie et son exégèse, il est disciple de Philon ; dans sa morale, des Stoïciens et un peu d'Aristote (p. 204).

Je ne m'inscris pas en faux contre ces conclusions. Elles sont fondées en dernière analyse. Je ne puis m'empêcher cependant de regretter que M. de Faye ait posé la question en ces termes trop absolus : d'une part, Platon, Aristote, les Stoïciens ; d'autre part, Clément, comme s'il n'y avait pas eu, déjà avant Clément, des combinaisons des enseignements philosophiques platoniciens et stoïciens avec la piété juive libérale de la Diaspora et avec la foi chrétienne. N'est-il pas vraisemblable que ces combinaisons antérieures qui ont constitué le monde intellectuel et moral où Clément a connu le christianisme et où il s'y est converti, ont contribué plus directement à sa théologie que les éléments encore séparés dont elles avaient été composées? Assurément, M. de Faye fait remonter à Philon les principes de la christologie et de l'exégèse de Clément. Mais je me fais fort de lui montrer dans Philon également tous les éléments caractéristiques de sa notion sur Dieu et de sa morale, parce

que la combinaison que M. de Faye analyse chez Clément existe déjà chez Philon. Et il paraît plus vraisemblable que Clément a pris chez Philon (ou plutôt dans la philosophie judéo-alexandrine dont Philon est pour nous le représentant, mais qui semble avoir été généralement répandue dans la partie instruite de la Diaspora) la combinaison toute faite, au lieu de la refaire pour son propre compte avec les mêmes éléments que Philon et pour répondre aux mêmes besoins que lui. Je m'étonne que M. de Faye n'ait pas non plus songé une seule fois au travail de spéculation chrétienne dont le IV[e] évangile est le glorieux témoin. Dès la fin du I[er] ou le commencement du II[e] siècle la philosophie religieuse judéo-alexandrine avait déjà été amalgamée avec la tradition évangélique chrétienne pour donner à celle-ci une expression scientifique accessible à l'esprit grec. L'intellectualisme et la dialectique helléniques, fortement assaisonnés de rêveries orientales, ont dès lors envahi la spéculation chrétienne et failli submerger entièrement la tradition évangélique au cours de la tourmente gnostique. Mais la foi des simples a réagi et Clément lui-même réagit également contre ce débordement d'esprit étranger au christianisme primitif, en prétendant ramener la gnose à ne plus être que l'expression scientifique de la foi. Il renoue ainsi la chaîne de la spéculation chrétienneprimitive, parce qu'il a en commun avec les simples, à travers toute sa science, une profonde et vivante piété chrétienne.

Cette piété de Clément, M. de Faye l'a très heureusement mise en lumière et ce n'est pas le moindre mérite de sa thèse. On la néglige beaucoup trop en étudiant des penseurs comme Clément et Philon et cependant c'est leur piété qui est la clef de leur pensée, parce qu'elle seule en explique les inconséquences et l'antithèse intime. Que de fois Clément est prédicateur bien plus que penseur, soucieux d'édifier bien plus que de démontrer! Peut-être pour le bien saisir faut-il avoir été soi-même prédicateur. M. de Faye me semble avoir bien pénétré jusqu'à l'âme même de Clément.

Jean Réville.

Adhémard Leclère. — **Le Buddhisme au Cambodge.** — Paris, E. Leroux, 1899, xxxi-535 pages, in-8.

Du même: — **Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes** (Extrait de la *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger* de septembre-octobre 1898, mai-juin 1899), 68 pages, in-8.

Le livre de M. Adh. Leclère, résident de France au Cambodge, sur le

Buddhisme au Cambodge, a ceci de tout à fait recommandable qu'il a été écrit dans le pays même et en grande partie sous la dictée des gens les plus intéressés et après tout les plus compétents, à savoir les bonzes cambodgiens. C'est, si l'on peut dire, une sorte de Bouddhisme en interviews. L'auteur ne s'est pas borné d'ailleurs à recueillir les témoignages : il les a confrontés, éclaircis, classés et nous donne un exposé, aussi méthodique que complet, de la conscience religieuse du Cambodge. En ne prétendant faire qu'œuvre d'administrateur à l'usage des futurs résidents, il se trouve ainsi avoir composé un ouvrage non moins intéressant pour ces orientalistes européens, qu'il malmène parfois avec assez de rudesse. Ajoutons que le livre est écrit dans un style facile, parfois même un peu cavalier, et qui ne manque pas de saveur.

Par le fait les Cambodgiens, tard venus dans le monde bouddhique, n'ont rien de bien nouveau à nous apprendre sur les anciennes traditions relatives à la vie et à la doctrine du Buddha. L'intérêt des conversations que rapporte M. Adh. Leclère consiste moins dans ce que croient savoir ses interlocuteurs que dans la manière dont ils sentent et vivent leurs théories. On peut penser ce qu'on voudra de leur foi : elle a ceci pour elle qu'elle n'est pas morte. Rien de plus banal par exemple que leurs idées sur la transmigration des âmes : rien de plus frappant que le sentiment toujours présent qu'ils semblent en avoir. Assurément ils ne nous éclaircissent pas beaucoup la notion du Nirvâṇa ; mais leur effort même pour expliquer leur conception de l'inconcevable n'en est que plus curieux pour nous. Leurs légendes relatives aux disciples favoris et au traître cousin du Maître reflètent la version accoutumée : mais nous pénétrons la valeur typique et proverbiale attachée par eux à ces noms qui ne nous disent rien, et la simple notation de quelques propos familiers suffit pour donner un relief surprenant aux diverses physionomies des premiers apôtres bouddhistes. A la lumière et à la chaleur de ces âmes croyantes, les abstractions des vieux textes reprennent pour nous vie et couleur. Nous ne recommandons pas moins les renseignements de première main que M. Adh. Leclère nous donne sur les fêtes actuelles et l'organisation de l'Église cambodgienne, sur les monuments et les images, sur les idées morales qui président aux relations courantes tant au sein de la famille que de la société. En considération de l'extrême intérêt que présente pour nous cette sorte de commentaire vécu de la vieille doctrine bouddhique, comment ne pardonnerait-on pas aisément à l'auteur quelques comparaisons au moins inattendues ou quelques polémiques intempestives ou encore quelques restitutions fautives de mots pâlis ou sanskrits ?

Il va de soi que le Bouddhisme étudié par M. Adh. Leclère, bien qu'en somme d'origine singhalaise, diffère sensiblement de la prétendue orthodoxie extraite des textes pâlis par quelques savants européens. Quoiqu'il ait surtout consulté les moines, c'est la forme pratique et populaire et non point seulement philosophique et théorique de la doctrine qu'il a recueillie : il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il ne l'ait pas trouvée aussi persuadée de l'inexistence de Dieu et de l'âme qu'on est convenu de le penser. L'opinion, généralement admise et partiellement vraie, du nihilisme et de l'athéisme bouddhiques trouve d'autant moins son application dans les consciences cambodgiennes qu'elles semblent être restées tout imprégnées d'idées brahmaniques. Ses informants ont fourni par exemple à M. Adh. Leclère un chapitre entier sur le Préas Prohm ou le Brahma, c'est-à-dire l'être en soi, qui est fait de morceaux détachés d'*oupanishads* mais à l'appui duquel il serait impossible de citer aucun texte bouddhique. Il est fort intéressant d'apprendre que les religieux bouddhistes du Cambodge croient à « l'existence de l'Incréé duquel tout procède et où tout doit retourner. » Mais lors même que cette croyance serait adoptée par tous les bhikshus du monde, il n'en resterait pas moins qu'elle est originairement védântique et diamétralement opposée à tout ce que nous disent non seulement les livres sacrés, mais encore la tradition scholastique de l'Inde médiévale, sur le système philosophique propre aux « Bauddhas ». M. Adh. Leclère est d'autant plus mal venu à triompher sur ce point des bouddhisants européens qu'il a lui-même pressenti l'origine brahmanique de cette théorie.

Il ne faudrait pas en effet qu'il s'exagérât la portée de ses sources d'information et se hâtât de conclure du présent au passé et de l'Indo-Chine à l'Inde. C'est assurément un document de premier ordre, quand il est question de savoir ce que l'on pense aujourd'hui au Cambodge, que l'opinion du « Louk Préas Saukoun » : mais il va de soi que le témoignage de ce vénérable personnage n'a de valeur que pour son temps et pour son pays. Ce nous paraît encore une hypothèse vraisemblable, et jusqu'à ce point nous sommes d'accord avec M. Adh. Leclère, que le Bouddhisme *populaire* de l'Inde a toujours cru, comme aujourd'hui celui du Cambodge, à l'existence réelle de l'univers et a plutôt conçu le Nirvâna comme un lieu de délices que comme un éternel néant. Mais autre chose est de supposer, par analogie, la façon dont l'âme des foules a toujours dû faire dévier la doctrine en la reflétant, et autre chose de déterminer la sorte de métaphysique qu'enseignaient à leurs disciples les vieux docteurs bouddhiques, depuis Kâçyapâ, le père traditionnel de l'A-

bhidharma, jusqu'aux derniers professeurs de l'Université de Nâlanda : sur ce dernier point l'énoncé du moindre texte pâli ou sanskrit suffira toujours à balayer comme paille l'opinion de tous les bonzes indo-chinois présents et futurs.

M. Adh. Leclère aurait davantage raison de se plaindre des orientalistes auxquels il a emprunté la théorie, aujourd'hui complètement abandonnée, de la destruction du Bouddhisme dans l'Inde sous les coups d'une violente persécution brahmanique. Assurément on ne saurait lui faire un crime d'avoir été induit en erreur, mais la méprise n'en est pas moins regrettable. La fidélité du tableau historique qu'il a voulu nous donner de l'introduction du Bouddhisme au Cambodge par de prétendus docteurs indiens fugitifs et apportant dans leur patrie d'adoption, avec la religion du Bouddha, la haine des brahmanes, s'en trouve, on le conçoit, singulièrement compromise. Peut-être même sera-t-il amené à modifier quelque peu les conclusions de ses intéressantes *Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes*. Dans les corrections que ces dernières apportent au code de Manu, faut-il voir, comme il incline à le penser, le résultat de l'opposition bouddhiste aux us et coutumes brahmaniques? Nous devons avouer que nous sommes bien plutôt de son avis quand il se demande s'il ne faudrait pas considérer simplement ces protestations de la conscience cambodgienne contre certaines lois hindoues, comme l'effet des conditions particulières qui rendaient impossible dans ce milieu nouveau l'acclimatation de ces lois. Il est par exemple fort heureusement averti contre l'erreur communément répandue que le Bouddhisme a supprimé la caste là où il l'a trouvée et lui-même en fait le premier la remarque : pour notre part, nous croirions volontiers que si cette institution a complètement disparu du Cambodge, c'est qu'elle n'y avait jamais existé que sur le papier, ou, pour parler plus exactement, sur la pierre des quelques documents épigraphiques qui répètent la formule convenue de la « maintenance des castes ». L'émancipation de la femme a été de même le dernier des soucis des moines et les dispositions libérales dont bénéficient les femmes cambodgiennes semblent bien plutôt avoir été exigées par ce que notre auteur appelle « les mœurs khmères », que par l'esprit nouveau du Bouddhisme. Pour aller jusqu'au bout de notre pensée, nous dirions même que le succès final du Bouddhisme au Cambodge ne peut s'expliquer autrement que par le fait qu'il était — avec deux ou trois coutumes brahmaniques que M. Adh. Leclère a signalées — la seule importation indienne qui pût s'accommoder à l'état social de ce pays. Mais cette ques-

tion d'interprétation mise à part, les faits successivement relevés au cours de la brochure à propos du mariage, des successions, de la responsabilité proportionnelle, des tribunaux, des dettes, etc., n'en sont pas moins curieux, et, pour ce qui est de leur exactitude, on peut s'en fier à l'auteur des beaux travaux que l'on sait sur les Codes cambodgiens.

A. FOUCHER.

KONRAD RICHTER. — **Der deutsche S. Christoph.** *Eine historisch-kritische Untersuchung.* — Berlin. Mayer et Müller, 1896 ; 1 vol. de vi et 243 p. (tirage à part des *Acta Germanica*, v. 1).

Ce travail a été tout d'abord une dissertation universitaire. L'auteur, disciple du célèbre Weinhold, y étudie successivement : la légende de S. Christophe d'après Walther de Spire, d'après les plus anciens martyrologes et les premières *Passiones* ; le développement de la légende en Allemagne ; la légende dans les représentations figurées, dans les traditions et les coutumes populaires. Il a rassemblé tout ce qui existe sur le sujet. A sa suite nous nous proposons de donner aux lecteurs de la *Revue* un aperçu de la légende de ce saint qui a été honoré parmi les chrétiens plus peut-être qu'aucun autre.

La première élaboration poétique de la légende est l'œuvre d'un ecclésiastique allemand, Walther de Spire, en 983. Walther est au courant des connaissances de son temps. Clerc ambitieux, courtisan, protégé de Balderic, évêque de Spire, grand ami d'une notable religieuse, Hazecha, c'est peut-être le même personnage qui fut plus tard évêque de Spire et l'homme de confiance des empereurs Henri II et Conrad le Salique. En ce qui concerne S. Christophe il n'a rien inventé. Il reproduit la matière du récit tel qu'elle avait cours alors : Reprobus, de Canaan, homme au visage de chien, néglige dès sa jeunesse les autels des dieux païens ; à son baptême il reçoit le nom de Christophoros. Dans la ville de Samos, où le roi Dagnus règne sur les Syriens, Christophe répand la foi au Sauveur du monde, convertit de nombreux auditeurs, accomplit des miracles et finit par subir le martyre. Walther s'est borné à mettre en vers ampoulés une histoire déjà connue depuis longtemps. Nous savons, en effet, par une lettre de Ratramne, le célèbre moine de Corbie, à Rimbert, qu'il existait déjà en 865 un *libellus de martyrio S. Christophori*, dont le contenu concorde avec la Passion publiée par les Bol-

landistes dans les *Acta Sanctorum*, sous la date du 25 juillet, jour de la fête du saint dans l'Église latine. Dans cette version ancienne on ignore encore les particularités qui font le charme de la légende allemande ultérieure; saint Christophe, par exemple, n'y paraît pas encore portant l'Enfant Jésus. A l'époque de Walther il y en avait déjà une forme orientale et une forme occidentale, et l'on ne peut pas établir la priorité de la version grecque ou syriaque sur la recension latine. Il faut se contenter de reconnaître que sur la teneur traditionnelle du récit se greffa, environ deux siècles après Walther, en Allemagne, une des plus belles et des plus profondes légendes chrétiennes.

M. Richter ne tranche pas la question de l'historicité de Christophore. Je suis entièrement de son avis quand il déclare dénués de valeur les indices que l'on a cru retrouver dans le récit, d'un fait historique initial (par exemple Dagnus = Decius). Encore récemment un savant hollandais, M. J. van der Vliet, dans un article où il s'occupait du saint, parlait des « traits qui semblent dénoter un arrière-fond historique » (*Tweemaandelijksch Tijdschrift*, novembre 1897, p. 20). Mais en vérité il faut se résigner à ne voir dans la légende que le fruit de la pure fantaisie religieuse.

La légende allemande elle-même existe en deux recensions différentes. De la première, *A*, nous possédons deux manuscrits du XIV[e] et du XV[e] siècle. Le premier de ces deux manuscrits a déjà été édité par Schönbach d'après une copie prise par W. Grimm (21-23 janvier 1832). M. Richter rétablit d'abord le texte de Schönbach (p. 63 à 72). Je ne m'y arrêterai pas. Il conclut que le texte de *A*, d'après les particularités de la langue, doit remonter au XII[e] siècle, mais qu'il a été remanié par un interpolateur du XIV[e]. Il n'est plus possible de distinguer partout les deux couches, mais on peut admettre d'une façon générale que les détails destinés à inspirer l'horreur sont bien de l'auteur du XIV[e] siècle. La plus ancienne forme de la légende allemande a dû naître en Bavière; c'est de là aussi que proviennent les deux manuscrits qui donnent le texte remanié. C'est là que doit avoir vécu le poète qui composa le poème d'Offer, le géant, portant l'Enfant Jésus à travers l'eau. Peut-être a-t-il été clerc. Il a eu sans doute une certaine connaissance du vieux martyrologe de S. Christophe, mais c'est bien lui qui a créé la matière de son récit. Quand il y introduit les sentiments de la chevalerie de son temps, il est vraiment original. De même quand il révèle partout sa foi aux géants. Ceci encore trahit son origine bavaroise ou tyrolienne, puisque la Bavière et le Tyrol, à cause de la nature montagneuse du

sol, sont particulièrement riches en mythes de géants (cfr. Weinhold, *Die Riesen*, p. 83).

Cet inconnu était un véritable artiste, selon le goût de l'épopée populaire, simple, naïf, avec un vif sentiment de la nature. Ses descriptions sont tout à fait originales : « le jour, dit-il, se met au repos sous la montagne et la nuit rampe hors de son antre pour s'étendre lentement sur la terre » (vers 1003 à 1007). Il y a chez lui encore la pleine disposition d'esprit qui engendre les mythes. M. Richter signale avec finesse le caractère idyllique de ce poème qui est une véritable nouvelle. Aucune tension dramatique ; les événements se suivent d'une façon naturelle et charmante. Les expéditions d'Offer, son baptême dans la rivière, sont parmi les morceaux les mieux réussis. Tout ici est de l'invention de l'auteur. Il n'a véritablement emprunté que le nom. Que Christophoros fût un géant, ce devait être un attrait de plus pour ce Germain de Bavière en qui revivaient, à son insu, les souvenirs des mythes de géants chers à ses ancêtres. Christophoros devient pour lui le héros chevaleresque, épris d'aventures, parcourant le monde à la recherche de celui qu'il serait beau de servir. On remarquera que les éléments laids ou repoussants de la tradition ont disparu, ainsi la tête de chien dont on affublait le saint. Ses aventures sont celles de la légende germanique et du conte germanique (M. Richter dit : « allemand » ; mais ce terme est trop étroit). L'association du courage et de la fierté du héros avec la naïveté et la bêtise est aussi foncièrement germanique. Il n'y a rien de mieux dans la poésie populaire allemande que la scène où le géant, pendant une sombre nuit, porte l'Enfant Jésus à travers les flots, succombe presque sous la charge, mais est sauvé par le baptême : « Offerus était ton nom ; tu t'appelleras désormais Christophoros ». La suite est prise dans le vieux martyrologe. Il faut noter encore que Nicaea et Aquilina, les deux femmes de mauvaises mœurs qui essayent de séduire le saint dans la vieille *Passio*, ne se retrouvent plus ici. C'est le diable qui s'approche de lui sous la forme d'une belle jeune femme, mais il doit se retirer, lorsque le saint invoque la Sainte Vierge. Voilà qui concorde bien avec l'extension toujours plus grande des croyances au diable.

Alors même qu'il n'est plus possible de distinguer partout le poète originel de celui qui a remanié son œuvre plus tard, on peut en général mettre à juste titre au compte de ce dernier tout ce qui choque le goût, ainsi que les passages où se manifeste la tendance à l'exagération burlesque, par exemple, lorsqu'il est rapporté que dix nourrices ne parvenaient pas à assouvir la faim du jeune géant, comme plus tard pour

Gargantua. Pas plus qu'Aspriân dans « König Prother », Offer ne peut être porté par un cheval. L'interpolateur n'a pas pu détruire la beauté originelle du récit. Nous avons ici la plus belle expression poétique de la légende de saint Christophe, d'après le poème du XIIe siècle, bien authentiquement allemand.

La seconde recension de la légende de Christophoros, *B*, a été également éditée par Schönbach et rétablie dans la langue du XIIIe siècle. Son auteur était un ecclésiastique bavarois, préoccupé surtout de spiritualiser ce qu'il y avait de trop profane et de trop rude dans la poésie populaire de *A*. Il émonde sans pitié les pousses fraîches et tendres de l'imagination primesautière pour faire place aux intérêts ecclésiastiques, par exemple quand il met Offer pendant quelque temps au service du pape, la plus grande puissance de la terre. Non seulement le poème prend du commencement à la fin le caractère ecclésiastique; l'auteur y fait aussi étalage d'érudition, de digressions dogmatiques et d'un sentimentalisme dont la recension *A* est heureusement préservée. Comparez les paroles de *A* :

« und trueg ich himel und erd
« auf mir, ich trueg so swer nicht
« als mir heint von dir geschicht »

avec le passage correspondant chez B :

« swærer denne ein boum (!)
« bist du, liebez kint, ûf mir »,

et vous sentirez toute la différence des deux inspirations. Quand l'auteur arrive au martyre proprement dit, il laisse la recension *A* pour suivre l'ancienne Passion latine. Celle-ci est, à ses yeux, le témoignage authentique de la vie et de la mort du saint ; c'est elle qu'il revêt d'une forme nouvelle. Le poème allemand n'est qu'une fable bonne à exploiter. Cependant il ne conserve pas la tête de chien ; son Christophore ne doit rien avoir de répugnant. Tout l'encadrement est allemand et du temps de l'auteur. La recension *A* est incontestablement beaucoup plus belle et plus profonde. En elle il y a véritablement poésie créatrice. L'autre n'est qu'un remaniement. M. Richter dit fort bien : « le grand mérite de *A* est d'avoir transformé en histoire réelle une pensée grandiose qui n'existait encore qu'en germe ; la grande erreur de *B* est justement d'avoir éliminé de propos délibéré tout ce qu'il y avait de sublime dans la pensée » (p. 129).

Ni *A* ni *B* n'ont autant contribué à la propagation de la légende de

saint Christophe qu'une troisième élaboration poétique dans le Passionnaire, laquelle provient de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, un Italien. Celui-ci connaît *A* et en tire un chef-d'œuvre de narration médiévale en prose; mais tout ce qui dans le document allemand est idyllique, charmant, « heimlich », manque dans le récit italien. Et cependant c'est par son intermédiaire que la légende s'est répandue chez tous les peuples germaniques [1]. Sur le sol allemand le redoutable géant à tête de chien est devenu un saint qui émeut et touche le cœur, un géant lui-même enfant qui porte le Seigneur de toutes choses, comme enfant, à travers les flots; et ici l'Enfant Jésus n'est pas le « bambino » italien, c'est le petit Enfant de Noël de la tradition allemande.

Les arts plastiques se sont inspirés du poème et non inversement. Quand, durant le second quart du xve siècle, le grand courant des représentations de saint Christophe commence à se répandre (dans l'église de Saint-Jean à Gorinchem il y en a une qu'on dit être déjà du xiiie siècle), le saint possède déjà un type allemand nettement caractérisé; c'est un géant allemand, à longue barbe; il porte, en guise de bâton, un sapin tout entier avec ses racines. M. Richter étudie en détail son costume et son armure. Il se présente aussi sous l'accoutrement d'un ouvrier mineur ou d'un garçon de ferme. Sur certaines gravures sur bois ou sur cuivre, notamment une de 1423, le paysage est agrémenté d'un homme portant un sac de blé, d'un ruisseau dans lequel un âne se désaltère, d'un moulin qui tourne, d'un lapin dans sa tanière, tandis qu'un ermite portant une lanterne vient à la rencontre de saint Christophe et lui tend la main. Ces détails se rattachent à des versions de la légende où l'élément idyllique était encore plus accentué. L'ermite à la lanterne se retrouve d'une façon constante; déjà dans le poème original *A* il y a un solitaire qui vient à la rencontre du saint avec une « lucerne » pour l'éclairer, afin qu'il puisse accomplir sa mission. Saint Christophe et l'Enfant sont très rarement auréolés; il y en a cependant des exemples, notamment dans le manuscrit de Maelart déjà signalé. L'absence de l'auréole, selon l'observation judicieuse de M. Richter, tient probablement au fait que Christophe était un saint de création populaire, non de l'Église, un saint démocratique, rude et vulgaire, une

1) En Hollande pour la première fois dans un texte imprimé de 1478. Mais on trouve déjà un fort beau S. Christophe à Leyde, dans un manuscrit de *Der naturen bloeme* de Maelart. On en trouve un autre dans un manuscrit de livre de prières, du xve siècle, au Musée des Antiquités, à Assen. Cf. l'article cité de van der Vliet, p. 3, note, avec les renvois qu'il donne.

sorte de Rübezahl. De grands artistes ont affiné et civilisé ce type populaire, tels Memmling, Lucas de Leyde, Dürer, surtout dans les deux gravures de 1521 où il a reproduit les traits de la légende avec un sens très fin et très sympathique. C'est ainsi que peu à peu la conception populaire naïve, croyante, réaliste, se spiritualise et s'élève, mais il n'en reste pas moins que c'est l'âme populaire germanique qui s'incarne dans le saint Christophe de la piété germanique. Le saint Christophe méridional, italien, espagnol, ou chez Rubens, est idéalisé, mais dénué de caractère propre.

M. Richter n'est pas étranger à l'histoire de l'art dans les Pays-Bas. Il cite un bon nombre de représentations du saint dans les églises néerlandaises. Cela m'encourage à compléter ses renseignements sur quelques points. A Bergen-op-Zoom, il y a plusieurs souvenirs de saint Christophe. Au dessus d'une porte de la Lieve-Vrouwe-straat il y a une image peinte représentant Christophe avec l'Enfant Jésus et au-dessous l'inscription : « In den Christoforus ». Le Markiezenhof, bâti vers 1480, lui était dédié. Une image, qui figurait dans la chapelle de ce monument, a été transportée au dessus de la porte de l'hôtel de ville ; le saint y porte un vêtement court ; l'Enfant Jésus est librement assis sur son épaule, comme dans la gravure de Lucas Cranach (1506 ; cfr. Richter, p. 171), « in humeris elevans », comme dit Jacques de Voragine. L'hôtel de ville a hérité aussi d'un encadrement de cheminée en granit, de même provenance, où l'on voit Christoforus en géant, vêtu d'une longue robe, mais sans besace ; d'une main il tient un gros bâton, de l'autre il maintient l'Enfant sur son épaule ; le pied droit est dans l'eau, le gauche en sort ; il porte la barbe et de longues boucles (d'après une communication du Dr van der Meulen, de Bergen-op-Zoom). On remarquera que dans cette scène comme dans beaucoup d'autres l'eau ne dépasse pas la hauteur des pieds (cfr. Richter, p. 166 et suiv.).

Pour les folkloristes c'est le dernier chapitre du livre de M. Richter qui offre le plus d'intérêt. En tant que porteur du Christ saint Christophe figure surtout dans les croyances populaires comme aide dans la détresse (Nothelfer). Il devient le grand protecteur contre la peste en Europe, déjà bien avant l'épidémie de 1348. Ses reliques écartent la contagion. Dans les années de peste on peint son image sur les murs des églises. Il devient le patron des voyageurs et des marins. Il protège des rues, des marchés, des sources, des salles de délibération, des chambres, des chaises, des bancs et autres objets de mobilier. En France les femmes enceintes l'invoquent pour obtenir une bonne délivrance (cfr.

Revue franco-anglaise, I, 356). A Paris il était le patron des marchands de légumes et (singulière association !) des avocats. On recourt à lui avec succès pour se garder du mal de dents et il chasse la pauvreté quand on le contraint par toute espèce de cérémonies d'apporter de l'argent en bonne et valable monnaie (p. 219, note).

La Réformation lui fit du tort. Ses images furent brisées; des vers satiriques contre lui sont mis en circulation. Cependant il occupait une trop grande place dans les préoccupations populaires pour que l'on ne cherchât pas à sauver ce qu'il était possible de garder. La légende devint allégorie. Luther, dans ses *Propos de table*, en fait l'image du voyage du chrétien à travers la vie. Il passe par les flots agités, appuyé sur son bâton, éclairé par une lanterne jusqu'à ce qu'il ait atteint la rive, c'est-à-dire le chrétien passe à travers la vie mondaine, appuyé sur la parole de Dieu, éclairé par la prédication des prophètes jusqu'à ce qu'il soit parvenu à la vie éternelle. C'est du Bunyan avant Bunyan. Cette interprétation mystique trouve accueil aussi auprès de catholiques. Elle a reçu son expression littéraire dans le poème d'André Schönwaldt : « Vom Leben, Raisen, Wanderschaften und Zuständ des grossen S. Christoffels », etc. de l'an 1591 (cf. p. 228 et suiv.).

Un mot encore, en terminant, de la parenté mythologique du saint. Je partage entièrement la manière de voir de M. Richter à cet égard. Il était aisé de reconnaître en S. Christophe tel ou tel dieu germanique ou celtique. Bodin songeait à Ogmius, un Hercule gaulois, sans doute parce que la description de ce dieu par Lucien (cfr. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 13-16) rappelle Christoforus. Finn Magnússon, J. W. Wolf et d'autres ont pensé à Thórr, dont il est dit qu'il portait Oervandill dans un panier, sur son dos, à travers des rivières appelées Elivágar (« ok hafdhi borit í jammeis á baki ser Oervandil nordhan or joetunheimum » — *Skáldsk.*, XVII *in fine*). Il porte de même Loki au passage du fleuve Vimur et à cette occasion l'eau lui monte jusque par dessus les aisselles (« at uppi braut á oxl hánum », *ibid.*, XVIII). Mais quel rapport y a-t-il entre Oervandill et l'Enfant Jésus ? Qu'un personnage de grande stature fasse traverser une rivière à un plus petit en le portant, c'est un fait ordinaire qui se retrouve partout (cfr. Richter, p. 240 et suiv.).

D'autres ont pensé — et M. van der Vliet, *o. c.*, p. 27, semble être du nombre — aux passeurs des morts chez les Germains. Ils assimilent saint Christophe à un Charon germanique; le transport de l'enfant aurait été à l'origine le transport d'une âme à travers le fleuve qui entoure l'empire des morts. J'admets qu'il y ait eu réellement une conception de ce genre

(cf. *Theologisch Tijdschrift*, 1897, p. 181 et suiv.), mais la transformation de l'âme du mort en un Enfant Jésus est une métamorphose que rien ne justifie. On a été chercher les antécédents du saint jusqu'en Égypte, où on l'a rapproché d'Anubis qui a, comme lui, une tête de chien. D'abord Anubis n'a pas une tête de chien, mais de chacal; ce sont les Grecs qui l'ont prise pour une tête de chien (La Saussaye, *Lehrbuch*[2], I, 122). De plus, M. Richter observe fort justement que le saint Christophe à tête de chien ne porte pas encore l'enfant et que le S. Christophe portant l'Enfant Jésus n'a plus de tête de chien (p. 240).

Toutes ces identifications manquent de fondement. Il n'y a pas plus de raison d'affirmer que Thórr soit devenu Christoforus que de prétendre, comme pourrait le faire un disciple de Sophus Bugge, que le Thórr porteur de Loki soit un produit de la légende de saint Christophe. Ce qui est tout différent, c'est de reconnaître qu'il y a dans cette légende un fondement mythologique. Je dirais plus volontiers que l'esprit créateur des mythes s'y manifeste. Il en est de cette légende comme de l'assimilation de Siegfried et du dieu solaire. Siegfried n'est pas Freyr, mais un héros solaire produit par les mêmes tendances qui ont donné naissance aux mythes solaires (cfr. *Revue*, XXXVII, p. 259). Dans la légende de saint Christophe les éléments mythiques sont : sa taille de géant, ses vêtements de géant, sa bêtise et sa gourmandise gigantesques, sa force et son caractère bon enfant, autant de traits empruntés aux mythes de géants germaniques. Le géant Christophe est mythique; nous ne pouvons rien affirmer de plus.

L. Knappert.

Assen (Hollande).

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. Frey. — **Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.** — Leipzig, A. Deichert, 1898 (viii-244 p. in-8°).

Nous avons rarement lu, en allemand, un ouvrage d'un style aussi difficile à comprendre et écrit dans une langue aussi obscure que celui de M. Frey. Il est très regrettable que la forme du livre tombe si justement sous la critique, alors que le fond mérite l'éloge des savants, tant par la connaissance du sujet qu'il révèle que par le caractère scientifique de sa tractation.

« La mort, la croyance aux esprits et le culte des esprits », tel est le titre de l'étude de M. Frey. Ce titre est inexact, car l'auteur a consacré la plus grande partie de son œuvre aux usages funéraires, depuis les vêtements de deuil et les chants funèbres jusqu'aux lois et coutumes relatives à l'impureté légale du cadavre. Le livre de M. Frey est un traité d'histoire religieuse et d'archéologie sur tout ce qui touche à la mort, au défunt, aux affligés, à la sépulture et au lendemain de la mort, dans l'antique Israël.

L'auteur prend pour point de départ de son étude une distinction, théoriquement vraie, mais en réalité illusoire, une fois que nous arrivons sur le terrain des faits. Il sépare très nettement, en insistant sur l'importance de cette division, la croyance aux esprits du culte des esprits. Abstraitement, en effet, les deux phénomènes sont distincts ; mais pratiquement, il n'y a jamais eu culte d'esprits sans croyance aux esprits, et la croyance aux esprits, chez les peuples primitifs ou anciens, a toujours donné lieu à un culte, ou pour le moins à des superstitions et des pratiques ayant le caractère d'un culte. Or notre auteur s'efforce de démontrer (c'est la thèse de son livre) que si l'antique Israël a cru aux esprits, il n'a pas connu le culte des esprits, et que, dans le cas où l'on relèverait dans l'Ancien Testament des traces d'un pareil culte, il faudrait les attribuer à une influence religieuse étrangère. Au fond, la thèse est d'une extrême subtilité ; rien n'est plus aisé à démontrer.

Le Deutéronome, par exemple, fait allusion à la coutume de « dons aux morts » (*Deut.*, xxvi, 14). Qu'il s'agisse d'une offrande (sacrifice) déposée sur le tombeau (comp. *Tob.* iv, 17 ; *Ecclésiastique*, xxx, 18 ss.), ou d'un repas funèbre en l'honneur du défunt, originairement repas de sacrifice, il n'en demeure pas moins certain que cette pratique est en étroite relation avec le culte

des esprits des trépassés. La mention des « sacrifices des morts » dans le Psaume CVI, 28, quand bien même elle soit faite à propos de Baal-Pesa, témoigne incontestablement que ce genre de sacrifices, comportant un culte des esprits, était connu en Israël. Les textes assez nombreux et très importants sur la pratique de l'évocation des morts, que la loi condamne, prouvent irréfutablement que la croyance aux esprits et le culte des esprits étaient intimement liés dans les superstitions populaires, etc.

Les conclusions générales auxquelles aboutit l'étude de M. Frey ne peuvent être acceptées que réserve faite des observations que nous venons de présenter. Voici ces conclusions : 1° la mort, selon l'Ancien Testament, est l'arrêt de la vie humaine produit par un pouvoir supérieur, Dieu, arrêt qui prive l'âme du corps et de la force vitale, et la plonge dans une existence lamentable, celle du Scheôl ; 2° la croyance au Scheôl n'a pas donné naissance en Israël au culte des esprits, qui est totalement exclu par la foi au Jahvisme ; 3° le Jahvisme de Moïse a ses origines dans l'antique croyance de l'époque patriarcale au « Dieu des pères ». Comme on pourra le remarquer, ces conclusions sont beaucoup moins claires et précises qu'elles ne le paraissent, et, si nous les interprétions nous-même, nous ne tarderions probablement pas à être en désaccord avec l'auteur, tant la rédaction de son ouvrage est défectueuse.

Ces remarques ne nous empêchent pas de penser beaucoup de bien du travail de M. Frey, et d'attendre de lui une œuvre nouvelle très supérieure à celle que nous venons d'examiner.

Édouard Montet.

G. L. Hahn. — **Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.** — Breslau. Morgenstern. 1 vol. gr. in-8° de xvi et 412 p. ; 3e édition.

Tous les historiens ecclésiastiques connaissent la Bibliothèque des Symboles et des Règles de foi de Hahn. Publiée en 1842 par August Hahn, professeur à l'Université de Breslau, elle a été rééditée en 1877 par son fils, Ludwig Hahn, et voici maintenant une troisième édition fortement revue et augmentée qui augmente encore la valeur de ce recueil comme instrument de travail. La disposition est différente. L'auteur a classé ses matériaux en cinq sections au lieu de deux, savoir : 1° Les *Regulae fidei* des Églises antiques ; 2° Les Symboles baptismaux de l'ancienne Église ; 3° Les Symboles œcuméniques ; 4° Les Symboles émanant de synodes particuliers ; 5° Les formules de foi des particuliers. De nouveaux textes ont été ajoutés. L'annotation, très précieuse et très riche, a été mise au courant des derniers travaux, surtout allemands. On y trouve les renseignements nécessaires sur les manuscrits, les éditions des textes et les

études les plus importantes dont ils ont été l'objet. Enfin M. Ad. Harnack y a joint un appendice intitulé : *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*. C'est une refonte du travail analogue qui avait été inséré dans l'édition des Pères apostoliques de MM. von Gebhardt, Harnack et Zahn (2e éd. en 1878). Nous avons là en quelque sorte l'embryologie du vieux symbole romain que les travaux de M. Caspari ont restitué et dont la première apparition semble remonter à la seconde moitié du IIe siècle. Il convient, bien entendu, de ne pas presser outre mesure les données qui sont réunies ici. Il serait abusif de conclure du fait que l'on rencontre chez Ignace d'Antioche ou chez Hermas certains termes qui rappellent les expressions de la *Regula fidei* reconnue plus tard, que ce sont là déjà chez eux des réminiscences d'une formule ecclésiastique, alors que rien dans le contexte n'autorise une pareille conclusion. Ce sont justement ces expressions employées, à l'état libre, par les chrétiens des premiers temps qui se sont figées peu à peu dans l'usage ecclésiastique pour passer à l'état d'expressions stéréotypées dans des formules consacrées par la tradition et par l'usage.

La nouvelle édition de Hahn doit figurer dans l'arsenal de quiconque s'occupe sérieusement de l'histoire de la doctrine chrétienne.

Jean Réville.

F. E. Brightman. — **Liturgies eastern and western. I. Eastern liturgies.** — Oxford. Clarendon Press ; Londres. Henry Frowde. 1 vol. in-8 de civ et 603 pages.

C'est ici une réédition de l'ouvrage bien connu de M. Hammond, publié en 1878 par la Clarendon Press. Il serait plus exact de dire : une refonte totale, car l'œuvre de M. Brightman a pris des proportions telles qu'il a fallu scinder en deux l'unique volume de la première édition et le premier de ces deux volumes, le seul qui nous soit parvenu, a déjà des dimensions considérables.

Cette extension provient surtout du fait que M. Brightman a donné à son travail un caractère beaucoup plus technique. Ce n'est plus seulement un simple recueil de matériaux liturgiques, un ouvrage qu'il faut avoir dans sa bibliothèque comme un dictionnaire ou une encyclopédie ; c'est devenu en outre un véritable instrument de travail pour les érudits et pour les historiens de l'Église. L'auteur ne s'est pas borné à reproduire des textes déjà imprimés ; autant que possible il a collationné les manuscrits originaux et les éditions autorisées. Il a refait les traductions anglaises des documents orientaux, avec une pieuse déférence pour l'anglais liturgique ; on sent à le lire que les liturgies

ont trouvé en lui l'éditeur approprié, à la fois très érudit, et très sensible à l'édification liturgique, pour lequel, en pareille matière, il n'y a pas de détails insignifiants. C'est pourquoi il ne s'est pas borné à imprimer les éléments fixes de chaque liturgie ; il y a inséré les lectures et les hymnes qui varient suivant les jours ; il a eu soin de publier en colonnes parallèles les mouvements synchroniques des offices ; il a rajouté en caractères plus petits ce qui, dans certaines pièces, n'appartient pas à l'office central. L'index des citations bibliques ou des paroles qui rappellent des textes de la Bible a pris une beaucoup plus grande extension, à l'effet de rendre sensible l'influence du langage biblique sur ce que l'on peut appeler le style liturgique.

L'ouvrage, nous le rappelons, se divise en quatre parties ou quatre rites : syriaque, égyptien, perse et byzantin. Sous la première rubrique l'auteur donne la liturgie clémentine, d'après le VIII[e] livre des Constitutions apostoliques, la liturgie du II[e] livre desdites Constitutions, la liturgie grecque de saint Jacques et la liturgie syriaque (en traduction anglaise) des Jacobites syriens. Le rite égyptien comprend les liturgies de saint Marc, grecque et copte (celle-ci dite aussi de saint Cyrille), les *Anaphora* des Ordonnances ecclésiastiques éthiopiennes et la liturgie éthiopienne des apôtres ou des Jacobites abyssiniens (en traduction anglaise). Sous le rite persan nous trouvons la liturgie des Nestoriens et sous le rite byzantin deux liturgies du IX[e] siècle, la liturgie moderne de saint Chrysostome, les prières de la liturgie moderne de saint Basile et celle des Arméniens.

Il n'y a pas moins de dix-sept appendices contenant les données sur des liturgies plus anciennes (dans les *Canons ecclésiastiques* sahidiques, dans les écrits de saint Chrysostome, les *Didaskalia* arabes, etc.). L'ouvrage se termine par un très précieux glossaire de termes techniques, avec renvois aux pages où sont énoncés les actes ou les formules correspondants. Une longue introduction contient des renseignements sur les manuscrits utilisés et sur la genèse des diverses liturgies publiées. Les questions critiques soulevées par ce genre de documents sont parmi les plus difficiles à résoudre, parce qu'un texte liturgique, jusqu'au moment où il s'est absolument fossilisé, est en quelque sorte un être vivant qui se transforme d'une façon continue et insensible. M. Brightman ne peut pas entrer dans le détail de toutes ces discussions, mais il renvoie aux meilleurs travaux où elles sont exposées. Sous ce rapport encore sa publication est appelée à rendre de grands services.

Jean Réville.

Ad. Hatzfeld. — **Saint Augustin** (Collection *Les Saints* dirigée par M. Henry Joly). — Paris, Lecoffre. — 1 vol. in-12 de XV et 183 p.

Aucun volume de cette Collection ne manifeste plus clairement que celui-ci

combien il est périlleux de poursuivre à la fois l'édification des âmes dans la soumission à l'Église et la narration strictement historique dans la liberté de la méthode scientifique. Comment faire œuvre qui satisfasse la raison, quand à chaque moment on se croit obligé d'établir que le saint dont on s'occupe ne s'est pas écarté des enseignements de l'Église ? Ce sont là des précautions peut-être nécessaires pour faire accepter par les lecteurs habitués aux fadaises et aux niaiseries des vies de saints offertes généralement à leur pieuse méditation, un peu de vérité historique et de réalité morale. Mais en tranquillisant les âmes timorées on inquiète les esprits indépendants, car ils ne peuvent se soustraire à l'impression que, s'il y avait dans la vie ou dans les enseignements du saint des choses qui ne fussent pas conformes à l'enseignement de l'Église, on ne les leur dirait pas, sinon avec des atténuations qui équivalent à des altérations. Or, les vies des saints sont pleines d'hérésies ou de dispositions peu ecclésiastiques. Et ceux-là mêmes qui ont été d'accord avec l'Église de leur temps ne le sont pas nécessairement avec l'Église d'aujourd'hui. Car l'Église aussi a changé aux cours des siècles.

M. Hatzfeld s'est donné beaucoup de peine pour montrer que dans sa doctrine de la grâce saint Augustin est d'accord avec l'Église catholique romaine. Je ne veux pas entamer une discussion à ce sujet, mais simplement faire observer qu'au point de vue scientifique ce que nous demandons à savoir, c'est la doctrine de saint Augustin, qu'elle soit ou non d'accord avec celle de l'Église. Qu'après l'avoir établie, on nous montre dans quelle relation elle se trouve avec celle de l'Église, en s'appuyant non pas sur l'autorité de Bossuet ou sur telle autre *autorité*, mais sur des textes et des documents directs, nous n'y voyons pas d'inconvénient. Ce qui n'est pas admissible, c'est que l'exposition même soit destinée à montrer la saine orthodoxie du personnage étudié, car alors on fait passer l'apologétique avant l'histoire.

A d'autres égards encore ce livre n'est pas d'un véritable historien. La pensée de saint Augustin y est étudiée en bloc, tandis qu'elle ne peut être vraiment comprise que si on la suit dans son évolution. Il ne suffit pas d'analyser les *Confessions* pour connaître l'histoire morale de saint Augustin ; il faut faire l'examen critique de ce livre admirable et en comparer les données avec celles des écrits antérieurs de saint Augustin qui permettent de suivre les étapes de sa vie spirituelle. Dans les *Confessions* l'évêque devenu complètement chrétien voit l'homme d'autrefois à travers ses convictions chrétiennes. Dans les écrits contemporains de sa conversion l'état véritable de son esprit se manifeste. C'est là surtout qu'il faut chercher l'écho fidèle de la crise que traversa saint Augustin. Même après 400 sa pensée subit encore des modifications parce qu'elle se détermine et se précise au cours des controverses, à mesure que les objections de ses adversaires l'obligent à aller plus avant dans les conséquences de ses principes. Rien de plus vivant que la grande âme de saint Augustin. C'est là ce qui fait l'inépuisable intérêt de sa vie spirituelle et c'est aussi ce qui explique comment il a pu être invoqué plus tard par les partisans des doctrines

ou des systèmes ecclésiastiques les plus opposés. Pour avoir saint Augustin tout entier, le vrai saint Augustin, et non celui de l'Église romaine, celui de Calvin ou celui des Jansénistes, il faut l'étudier pour lui-même, en lui-même, dans son temps et son milieu. C'est un fleuve majestueux dont il faut suivre le cours, au lieu de le canaliser à l'usage de telle ou telle paroisse.

Jean Réville.

L.-E. Halberg. — **Sainte Mathilde**. — Paris, Lecoffre, 1899 ; 1 vol. de xxxii et 175 p.

Les hagiographies du moyen âge sont souvent d'inestimables sources pour notre connaissance des idées et des choses de cette époque, pour l'histoire de la civilisation, et les plus anciennes le sont aussi pour la science de la religion germanique. Cependant il faut en user avec circonspection ; c'est l'œuvre de la critique de séparer la vérité d'avec la fable. Les miracles des saints n'ont de valeur historique pour nous que dans la mesure où ils nous font connaître les temps où ils furent conçus. La question de savoir si c'est à tort ou à raison que l'attribut de « saint » a été donné à ces hommes et à ces femmes n'est pas du ressort de la science.

C'est pourquoi nous ne dirons qu'un mot sur ce livre qui n'a pas été écrit dans un but purement scientifique. Il fait partie d'une série intitulée « Les Saints », dont la direction a été confiée à M. Henri Joly. On exigeait des collaborateurs « avant tout et par-dessus tout l'amour du saint ; puis une étude approfondie de son âme et de sa vie dans les sources, dans les documents contemporains ». Le livre de M. Halberg porte l' « Imprimatur » de l'archevêque de Toulouse. C'est donc un livre destiné à édifier les fidèles.

L'introduction qui, du commencement jusqu'à la fin, n'est qu'une attaque contre le principe « de la négation absolue et opiniâtre », nous apprend l'opinion de l'auteur sur la critique moderne comme elle se fait surtout en Allemagne, cette officine attitrée de toutes les hypothèses « antireligieuses ». Le livre lui-même nous peint la vie de sainte Mathilde comme un exemple de la piété chrétienne ; sans en faire la critique, l'auteur puise dans les deux biographies publiées dans les *Monumenta* de Pertz (la plus jeune éditée en outre par les Bollandistes), traduites par Wattenbach dans *Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit* (X Jahrh., IV Band, erster Theil). On consultera là avec profit la préface de Jaffé. M. Halberg glisse sur les points douteux, par exemple sur l'âge de Mathilde lors de son mariage (p. 30, note). Que ces deux écrivains fussent des plagiaires infatigables et que des passages entiers de leur biographie aient été pris dans les Vies de sainte Ragonde, de sainte Gertrude, de saint Martin de Tours, etc., c'est ce qu'il ne peut nier, malgré ses invectives contre les critiques

auxquels on doit ces découvertes (p. 34, note 73, 79 note ; 100, note 1). Cela n'empêche pas que ces biographes ne fussent de fort honnêtes gens, qui disaient la vérité ou « ce qu'ils croyaient sincèrement être la vérité » (Introduction, p. xxxvi). Il reconnaît encore que l'authenticité de plusieurs conversations de Mathilde est plus que douteuse (p. 66) et que ses biographes voulaient avant tout écrire un livre d'édification, de piété, donner un modèle aux reines à venir, même « il leur arrivait à de certains jours d'oublier les résolutions de la veille » (p. 129)... Pourquoi, alors condamner si sévèrement la critique scientifique, si c'est pour enregistrer le résultat de ses travaux ? L'auteur confirme les miracles de sainte Mathilde, par exemple lorsqu'elle force une biche, qui avait avalé l'ampoule ayant contenu le vin pour le saint sacrifice, de rendre le vase sacré (p. 83). Il ne s'agit, dit M. Halberg, que de reconnaître la possibilité des faits extraordinaires, ou de croire qu'une biche, même sauvage, n'a point l'habitude d'avaler des objets de métal. J'avoue que je penche vers la seconde opinion. Mais alors où est le miracle?

La manière dont M. Halberg encadre l'image de la sainte dans l'histoire extérieure et politique de son temps n'est pas sans mérite. Mais il ne nous apprend pas grand'chose sur la civilisation de cette époque. Certains détails sont piquants, par exemple la mention des Danois, qui recommençaient leurs incursions et oubliaient qu'on les avait déjà baptisés (p. 10) [cf. la plaisante anecdote dans *Monach. S. Gall. Gest. Karol. M.*, chez Pertz, *Monum.*, II, 765]. Les pages qu'il prend dans l'*Histoire d'Allemagne* de Zeller, p. 15 ss., sont bonnes ; c'est une remarque très juste, que Mathilde, en enseignant à ses élèves le travail manuel aussi bien que les saintes lettres, révèle par là son caractère germanique. Les raisonnements pour confirmer le droit de Mathilde au titre de sainte ne sont pas de notre ressort (p. 105 ss.).

La Vie de Mathilde n'est pas une source importante pour l'historien. Elle nous peint l'image traditionnelle d'une pieuse reine du commencement du moyen âge, riche en vertus, charitable pour les pauvres, bonne envers les misérables, chaste et humble, persistante dans la prière, fondant des églises et des couvents, faisant des miracles, ayant le don de prophétie et mourant en paix. Ce sont là des qualités très estimables, surtout chez une reine. Car des femmes de haut rang comme Mathilde ont sans doute beaucoup contribué à faire pénétrer le christianisme parmi leurs sujets à demi païens. Mais sa biographie n'enrichit que fort peu notre connaissance de l'époque. Le troisième chapitre de la plus ancienne Vie est important pour l'histoire du mariage germanique, autant que pour la manière dont l'amant déguisé se met en quête de sa fiancée comme dans la *Thidrekssaga* et dans la légende d'Authari-Rother [voir mes *Longobarden*, 1899, p. 49 ss.].

L. Knappert.

C. Rabaud. — **Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauraguais, depuis la Révocation de l'Édit de Nantes jusqu'à nos jours.** — Paris, Fischbacher, 1898, 642 pages in-8°. — Prix : 7 fr. 50.

La célébration du troisième centenaire de l'Édit de Nantes a coïncidé avec l'apparition d'une série de travaux de valeur sur l'histoire du protestantisme français. Tandis que M. Paul de Félice, dans ses *Protestants d'autrefois*, dont les trois premiers volumes ont paru, nous donnait l'histoire de la civilisation huguenote du xve au xviiie siècle, M. A. Galland, dans une bonne thèse de doctorat ès-lettres, racontait l'*Histoire du protestantisme en Basse-Normandie*, et M. Camille Rabaud reprenait ses études d'autrefois en continuant son *Histoire du protestantisme dans l'Albigeois et le Lauraguais*, dont le premier volume, allant des origines à la Révocation, vit le jour il y a plus d'un quart de siècle. Retiré de la vie active, après un long et fructueux ministère, l'honorable président du consistoire de Castres a pu revenir enfin à ses dossiers historiques, grossis par des recherches incessantes dans les Archives nationales, départementales, dans celles des églises locales, dans les nombreuses collections particulières qui se sont ouvertes devant lui. Il les a mis en ordre et en a tiré l'ouvrage que nous annonçons ici ; son livre reprend l'histoire religieuse des régions languedociennes où il a vécu, au lendemain même de la Révocation de 1685, pour la conduire jusqu'à la date d'hier, puisqu'il ne s'arrête qu'en 1894. Je n'ai pas besoin de dire à ceux qui connaissent son *Sirven* ou sa biographie du girondin Lasource, que M. Rabaud est un travailleur honnête et consciencieux, un fouilleur infatigable et souvent heureux de documents inédits, et que l'on peut se fier aux renseignements réunis dans son volumineux travail[1]. Ce qui en fait précisément l'intérêt, c'est la quantité de détails nouveaux et précis qu'il a su trouver pour *illustrer* les faits généraux, malheureusement trop bien établis déjà, de la lugubre époque des violences et des persécutions à laquelle est consacrée la majeure partie de son récit[2]. On ne saurait se lasser d'accumuler des données nouvelles, toujours plus nombreuses sur ces événements, afin d'enlever toute excuse d'ignorance aux apologistes « du bon vieux temps » que d'aucuns s'ingéniant à ressusciter et dont ils s'efforcent d'amener le retour. C'est ce que M. Rabaud a fait, pour sa part, en racontant les persécutions infligées aux populations huguenotes du Haut-Langudoc durant les trente dernières années du règne de Louis XIV et le long règne de Louis XV. Il consacre à ce récit ses deux premiers livres, dont le premier embrasse la période qui s'étend

1) Sirven, *Etude sur l'avènement de la tolérance*. Deuxième édition. Paris, Fischbacher, 1891, 1 vol. in-18.

2) Ce sont surtout les archives départementales de l'Hérault que M. Rabaud a fructueusement exploitées. Les dossiers de la série C lui ont fourni des centaines de noms et de faits ; on aurait désiré — tant le nombre des personnes nommées dans le volume est grand — que l'auteur en eût dressé le répertoire à la fin de son travail.

de 1685 à la guerre des Camisards, et le second de 1702 à la promulgation de l'Édit de 1724.

Des deux livres suivants, le premier s'étend sur les souffrances subies par les *Églises sous la croix*, jusqu'en 1745, le second raconte le réveil de la persécution, les dernières condamnations à mort, l'apaisement tout relatif qu'amène la prédominance de plus en plus marquée de l'esprit philosophique dans les conseils du gouvernement et de l'opinion publique, et qui se traduit enfin par l'Édit de tolérance de 1787, arraché par elle à Louis XVI malgré les objurgations de l'Assemblée du Clergé de France. Combien, sur ce point aussi, la Révolution était nécessaire, nous le voyons par ce simple fait que, le 14 juillet 1785, quatre ans, jour par jour, avant la prise de la Bastille, le faible monarque signait encore un ordre pour arracher une fille protestante à sa mère et pour l'enfermer dans un couvent.

On ne lira pas avec moins d'intérêt les chapitres consacrés par l'auteur à l'époque révolutionnaire et à la réorganisation des cultes sous le Directoire, puis sous le Consulat et l'Empire, ainsi qu'aux personnages marquants de la région sortis à cette époque de la sphère exclusivement religieuse pour entrer dans la mêlée des partis ; les plus connus sont les deux anciens ministres, le montagnard Jean Bon, dit Saint-André, le girondin Marc-David Alba, plus connu sous le surnom de Lasource, tous deux conventionnels, le second mort avec Vergniaud sur l'échafaud révolutionnaire en 1793, l'autre succombant au typhus, vingt ans plus tard, comme préfet du Premier Empire, à Mayence. Peut-être M. Rabaud aurait-il mieux fait de s'arrêter au retour des Bourbons ou tout au moins à la Révolution de 1830. L'âge héroïque du protestantisme français est bien définitivement clos à partir du moment où l'égalité des citoyens est proclamée par les lois, sinon entrée bien profondément encore dans les mœurs. C'est l'ère des vexations cachottières, des chicanes mesquines, des piqûres d'épingle qui commence et celle-là les minorités religieuses ne la verront pas, de longtemps, se fermer dans notre vieille Europe ; mais nous nous refusons à croire que tout le zèle des apôtres du fanatisme religieux réussisse jamais à rouvrir celle des persécutions véritables. Aussi cette pacifique chronique locale qui termine le volume détonne-t-elle un peu sur l'ensemble, et l'on aura de la peine à s'intéresser à cette série un peu monotone de nominations et de consécrations pastorales, de constructions de lieux de culte, de mutations dans les consistoires, etc., tout en comprenant que l'auteur ait pris plaisir à noter ces changements divers au milieu desquels se sont écoulés près de quarante ans de son existence.

Ce n'est pas d'ailleurs seulement un livre d'histoire qu'a voulu écrire M. Rabaud, on le sent bien en lisant certaines pages de son travail ; c'est un legs pieux, un souvenir de son enseignement, un ensemble de leçons morales puisées dans la contemplation du passé, qu'il entendait laisser à ces anciennes communautés réformées dans l'intimité desquelles il a vécu et dont il connaît

si bien les tribulations et les dispositions intimes. Cela nous explique à la fois le tour un peu oratoire et la chaleur communicative de ses récits, certaines digressions d'histoire générale inutiles pour les savants, certaines appréciations, un peu contradictoires parfois, sur les hommes et les choses, selon les dispositions du moment[1], des vivacités de langage enfin, qu'on comprend chez un polémiste « plongé avec délice dans la chaude atmosphère d'adoration et de combat », mais qui nuisent en somme à la cause même, que l'historien défend avec infiniment plus d'autorité s'il sait rester calme lui-même. A quoi bon, par exemple, comparer Louis XIV, et plus tard encore Louis XV, à Behanzin, le roi du Dahomey? C'est au moins une faute de goût, sans compter que c'est peut-être aussi faire tort à l'ex-souverain nègre, dont nous ne connaissons pas assez l'état d'âme ni les capacités intellectuelles pour condamner, en connaissance de cause, ses massacres et sa cruauté. A quoi bon parler de Bernadette Soubirous et de l'abbé Mortara, quand on raconte les misères du XVII[e] siècle? Laissons au nôtre les siennes et ne les mêlons pas à celles du passé quand ce n'est point indispensable. Mais ces quelques observations de détail une fois faites, — comme il était de notre devoir de critique de les faire, — nous nous plaisons à répéter que nous avons beaucoup appris dans ce nouveau volume de M. Rabaud et qu'il a réellement enrichi l'histoire ecclésiastique et politique du protestantisme français en lui consacrant tant d'années de recherches et de travail.

Rod. Reuss.

A. Mouliéras, — **Le Maroc inconnu**, II. — Paris, Challamel, 1 vol. in-8°, 813 p.

Sous ce titre, M. Mouliéras, professeur à la chaire d'arabe d'Oran, réunit tous les renseignements oraux qu'il peut recueillir sur la terre des Chérifs. Le premier volume concernait le Rif. Celui-ci concerne le vaste territoire des Djebâla. Si les géographes, les historiens, les sociologues ont beaucoup à profiter dans le livre de M. Mouliéras, le folkloriste et l'islamisant y trouveront encore plus de renseignements. C'est, à cet égard, un trésor de documents : légendes hagiologiques, détails sur les cultes populaires, renseignements sur les marabouts et les zaouïas, tout cela abonde dans son livre qui est décidément le plus riche qui existe pour l'étude de la religion musulmane au Maroc. On a reproché, non sans quelque apparence de raison, à l'auteur de ne pas s'être entouré d'un appareil bibliographique plus considérable; mais la caractéristique de l'ou-

1) N'y a-t-il pas contradiction en effet quand on ne parle des réformés d'après la Révocation que comme d'inébranlables martyrs, alors qu'il faut signaler tant de défaillances, et quand, tout en appelant les respect des épigones sur ces « géants », on constate soi-même que « trop souvent, dans l'Église, ce qui dépasse le niveau suscite une basse envie »?

vrage est précisément de n'offrir que de l'inédit et de ne donner que des renseignements de première main : c'est affaire aux spécialistes de faire la critique de ces matériaux et de les utiliser au profit de leur science. L'auteur n'a visiblement tâché qu'à nous montrer l'islamisme marocain tel que le comprend la foule et en dehors de toute attache officielle. Par là il est à peu près seul de son genre, les meilleurs voyageurs marocains, comme *De Foucauld*, ayant négligé l'étude spéciale des questions religieuses.

L'auteur a adopté une forme qui est de nature à faire lire son livre par le grand public aussi bien que par les érudits. Le coloris et le mouvement du style ont fait penser à d'aucuns que le livre était moins digne d'attention que tel ou tel mémoire d'allures plus austères : il n'en est rien. L'auteur a choisi la forme qui lui a semblé la plus convenable : il suffit aux érudits que l'excellent index qui termine l'ouvrage permette de se reconnaître facilement dans les innombrables matériaux accumulés en ces 800 pages. La connaissance profonde que l'auteur a des dialectes arabes et berbères et surtout l'étonnante facilité avec laquelle il les parle, sont un gage de l'exactitude avec laquelle les témoignages indigènes ont été rapportés. Il s'est livré à tout un travail de comparaison entre ces témoignages et l'on peut dire que son livre est en quelque sorte le Maroc raconté par son peuple.

On pourrait croire que le tableau ainsi obtenu est très différent de celui qu'on trace en voyant les choses à travers le prisme administratif ; il n'en est rien et la concordance des informations de M. Moulièras avec celles de MM. de La Martinière et Lacroix dans leur grand ouvrage sur le Maroc est remarquable : les deux ouvrages se corroborent et surtout se complètent mutuellement, les questions religieuses étant un peu au second plan dans le livre de MM. de L. et Lac. Les divergences de vue que l'on relève entre eux sont justement celles qui doivent nécessairement se produire quand on s'adresse à des sources aussi différentes que le sont les renseignements donnés par un homme du peuple à un particulier et des documents de chancellerie ou des interrogatoires administratifs.

E. Doutté.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — Nous complétons le tableau des cours et conférences relatifs à l'histoire religieuse qui sont donnés à Paris, durant l'année universitaire 1899-1900, tel qu'il a été dressé dans notre dernière Chronique pour les deux sections de l'École des Hautes-Études et pour la Faculté de Théologie protestante, par le relevé des enseignements du même ordre qui sont professés à la Faculté des Lettres, au Collège de France et au Musée Guimet :

I. Faculté des Lettres :

M. *Brochard* : Théories de l'âme et de Dieu dans la philosophie grecque.

M. *Buisson* : Doctrines pédagogiques touchant l'éducation morale depuis le christianisme.

M. *Croiset* : L'hellénisme au IIe siècle après J.-C.

M. *Decharme* : La poésie théologique et philosophique chez les Grecs.

M. *Victor Henry* : Étude de textes védiques.

M. *Diehl* : Justinien et la civilisation au VIe siècle. — L'empire byzantin à l'époque des Croisades.

II. Collège de France :

M. *Jacques Flach* : Institutions primitives des peuples de l'Amérique.

M. *Albert Réville* : L'évolution de la pensée religieuse chrétienne sous l'influence de l'hérésie et de la scolastique au moyen âge, depuis la mort de Grégoire VII (1085) jusqu'à celle de Boniface VIII (1303).

M. *Jean Izoulet* : Les articles du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire relatifs aux rapports de l'Église et de l'État.

M. *B. Haussoullier* (remplaçant M. Foucart) : Le temple d'Apollon Didyméen à Milet.

M. *G. Bénédite* (suppléant de M. Maspero) : Les monuments des premières dynasties récemment découverts en Égypte et les conséquences nouvelles qu'on en peut tirer pour l'histoire des rites funéraires.

M. *Philippe Berger* : Explications des livres de *Samuel* et de *Rois*. — L'histoire héroïque du peuple d'Israel.

M. *Rubens Duval* : Explication de la *Vie de Mar Aba I*, patriarche des Nestoriens.

M. *Sylvain Lévi* : Explication des Mahâkâvyas. — Explication du *Gîta-Govinda*

M. *Mabilleau* (suppléant de M. Lévêque) : Les origines de l'Épicurisme. — Explication des *Pensées* de Marc-Aurèle.

M. *Chuquet* : Explication du *Nibelungenlied*.

M. *Morel-Fatio* (suppléant de M. Paul Meyer) : *L'Enfer* de Dante, chants V et suivants :

III. Musée Guimet. — Comme les années précédentes, l'administration du Musée Guimet a organisé une série de conférences dominicales sur des sujets d'histoire religieuse ou d'archéologie orientale. Voici le programme de celles qui concernent nos études :

M. *de Milloué* : La condition de la femme dans l'Inde ancienne : 1° au point de vue religieux et légal (19 novembre) ; 2° dans la littérature et au théâtre (24 décembre). — Comment s'est fondé le pouvoir temporel des Dalaï-Lamas (21 janvier). — La tradition historique et la mythologie dans les poèmes épiques de l'Inde : 1° le Râmâyana (11 février); 2° le Mahâbhârata (11 mars).

M. *Foucher* : Les pèlerinages hindous du Cachmir (23 novembre).

M. *E. Guimet* : Les colonies de l'ancienne Égypte (10 décembre). — Les philosophes de la Chine (8 avril).

M. *Maurice Courant* : La religion en Corée ; ses principales formes ; son développement (17 décembre).

M. *Lafaye* : Le culte isiaque à Rome d'après les monuments (4 février).

M. *Ph. Berger* : La religion carthaginoise d'après les monuments (18 février).

M. *Salomon Reinach* : De l'origine des prières pour les morts (4 mars).

M. *Pottier* : Les terres cuites de Tanagra (18 mars).

M. de Milloué se propose de publier ses conférences des années antérieures. Nous croyons savoir que telle est aussi l'intention de M. *E. Deshayes*, le conservateur adjoint du Musée Guimet, qui fait une série de leçons sur l'art et les artistes japonais.

D'autre part, M. *Paul Regnaud*, vice-président du Conseil de l'Université de Lyon, fait cet hiver une série de conférences à l'*École d'Anthropologie* sur les sujets suivants : 1° Détermination de la race indo-européenne d'après les données de la linguistique. — 2° Origine de la religion. Le sacrifice. Le culte du feu. Les livres sacrés de l'Inde et de la Grèce. — 3° Origines mythiques d'après les légendes de toutes les branches de la race. — 4° Brahmanisme et bouddhisme. — 5° L'ascétisme et le védantisme hindous. Développement de la morale. — 6° Philosophie grecque. Les mystères. L'orphisme. Pythagore. — 7° La littérature épique et lyrique dans l'Inde et la Grèce. — 8° Le théâtre dans l'Inde et la Grèce. — 9° Littérature populaire. Contes, fables et légendes.

Rapport annuel de l'École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses. Dans ce rapport qui a paru à la fin de l'année 1899, nous relevons les renseignements suivants : « Quarante-trois élèves stagiaires ont été nommés élèves titulaires par arrêté ministériel du 30 décembre 1898. Pendant l'année 1898-

1899 il a été tenu 31 conférences d'une heure ou de deux heures par semaine, pour lesquelles 372 élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. Sur ce nombre il n'y a pas eu moins de 89 étrangers appartenant à 20 nationalités différentes. »

La leçon-programme qui accompagne chaque année le Rapport a été faite cette fois par M. *J. Toutain*, chargé de la conférence sur les Religions de la Grèce et de Rome à la place de M. André Berthelot, député. Il a pris pour sujet : *Les capitoles provinciaux de l'Empire romain*. Se fondant sur les découvertes des dernières années, M. Toutain a révisé et complété la liste dressée par M. Castan, dans un mémoire de même titre publié en 1886. Il énumère d'abord les capitoles provinciaux dont l'existence est établie par des documents sûrs, ensuite ceux dont l'existence paraît seulement probable. De ce catalogue établi avec soin, M. Toutain déduit, preuves en main, que la règle, posée par M. Castan et acceptée par de Rossi et Jordan, d'après laquelle seules les colonies ou les villes dotées des droits de colonies purent ériger des capitoles est inexacte. Les municipes et les cités pérégrines ont pu également construire et dédier des temples capitolins.

Tout récemment la Section des Sciences religieuses s'est enrichie d'une nouvelle conférence confiée à M. *G. Millet*, ancien élève de l'École d'Athènes, sur l'*Histoire religieuse byzantine*. En sus des cours libres déjà signalés dans la précédente Chronique, deux agrégés, anciens élèves de l'École du Caire, M. *Fossey* et M. *Isidore Lévy*, ont obtenu l'autorisation de professer des cours libres pendant l'année 1899-1900, le premier sur la Religion assyro-babylonienne, le second sur les Religions des Sémites septentrionaux.

Nous avons également reçu le Rapport annuel de la Faculté de théologie protestante de Paris. M. le doyen Sabatier se félicite du nombre relativement élevé des étudiants régulièrement immatriculés pendant la dernière année scolaire : 78 sur lesquels 8 étrangers. La leçon d'ouverture de M. le professeur *Samuel Berger* a consisté en une suite de réflexions sur la valeur et les conditions des *Études d'histoire ecclésiastique*. M. Berger a repris, à l'usage des ses étudiants, les conseils toujours excellents à leur faire entendre sur la bonne méthode : « La conscience dans le travail, la discipline constante de l'esprit, l'exactitude absolue, l'attention et la persévérance, en un mot l'exercice de la volonté, voilà de quoi est faite la véritable critique et elle consiste surtout à être exigeants envers nous-mêmes ». Il leur a recommandé, avec non moins de raison, de ne pas faire de l'histoire polémique, de la controverse, péché mignon pour les théologiens, comme pour les juristes, comme pour... ; mieux vaut s'arrêter ; la liste serait trop longue. Peut-être M. Berger a-t-il été un peu loin dans la justification de cette sereine impartialité de l'historien, en soutenant que les études historiques ne doivent avoir aucune action sur les convictions de ceux qui les entreprennent. Je ne sais si le vénérable professeur Schmidt dont il a tracé un beau portrait aurait contresigné ce jugement. M. Berger lui-même ne nous dit-il pas à la fin de sa leçon que l'histoire est pour nous *magistra vitae* ? J'aurais dit plus volontiers que les convictions de l'historien ne doivent exercer

aucune influence sur ses études historiques. C'est nous qui devons apprendre de l'histoire ; ce n'est pas elle qui doit se plier à nos désirs.

Publications récentes : 1° *Hartwig Derenbourg. Les monuments sabéens et himyarites du Musée d'archéologie de Marseille* (Paris, Leroux ; extrait de la *Revue archéologique*, t. XXXV). C'est une description des treize pierres à inscriptions apportées du Yémen à Marseille en 1881 et abandonnées dans les magasins des Messageries Martimes jusqu'à ce que, le terme de la prescription légale étant dépassé, le conservateur du Musée de cette ville les ait réclamées. M. Derenbourg en présente le déchiffrement et un essai de traduction.

— 2° *Isidore Lévy. Dieux Siciliens* (Tirage à part de la *Revue archéologique*, 1899, I). Il s'agit des Delloi et des Palikoi. Dans cette dissertation très nourrie et vraiment érudite, M. Lévy montre que Michaelis et Freeman ont tort d'absorber les Delloi dans les Paliques ; ils sont distincts ; les premiers sont les dieux des cratères d'Érykè, les seconds des cratères de Palikè. Mais ces cratères de Palikè, il faut les identifier avec les « salse » de Paterno et ne pas les chercher au bord du lac Fittija. D'autre part, ce nom de Palikè se rattache manifestement à celui du dieu syrien Palik. Les Delloi, au contraire, doivent être rattachés au lac de Fittija. Quant à Hadaran, le père des Paliques, assimilé tantôt à Zeus, tantôt à Vulcain, il relève de Hadran, le dieu parèdre d'Atargatis, à Hiérapolis. — Enfin M. Lévy montre en Pédiakratès un représentant des « Korndaemonen » dont Mannhardt a interprété les mythes.

Nous avons également reçu de M. Isidore Lévy le tirage à part de la seconde série de ses très intéressantes études sur la *Vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonins*, publiées dans la *Revue des Études grecques* (1899). La première série avait paru en 1895.

3° — *Albert Dufourcq. La christianisation des foules* (extrait de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, n° 3). C'est la leçon d'ouverture du cours libre professé à la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études par M. A. Dufourcq sur les « *Gesta martyrum* des premiers siècles ». Après avoir montré combien les foules opposèrent de résistance prolongée à la christianisation populaire, le jeune professeur a cherché à expliquer ce fait. Ce n'est pas tant l'attachement aux dieux du panthéon gréco-romain qui s'oppose à l'extension du christianisme, que la fidélité aux divinités locales et aux cultes locaux qui sont associés à la dévotion envers les divinités officielles. Cette religion de second ordre, de beaucoup la plus vivante, a trouvé un point d'appui et un surcroît de force dans l'intensité de la vie municipale à l'époque impériale et, plus tard, à l'époque épiscopale. Le christianisme a vaincu cette résistance des traditions populaires, non tant par son enseignement théologique et par l'action de ses esprits d'élite, que par le culte des saints martyrs, dans lequel se prolongent en quelque sorte les religions locales. M. Dufourcq montre les racines de ce culte dans les principes de la foi chrétienne primitive et conclut que l'étude du culte des martyrs, plus encore que l'histoire des martyrs eux-

mêmes, peut servir à expliquer vraiment le passage du paganisme au christianisme chez la masse populaire.

Cette leçon très intéressante, fortement documentée et d'un style captivant, révèle de sérieuses qualités historiques et une réelle aptitude pour l'enseignement. Peut-être M. Dufourcq, entraîné par une généreuse ardeur, a-t-il un peu trop rabaissé l'importance de la transformation religieuse qui s'opéra au sein du paganisme au cours du IIe et du IIIe siècle. Sans son action préalable la victoire du christianisme n'eût pas été possible. Peut-être a-t-il exagéré, par contre, la part du christianisme proprement dit dans le culte des saints. La conquête des foules païennes par le christianisme ramené surtout au culte des saints, c'est ce que les historiens antérieurs ont qualifié, non sans bonnes raisons, d'invasion du paganisme dans le christianisme.

— 4° M. *Louis Duvau* a publié dans le *Journal des Savants* (novembre 1899) une étude sur la *Formation de la mythologie scandinave*, dans laquelle il étudie les travaux de M. Sophus Bugge, notamment la deuxième série, relative au cycle de Helgi dans l'ancienne Edda. Il considère comme acquis les deux résultats suivants : 1° aucun des poèmes de l'Edda ne peut être, sous la forme que nous lui connaissons, antérieur au IXe siècle; 2° la mythologie norroise est un développement original de la mythologie germanique; les poèmes eddiques sont l'œuvre originale des scaldes norvégiens ou islandais. Ceux-ci ont eu connaissance des littératures classiques, irlandaise et anglo-saxonne. Tout en faisant ses réserves sur certains arguments de M. Bugge et sur les excès de son érudition trop ingénieuse, M. Duvau considère le fond même de sa thèse comme bien établi.

— 5° M. *Louis Germain-Lévy* a publié chez Durlacher une courte brochure intitulée l'*Inquisition*. C'est un travail de vulgarisation, fondé sur les recherches de M. Molinier et d'autres. L'auteur n'est pas animé de dispositions bienveillantes pour l'Inquisition, mais les faits qu'il rapporte sont exacts et il peut être commode de les trouver sous la main en une publication à bon marché.

— 6° Dans sa brochure extraite du *Bulletin historique et littéraire de la Soc. de l'hist. du protestantisme français* : *L'édit de Nantes devant le Parlement de Paris*, M. *Armand Lods* montre, avec textes à l'appui, toutes les difficultés que Henri IV dut surmonter pour faire enregistrer l'Édit de Nantes par les divers parlements de son royaume. Dès les premiers jours on s'apprêta à en provoquer la révocation. Sur la manière dont celle-ci fut préparée pendant les années qui la précédèrent immédiatement, on trouvera des renseignements très fortement documentés, pour ce qui concerne une région spéciale du royaume, dans le tome V de la *Bibliothèque méridionale publiée sous les auspices de la Faculté des Lettres de Toulouse*, 2e série : *Quelques préliminaires de la Révocation de l'Édit de Nantes en Languedoc* (1661-1685), par *P. Gachon*, professeur d'histoire à l'Université de Montpellier.

— 7° La librairie Durlacher vient de publier le tome Ier de *La Bible traduite du texte original par les membres du rabbinat français*. La Bible, c'est, bien

entendu, ici, l'Ancien Testament. Le Ier volume (in-12 de 486 p.) comprend les livres de la Loi et les premiers Prophètes jusqu'au IIe livre des *Rois* inclusivement. La suite paraîtra prochainement. Cette traduction, publiée sous la direction du grand rabbin, M. Zadoc Kahn, sera accompagnée d'une autre donnant un texte abrégé à l'usage de la jeunesse.

— 8° *Henri Hubert. Étude sur la formation des États de l'Église* (tirage à part de la *Revue historique*, t. LXIX). Cette étude prend son point de départ dans la prohibition du culte des images par l'empereur Léon III en 725. Déjà auparavant de graves malentendus s'étaient élevés entre les papes et les empereurs. Les circonstances et les hommes firent que cette fois le désaccord eut d'autres conséquences. L'hérésie des iconoclastes détermina dans les rapports du gouvernement impérial avec l'Eglise romaine une perturbation profonde. M. Hubert s'est proposé, dans ce mémoire, d'étudier les circonstances qui permirent aux papes d'en profiter, de déterminer le caractère et la portée des actes de Grégoire II, Grégoire III, Zacharie et Étienne II (726-757), les influences personnelles de chacun de ces papes, jusqu'au pacte de Quierzy qui équivalut à une déclaration d'indépendance. Ce travail de M. Hubert témoigne d'une bonne méthode et d'une intelligence judicieuse de l'histoire ecclésiastique du temps.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 21 juillet* : M. *Salomon Reinach* étudie le mythe de la naissance du serpent *Zagreus*. Il est conçu à l'origine comme un serpent cornu ; ce n'est que plus tard que ce dieu des Orphiques a été identifié avec Dionysos. Il est né en Thrace. Le type religieux du serpent cornu, étranger à la mythologie grecque classique, est fréquent dans la mythologie celtique à l'époque romaine. M. R. se demande s'il n'y a pas là un indice de parenté entre le culte orphique primitif en Thrace et le culte celtique.

M. *Noël Valois* présente un mémoire sur la prolongation du *Grand Schisme* du XIVe siècle dans le midi de la France.

— *Séance du 28 juillet* : M. l'abbé *Thédenat* commente le plan qu'il a dressé du *Forum romain* et des forums impériaux d'après les dernières fouilles, notamment entre la Regia et la maison des Vestales. Il étudie d'après ces données récentes la direction de la Via Sacra.

M. l'abbé *J.-B. Chabot* présente le texte syriaque du premier volume de la *Chronique de Michel le Syrien*, qu'il publie sous le patronage de l'Académie. L'auteur, patriarche jacobite d'Antioche, est mort en 1199. Sa Chronique, rédigée en 1196, va de la création du monde à la mort de Saladin et se divise en vingt-deux livres. Il a conservé de nombreux extraits d'histoires ou de chroniques antérieures aujourd'hui perdues et il fournit de précieux renseignements sur l'histoire d'Orient du Ve au XIIe siècle. Il donne des listes épiscopales assez complètes depuis le VIIIe siècle.

— *Séance du 4 août* : M. *Giry* montre que les deux diplômes par lesquels Charlemagne et Charles le Chauve octroient des privilèges à *l'abbaye de Saint-*

Florent-le-Vieil en Anjou, sont des faux fabriqués sur les données d'un poème du IXe siècle sur la destruction de l'abbaye de Noménoé.

— *Séance du* 25 *août* : M. *Louis Finot*, directeur de la Mission archéologique de l'Indo-Chine, écrit de Saïgon que, durant son séjour au Cambodge (avril à juillet), il a réussi à former une collection de *textes khmers* comprenant une centaine d'ouvrages qui forment 340 volumes. Ce sont principalement des jatakas (récits sur les vies successives du Bouddha); il y a aussi des poèmes dramatiques, des traités dogmatiques traduits du pâli, des livres de piété, des manuels de morale pratique, d'astronomie, de divination et de médecine. Ces textes ont été recueillis dans les monastères.

— *Séance du* 6 *octobre* : M. *de Mély* recherche la date du transport de la *Couronne d'épines* à Constantinople. La seule possible est 1063. Jusqu'au IXe siècle elle est à Jérusalem d'après le témoignage des itinéraires. Depuis cette époque les pèlerins n'en parlent plus. La plus ancienne mention de sa présence à Constantinople est dans la lettre d'Alexis à Robert de Flandre (1098). Elle ne figure pas dans les reliques rapportées en 975 par Jean Zimiscès. Dès lors, ce n'est qu'en 1048 ou en 1063 que les Grecs furent à même de s'en emparer.

M. *Léon Joulin* décrit les établissements romains fouillés par lui dans la plaine de Martres-Tolosanes. Il signale notamment la villa de Chiragan, habitée pendant quatre siècles, d'Auguste à Arcadius, par des procurateurs impériaux; on y trouve, dit-il, la plus importante réunion connue de monuments figurés représentant les *idées religieuses de la haute société romaine* aux époques des Antonins et des Sévères.

— *Séance du* 13 *octobre* : M. *Hamy* entretient l'Académie de la reproduction faite aux frais du duc de Loubat, du *Codex Telleriano-Remensis*, le manuscrit mexicain de la Bibliothèque Nationale. Les images indigènes sont en partie l'œuvre du Dominicain, Pedro de Los Rios, qui est également l'auteur des images du Vaticanus 3738.

— *Séance du* 27 *octobre* : M. *Ravaisson-Mollien* apporte de nouvelles observations à l'appui de la thèse, déjà soutenue par lui, que les *monuments funéraires des Grecs* sont des illustrations de la foi à l'immortalité.

L'Académie proroge à l'année 1902 la question sur les *vieilles épopées grecques* autres que l'*Iliade* et l'*Odyssée*, ainsi que deux des questions proposées pour le prix Bordin : « Vies de saints traduites du grec en latin jusqu'au Xe siècle » et « Iconographie des vertus et des vices au moyen âge ».

ALLEMAGNE

Publications. — 1° *Fritz Hommel*. *Die südarabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor David Heinrich Müller* (Munich, Lukaschick). Cette étude a été présentée à l'Académie des sciences de Vienne.

C'est une vive critique de la publication de la collection Glaser d'antiquités sud-arabiques par le professeur de Vienne, David Heinrich Müller. M. Hommel y traite également de l'inscription de Nakb-el Hagar, relevée par les soins du comte Landberg, qui nous renseigne sur le dieu 'Amm, principale divinité de Katabân. Il est amené ainsi à montrer que les Minéens, les habitants de Hadramôt, ceux de Katabân et les Sabéens ont, en sus du dieu commun 'Attar, quatre divinités nationales locales, soit Wadd pour les premiers, Sin pour les seconds, 'Amm pour les troisièmes et Haubas pour les Sabéens. En outre ils ont en commun une déesse solaire, considérée probablement comme fille ou épouse de 'Attar. Entre chacun de ces dieux locaux et la déesse, diversifiée seulement par la désignation de ses lieux de culte, on relève, dans le même ordre, quatre divinités masculines secondaires : an-Karih, Haul, Anbâj et Almaku-hu. Comme 'Attar est l'astre du matin (la planète Vénus), Shams le soleil (suivant la coutume arabe, considéré comme divinité féminine), comme les dieux masculins secondaires sont des messagers divins (les étoiles), les quatre dieux nationaux locaux sont lunaires. M. Hommel insiste sur l'importance de ses identifications qui établissent pour la première fois le caractère astral des divinités de l'Arabie méridionale et, par extension, des Sémites occidentaux.

— 2° La librairie Teubner, à Leipzig, a publié récemment les *Studia Hesiodea* de *M. Milan R. Dimitrijevic* (in-8 de III et 234 p.), une ingénieuse, peut-être trop ingénieuse analyse des *Erga* d'Hésiode, à l'effet de montrer, d'après les données fournies par le scoliaste, que les anciens, Platon, Plutarque, Origène, etc. lisaient une autre recension de l'œuvre d'Hésiode que la nôtre. M. *D.* s'est efforcé de reconstituer ce texte antérieur à Aristarque. Mais on ne saurait se dissimuler que sa construction est bien hasardeuse.

— 3° La même maison Teubner a publié une seconde édition, en deux volumes, du célèbre Guide de *W. Helbig* (*Führer durch die Sammlungen klassischer Alterthümer in Rom*, 15 marks). L'extension de l'ouvrage ne provient pas seulement des compléments ajoutés aux renseignements déjà fournis par la première édition, mais encore et surtout du développement pris par les collections d'antiquités elles-mêmes.

— 4° M. *P. Wernle* donne dans son récent ouvrage, *Die synoptische Frage* (Fribourg, Mohr ; in-8 de XII et 256 p.), un bon exposé de l'état de la question synoptique. Il prend son point de départ dans l'évangile de Luc. Celui-ci ne s'est pas servi de Matthieu, mais de Marc (sans la fin) et d'un recueil de discours ; il y a ajouté d'autres renseignements historiques ou didactiques. Matthieu a été écrit en grec ; il a utilisé Marc, les Discours et la tradition orale. M. Wernle n'admet pas de proto-Marc. Le second évangile a été écrit vers l'an 70 ; le premier et le troisième vers la fin du premier siècle. Le quatrième évangile dépend des trois premiers et ne représente pas une tradition indépendante. Nous nous bornons à enregistrer ces conclusions, dont quelques-unes sont sujettes à discussion.

— 5° Le *Corpus des Pères grecs*, publié sous les auspices de l'Académie des

sciences de Berlin, s'est enrichi de deux volumes : *Origenes Werke*, I et II, édités par M. *Paul Koetschau* (Leipzig, Hinrichs). Le premier volume contient le traité « Exhortatio ad martyrium » et les quatre premiers livres du « Contra Celsum » ; le deuxième donne la suite du « Contre Celse » et le traité « De oratione ». Le second volume contient une série d' « Indices », le premier une copieuse introduction. L'édition du « Contre Celse » a été vivement attaquée par M. Wendland dans les « Göttingische gelehrte Anzeigen » (1899 ; n° 4), surtout à cause de la préférence accordée par l'éditeur au texte du Vaticanus gr. 386 sur celui des Philocalia. M. Koetschau se défend dans une brochure publiée chez Hinrichs : « Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe », etc.

Le *Corpus des Pères latins*, publié sous les auspices de l'Académie des sciences de Vienne, s'est augmenté du t. XXXIX°, comprenant les *Itinera Hierosolymitana saeculi III-VIII*, édités par M. *Paul Geyer* (Vienne, Tempsky). Il comprend les écrits suivants qui, pour n'être pas des œuvres patristiques proprement dites, n'en seront pas moins un précieux complément du *Corpus* : Itinerarium Burdigalense ; Silviae Peregrinatio ; Petrus diaconus, de locis sanctis ; Eucherius ; Theodosius ; Breviarius de Hierosolyma ; Antonini Placentini Itinerarium ; Adamnanus ; Beda, de locis sanctis. Des tables très détaillées contribuent à la grande utilité de ce recueil.

— 6° *Erich Foerster. Das Christenthum der Zeitgenossen* (1re livraison de la 9e année de la « Zeitschrift für Theologie und Kirche » ; in-8 de 96 p. ; prix 1 mark 50). Sous ce titre M. E. Foerster a publié quatre conférences fort intéressantes qu'il a prononcées à Francfort-sur-le-Mein, en 1898. Il y envisage les conceptions et les appréciations du christianisme qui ont cours dans la société contemporaine, parmi les intellectuels, dans les sphères politiques et dans la littérature. Le contenu de cette brochure ne rentre pas dans le cadre des études auxquelles notre *Revue* est consacrée ; ce n'est pas proprement de l'histoire, mais nous en recommandons fort la lecture à ceux qui voudraient s'initier à la situation religieuse (non ecclésiastique) de l'opinion publique actuelle en Allemagne. On remarquera, en effet, que l'auteur ne tient pas tout à fait les promesses du titre ; car les contemporains, pour lui, sont exclusivement des Allemands. Nous ne pensons pas qu'il ait l'intention d'exclure de la société contemporaine tout ce qui n'est pas allemand.

Nouveaux périodiques. — Le nombre en grossit toujours ! Voici d'abord l'*Ephemeris für semitische Epigraphik* dont M. Mark Lidzbarski entreprend la publication à la librairie Ricker, à Giessen. Elle paraîtra par livraisons qui se succéderont à intervalles variables, suivant l'abondance des matières et qui formeront des volumes de 20 à 25 feuilles d'impression. Le prix des livraisons sera calculé de façon que le volume ne coûte pas plus de 15 marks.

Le besoin de cette Revue épigraphique ne se faisait pas sentir. On sait, en effet, que la Commission des antiquités sémitiques de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dont M. de Vogüé est le président et M. Philippe Berger le secrétaire, se propose de commencer cette année même une Ephemeris

épigraphique sémitique, avec laquelle celle de M. Lidzbarski fera double emploi.

Le même éditeur Ricker annonce, pour le commencement de février 1900, l'apparition de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, dirigée par M. Erwin Preuschen, le collaborateur de M. Harnack dans son Histoire de l'ancienne littérature chrétienne. C'est d'une façon générale ce que nous appelons l'histoire des origines du christianisme, à laquelle cette nouvelle revue sera consacrée, jusqu'à la constitution de l'ancienne Eglise catholique. Elle ne s'interdira pas non plus d'étendre son champ d'action sur l'histoire religieuse générale de la même époque. Parmi les collaborateurs nous notons MM. Achelis, Baldensperger, Bousset, Harnack, Heinrich et Oscar Holtzmann, Jülicher, Krüger, Schürer, etc. La Revue paraîtra quatre fois par an en livraisons de 5 à 6 feuilles et sera imprimée chez Drugulin, à Leipzig. Le prix de l'abonnement est de 10 marks par an.

D'autre part l'éditeur Hinrichs, à Leipzig, publie un nouveau périodique intitulé *Der Orient*. C'est une revue de vulgarisation, destinée à tenir le grand public au courant des découvertes de plus en plus nombreuses qui éclairent d'un jour nouveau l'histoire de l'antique Orient. Elle paraîtra quatre fois par an. La première livraison contient un article de M. Hugo Winckler qui résume les meilleurs travaux sur les origines des peuples de l'Asie antérieure et une étude de M. C. Niebuhr sur les données historiques fournies par les tablettes d'El-Amarna.

Enfin la *Theologische Rundschau*, publiée par Mohr à Fribourg, sous la direction de M. W. Bousset (mensuelle, 6 marks par an), excellente revue sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention de nos lecteurs, s'est enrichie depuis le mois d'avril 1899 d'une bibliographie théologique trimestrielle qui comprend les articles de revue et les livres nouveaux sous les rubriques suivantes : théologie exégétique, historique, systématique et pratique.

La librairie Mohr met en vente une *traduction allemande de la Bible* qui se recommande particulièrement par la compétence des traducteurs et la valeur littéraire du texte. La version de l'Ancien Testament est du professeur Kautzsch ; celle du Nouveau Testament est du professeur Weizsäcker. Elle paraît en deux éditions ; la première comprenant les apocryphes de l'Ancien Testament coûte 10 mark 50, brochée ; 12 marks, reliée ; la seconde, sans les apocryphes, coûte 9 et 10 mark 50. Le Nouveau Testament seul est mis en vente pour 2 m. 40 et 3 marks.

ANGLETERRE

M. *Hogarth* a publié chez Murray, à Londres, un de ces ouvrages de vulgarisation scientifique pour l'étude de la Bible, dont la littérature anglo-saxonne a la spécialité et qui rendent de grands services pratiques : *Authority and ar-*

chaeology sacred and profane : essays on the relation of monuments to biblical and classical literature (in-8 de XIV et 440 p.). L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° la première, relative aux antiquités hébraïques, rédigée par M. Driver, contient un bon tableau chronologique couvrant l'histoire d'Israël et de ses relations avec l'Assyrie, avec Babylone et avec l'Égypte, ainsi que des renseignements archéologiques et historiques sur les diverses périodes de l'histoire d'Israël. — 2° Dans la deuxième partie M. Griffith a traité de ce qui concerne l'Égypte et l'Assyrie, M. Hogarth de la Grèce préhistorique, M. E. A. Gardner de la Grèce historique et M. Haverfield du monde romain. — 3° Dans la troisième partie M. Headlam s'occupe de l'ancienne Église, des ruines de Phrygie et des catacombes de Rome.

SUISSE

M. *A. Oeri* a publié chez Birkhäuser, à Bâle, une intéressante thèse de doctorat : *De Herodoti fonte Delphico*. Il s'est proposé de rechercher quels sont, parmi les oracles delphiques mentionnés par Hérodote, ceux qui ont été recueillis à Delphes même et jusqu'à quel point l'historien grec reproduit les termes du registre de θεοπρόπια qui était conservé par les prêtres attachés au sanctuaire.

— M. *Clément de Faye* a fait paraître chez Eggimann, à Genève (et chez Fischbacher à Paris), un petit volume de vulgarisation du Dr Murray Mitchell, ancien missionnaire, traduit en français sous le titre : *Coup d'œil sur les religions en dehors du christianisme : leur état actuel et leurs perspectives*. Quelques illustrations sont empruntées aux publications du Musée Guimet. Ce petit livre est destiné, d'une part, à propager des connaissances sur les religions du monde païen actuel, d'autre part, à développer le goût des missions et le sentiment de leur nécessité.

HOLLANDE

Il a paru récemment, chez Fischbacher, à Paris, une traduction française de de la brochure de M. *G. Wildeboer* dont l'original hollandais a été présenté aux lecteurs de la *Revue* par notre collaborateur, M. G. Dupont (t. XXXVIII, p. 398 et suiv.). Le titre est : *Culte de Jahvé et religion populaire en Israël dans leurs rapports réciproques*. Cette traduction est un tirage à part de la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne.

— La maison Brill, de Leyde, a achevé la publication du texte des *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, édité par M. de Goeje. Il ne manque plus que l'Introduction, les indices, le glossaire et les addenda et corrigenda qui paraîtront bientôt. Il ne reste plus qu'un petit nombre d'exemplaires de cette œuvre colossale. M. Stoppelaar, successeur de Brill, offre les 13 volumes au prix de 145 florins (= 300 francs). Sous peu le prix en sera porté à 200 florins.

— La *Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne* nous prie

d'annoncer qu'elle met au concours pour le 15 décembre 1900 les sujets suivants : I. Que sait-on, en dehors du Nouveau Testament, au sujet d'espérances messianiques chez les Juifs pendant les deux derniers siècles avant notre ère et jusqu'au milieu du second siècle après Jésus-Christ? — II. Un mémoire sur la croyance en l'immortalité de l'homme, soit au point de vue religieux, soit au point de vue philosophique. Le prix pour chaque mémoire couronné est de 400 florins. L'ouvrage ainsi récompensé est publié par la Société.

BELGIQUE

La revue de folklore *Wallonia*, publiée à Liège et qui vient d'achever sa septième année, a fait paraître une Table analytique et alphabétique de ses cinq premiers volumes (1893-1897). On peut se la procurer à Liège, 88, rue Bonne-Nouvelle.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

Périodiques relatifs aux religions des peuples non civilisés et au folklore (analysés par MM. *A. van Gennep* et *L. Marillier*).

Christianisme dans les temps modernes : Rod. Reuss, L'Alsace au XVIIe siècle, p. 155; A. Lods, L'Édit de Nantes devant le Parlement de Paris, p. 490; P. Gachon, Préliminaires de la Révocation en Languedoc, p. 490; E. Foerster, Le christianisme des contemporains, p. 494.

Judaïsme : La Bible traduite en français par des rabbins, p. 490 ; Wildeboer, Le culte de Jahvé, p. 496.

Islamisme ; Les Djebala du Maroc, p. 336 ; Annales de Tabari, p. 496.

Autres religions sémitiques : Masques funéraires à Carthage, p. 154 ; Fouilles à Afka, p. 154; Nebo confondu avec Orphée, p. 154; La Koutbi mésopotamienne, p. 155; H. Derenbourg, Monuments sabéens et himyarites du Musée de Marseille, p. 488; Hommel, Die süd-arabischen Altertümer des Wiener Hofmuseums, p. 492; Lidzbarski, Ephemeris d'épigraphie sémitique, p. 494.

Religions de la Grèce et de Rome : Fouilles du Forum, p. 154 et 491; Catalogue des astrologues grecs, p. 156 ; J. Toutain, Les capitoles provinciaux de l'Empire romain, p. 488 ; Isidore Lévy, Dieux siciliens, et Vie municipale de l'Asie-Mineure sous les Antonins, p. 489; Le serpent Zagreus, p. 491 ; Fouilles de Martres-Tolosane, p. 492 ; Monuments funéraires des Grecs, p. 492; Dimitrijevic, Études sur Hésiode, p. 493 ; Helbig, Guide à travers les antiquités de Rome, p. 493 ; Oeri, La source delphique d'Hérodote, p. 496.

Religions scandinaves : Louis Duvau, Formation de la mythologie scandinave, p. 490.

Religions du Mexique : Manuscrit de Bologne, p. 154 ; Codex Telleriano-Remensis, p. 492.

Religions de l'Indo-Chine : M. L. Finot, Collection de textes khmers, p. 491.

Religions des non-civilisés et folklore : Leite de Vasconcellos, Religions du Portugal, p. 157; Congrès international des traditions populaires, p. 335 ; La collection des Popular studies in mythology, romance and folklore, éditée par M. David Nutt, p. 340; Table de la Wallonia, p. 493.

Concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : p. 154 et 492.



Le Gérant : E. Leroux.

PARIS, IMP. CARIS ET Cie. — SECTION ORIENTALE A. BURDIN, ANGERS

